سپیده‌دمانِ همه‌چیز

چاپ دوم

تاریخ جدید نوع بشر

دیوید گریبر
دیوید ونگرو

مطالعات تاریخی

ترجمه‌ی
حسن مرتضوی
مهدی صابری
علیرضا خزائی



سپیده‌دمانِ
همه‌چیز

سرشناسه: گریبر، دیوید
Graeber, David
عنوان و نام پدیدآور: سپیده‌دمان همه‌چیز (تاریخ جدید نوع بشر) / دیوید گریبر؛ دیوید ونگرو؛
ترجمه‌ی علیرضا خزائی؛ مهدی صابری؛ حسن مرتضوی
مشخصات نشر: تهران: نشر چرخ، ۱۴۰۱
مشخصات ظاهری: ۸۷۷ ص
شابک: ۹۷۸ ـ ۶۲۲ ـ ۵۲۵۰ ـ ۰۰ ـ ۰
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: عنوان اصلی: The dawn of everything: a new history of humanity, 2021
موضوع: نمایه
موضوع: تاریخ جدید نوع بشر
موضوع: تمدن ــ فلسفه / Civilization--Philosophy
موضوع: تاریخ اجتماعی / Social history
موضوع: تاریخ جهان / World history
شناسه‌ی افزوده: ونگرو، دی.، ۱۹۷۲ م
شناسه‌ی افزوده: Wengrow, D., 1972
شناسه‌ی افزوده: خزائی، علیرضا، ۱۳۷۰، مترجم
شناسه‌ی افزوده: صابری، مهدی، ۱۳۶۳، مترجم
شناسه‌ی افزوده: مرتضوی، حسن، ۱۳۴۰، مترجم
رده‌بندی کنگره: CB۱۹
رده‌بندی دیویی: ۹۰۱
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۸۹۲۸۷۵۸
اطلاعات رکورد کتاب‌شناسی: فیپا

سپیده‌دمانِ همه‌چیز

تاریخ جدید نوع بشر

دیوید گریبر
دیوید ونگرو

ترجمه‌ی
حسن مرتضوی
مهدی صابری
علیرضا خزائی

نشر چرخ: ناشر علوم انسانی خانواده‌ی فرهنگی چشمه

سپیده‌دمان همه‌چیز
ـ تاریخ جدید نوع بشر ـ

دیوید گریبر
دیوید ونگرو

ترجمه‌ی علیرضا خزانی، مهدی صابری، حسن مرتضوی

ویراستار: تیم ویرایش چرخ
مدیر هنری: فؤاد فراهانی
همکاران آماده‌سازی: فاطمه نادری، منصوره مهدی‌آبادی
لیتوگرافی: باختر
چاپ: دالاهو
تیراژ: ۵۰۰ نسخه
چاپ اول: پاییز ۱۴۰۲، تهران
چاپ دوم: پاییز ۱۴۰۲، تهران
ناظرفنی چاپ: یوسف امیرکیان
شابک: ۰ـ ۰۰ ـ ۵۲۵۰ـ ۶۲۲ـ ۹۷۸

قیمت: ۷۴۰۰۰۰ تومان

دفتر مرکزی خانواده‌ی فرهنگی چشمه (تلفن: ۸۸۳۳۳۶۰۰)
تهران، خیابان کارگر شمالی، تقاطع بزرگراه شهید گمنام، کوچه‌ی چهارم، پلاک ۲.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی کریم‌خان (تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶)
تهران، خیابان کریم‌خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی کورش (تلفن: ۴۴۹۷۱۹۸۹)
تهران، بزرگراه ستاری شمال، نبش خیابان پیامبر مرکزی، مجتمع تجاری کورش، طبقه‌ی پنجم، واحد ۴.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی دانشگاه (تلفن: ۶۶۴۷۹۴۷۰)
تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، بین فخر رازی و دانشگاه، پلاک ۱۲۰۶.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی جم (تلفن: ۲۶۴۵۰۸۷۲)
تهران، نیاوران، جماران، مجتمع تجاری جَم‌سنتر، طبقه‌ی دوم، پلاک ۱۱.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی بابل (تلفن: ۲ـ۴۴۴۲۳۰۷۱ـ۰۱۱)
بابل، خیابان مدرس، نبش مدرس ۲۱، مرکز خرید پلازا، طبقه‌ی سوم، واحد ۳۱۱.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی کارگر (تلفن: ۸۸۳۳۳۵۸۳)
تهران، خیابان کارگر شمالی، تقاطع بزرگراه شهید گمنام، کوچه‌ی چهارم، پلاک ۲.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی دلشدگان (تلفن: ۳۸۶۷۸۵۸۷ـ۰۵۱)
مشهد، بلوار وکیل‌آباد، بین وکیل‌آباد هجده و بیست (بین هفت‌تیر و هنرستان)، پلاک ۳۸۶.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی رشت (تلفن: ۲۱۴۹۸۴۸۹ـ۰۹۰)
رشت، خیابان معلم، میدان سرگل، ابتدای کوچه‌ی هفدهم.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی البرز (تلفن: ۳۵۷۷۷۵۰۱ـ۰۲۶)
کرج، عظیمیه، بلوار شریعتی، مرکز تجاری فرهنگی مهرادمال، طبقه‌ی پنجم.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی فلامک (تلفن: ۸۸۳۷۲۰۹۵)
تهران، شهرک غرب، خیابان استاد شجریان (فلامک شمالی)، نبش نوزدهم، پلاک ۲.

کتاب‌فروشی چشمه‌ی دیوا
تهران، خیابان قیطریه، تقاطع بلوار اندرزگو، کوچه‌ی کیارنگ.

تلفن پخش کتاب چشمه: ۷۷۷۸۸۵۰۲

www.cheshmeh.ir
cheshmehpublication
cheshmehpublication

فهرست

یادداشت مترجمان

«تاریخ بشر» در سال‌های اخیر به یکی از پُرطرف‌دارترین ژانرهای تاریخ‌نگاری بدل شده و نویسندگانی را از حوزه‌های تخصصی گوناگون نظیر زیست‌شناسی، روان‌شناسی، عصب‌شناسی و... به خود جلب کرده است که سبک‌وسیاق استدلال‌های‌شان خصلتی ترکیبی و بینارشته‌ای دارد. این‌گونه تاریخ‌نگاری‌ها، فارغ از کارکردی که در جهت بازسازی قسمی طرح‌واره از تکامل بشر ایفا می‌کنند، از دو منظر دیگر هم جذاب و خواننده‌پسند هستند: از یک سو به دلیل ارائه‌ی الگویی عمومی که کلیت روند تاریخ بشر را، جدا از زیروبم‌های جزئیات تاریخی، برای خواننده معنادار می‌کنند، و از سوی دیگر به خاطر همین خصلت ترکیبی و بینارشته‌ای استدلال‌ها که «به‌روزترین» دستاوردهای حوزه‌های تخصصی علوم را در پیوند با مثال‌های زندگی روزمره قرار می‌دهد. همین ویژگی‌ها سبب شده تا این روایت‌ها از تاریخ بشر در سال‌های اخیر کارکردی مشخصاً ایدئولوژیک نیز ایفا کنند: تأیید تلویحی یا مستقیم این‌که جهانِ امروز ما، به‌رغم تمامی نابسامانی‌هایی که هر روز در اخبار سراسر دنیا از آن‌ها مطلع می‌شویم، نه‌تنها در مقایسه با قبل «پیشرفت» کرده، بلکه این مسیر

پیشرفت، و مشخصاً مقطع فعلی که در آن قرار داریم، سیر ناگزیر و محتوم تاریخ بوده است؛ مسیری که در آن همه‌ی «انحراف‌ها» به هر تقدیر از دستورکار خارج شده‌اند و با وجودِ وقفه‌هایی که پدید آورده‌اند، سرانجام تحت‌الشعاع این «پیشرفت» قرار گرفته‌اند.

اهمیت کتاب حاضر در این است که همین پیش‌فرض‌ها را به شکل‌هایی بدیع و منحصربه‌فرد به چالش می‌کشد. پیش از هر چیز، نویسندگان این کتاب دو تن از چیره‌دست‌ترین متخصصان حوزه‌ی علمی خود یعنی انسان‌شناسی و باستان‌شناسی‌اند. از همین‌رو، به استدلال‌های به‌ظاهر جذاب و بینارشته‌ای حاکم بر فضای این‌گونه تاریخ‌نویسی‌ها تن نمی‌دهند؛ ادعاهای آنان را به محک آخرین دستاوردهای حوزه‌ی تخصصی خود می‌گذارند و پیش‌فرض‌های پنهان پسِ این استدلال‌ها (پیش‌فرض‌هایی فرگشت‌باور و اروپامحور) و راست‌نمایی‌های پوشالی آن‌ها را عیان می‌کنند. از سوی دیگر، این سطح تخصصی از بحث را در خدمت ارائه‌ی روایتی کاملاً همه‌فهم قرار می‌دهند تا نشان دهند روایت‌های متعارف تاریخ بشر به چه ترتیب این تاریخ را از مهم‌ترین و ریشه‌ای‌ترین عنصر آن، یعنی خود بشر و آزادی‌های بنیادینش، تهی می‌کنند؛ آزادی‌هایی که، صرف‌نظر از سنت و چارچوب فرهنگی و زمانی‌ای که در آن به بیان درمی‌آیند، همگی بیانگر یک چیزند: حق انسان برای تعیین ماهیت زندگی خود، حقی که مبتنی بر سه آزادی بنیادین است: آزادی جابه‌جایی، آزادی نافرمانی و آزادی خلق یا دگرگون کردن مناسبات اجتماعی.

به اعتبار همین رویکرد انتقادی است که آن‌چه در این کتاب می‌خوانیم پیوسته به گوش‌مان تازه و غریب می‌آید: مگر قرار نبود پیشینیان‌مان در عصر یخ‌بندان بیش‌تر به میمون‌ها نزدیک باشند تا به انسان؟ مگر قرار نبود نظام‌های سیاسی‌شان ابتدایی و فاقد عناصر متکی بر انتخاب‌های آگاهانه باشند؟ مگر قرار نبود با ابداع کشاورزی و خلق مازادِ تولیدْ سلسله‌مراتب اجتماعی و دولت ناگزیر شوند؟ مگر قرار نبود اندیشمندانِ روشنگری فرانسه به «وحشیان نجیب» آزادی را بیاموزند و نه برعکس؟ مگر «نابرابری» از مقطع مشخصی در این تاریخ همچون داروی تلخ اما ناگزیر «پیشرفت» در برابر ما ظاهر نشده بود؟ مگر قرار نبود شکل‌های

برابری‌خواهانه‌ی زندگی منحصر به جوامع بدوی و غیرشهری باشد؟... روایت حاضر در این کتاب با به چالش کشیدن همه‌ی این «بدیهیات»، مملو از عناصر غیر منتظره و خلاف جریانی است که هر قدر هم با نقدهای اروپامحوری و پسااستعماری خو کرده باشید باز هم نکاتی تازه برای میخ‌کوب کردن‌تان ارائه می‌کند.

بنابراین می‌توان مدعی بود که اثر حاضر نوعی واسازی روایت‌های مشهور از تاریخ بشر محسوب می‌شود؛ واسازی‌ای که با برجسته کردن پیش‌فرض‌های غیرتاریخی و اثبات‌نشده‌ی این روایت‌ها و ناهم‌سازی درونی عناصر گوناگون‌شان، سویه‌های ایدئولوژیک این روایت‌ها را در جهت طبیعی جلوه دادن سلسله‌مراتب و نابرابری بر ما عیان می‌سازد. از رهگذر همین واسازی است که درمی‌یابیم به‌ویژه باید در پرسش‌های تاریخی خود بازبینی کنیم، چرا که همین پرسش‌ها هستند که تلویحاً پیش‌فرض‌های ما را درباره‌ی تاریخ شکل می‌دهند. بنابراین، وقتی می‌پرسیم «نابرابری از کدام مقطع در تاریخ بشر ظهور کرد؟» به صورت ضمنی این گزاره را نیز تصدیق کرده‌ایم که نابرابری از جایی به بعد در تاریخ ضروری بوده است. این پیش‌فرض، زمانی که با پیش‌فرض‌های فرگشت‌باور و نوعی ایدئولوژی «پیشرفت» ترکیب می‌شود، یکی از سخت‌جان‌ترین گزاره‌های ایدئولوژیک نوع «تاریخ بشر» را می‌سازد: اگر خواهان «پیشرفت» هستید، چاره‌ای ندارید جز آن‌که نابرابری را نیز در سطح‌های گوناگون بپذیرید.

اما از بُعدهای سلبی و انتقادی کتاب حاضر در خصوص روایت‌های رایج «تاریخ بشر» که بگذریم، در مجموع نویسندگان چه روایت ایجابی‌ای از تاریخ بشر دارند؟ به‌واقع، اگر قرار باشد تاریخ بشر را جدا از بُعدهای ایدئولوژیک آن قرائت کنیم، کتاب حاضر چه دست‌مایه‌هایی در اختیارمان می‌گذارد؟ مضمون بنیادین روایت ایجابی کتاب بسیار ساده است: بشر در طول تاریخ همواره آرایش اجتماعی خود را آگاهانه و با قصد و نیت برگزیده است؛ ممکن است نظریه‌ها و الگوهای تحلیلی ما برای واکاوی این انتخاب‌های آگاهانه چندان بسنده نباشند (از طرح‌واره‌های فرگشت‌باور گرفته تا شیوه‌ی تولید)، اما یک چیز مسلم است: در پس تمامی این

انتخاب‌ها سویه‌ای سیاسی نهفته است. انسان‌ها همواره کوشیده‌اند در آرایش اجتماعی خود آن‌چه را ماهیتاً «انسانی» تلقی می‌کرده‌اند متبلور سازند. این انتخاب و درک یک جامعه از چگونگی برساختن «جامعه‌ای انسانی» اغلب در تمایز یافتن با جامعه‌های اطراف شکل گرفته است، اما این انتخابی همواره آگاهانه و خودخواسته بوده است. عنصر بنیادینی که در تمامی روایت‌های رایجِ «تاریخ بشر» حذف می‌شود همین انتخاب آگاهانه‌ی آرایش اجتماعی و گوناگونی‌های آن بر محورهای متعدد است.

بنابراین می‌توان شالوده‌ی کتاب حاضر را چنین بیان کرد: مسئله آن نیست که از کدام مقطع به بعد دچار پدیده‌های اجتماعی شومی نظیر نابرابری و ساختارهای سلطه شده‌ایم، مهم‌تر این است که از کدام مقطع به بعد فراموش کرده‌ایم که می‌توانیم آرایش‌های اجتماعی بسیار متنوعی برگزینیم و آگاهانه در جهت تحقق آن‌ها تلاش کنیم.

دیوید گریبر، انسان‌شناس سرشناس امریکایی، یکی از تأثیرگذارترین متفکران در حوزه‌ی انسان‌شناسی اقتصادی محسوب می‌شود که همواره در کنار فعالیت دانشگاهی، در جنبش‌های اجتماعی (از جمله جنبش اشغال) نیز حضوری فعال داشته است. معروف‌ترین آثار او عبارت‌اند از بدهی: پنج‌هزار سال نخست (۲۰۱۱) و مشاغل مزخرف (۲۰۱۸). او میان سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۵ در مقام استادیار در دانشگاه ییل مشغول به تدریس بود که مسئولان دانشگاه از آن به بعد با تمدید قراردادش موافقت نکردند. گریبر در سال‌های بعد به انگلستان مهاجرت کرد و عمدتاً به صورت موقت به تدریس در دانشگاه‌ها و مؤسسه‌های گوناگون می‌پرداخت. کتاب حاضر بعد از ده سال تحقیق بی‌وقفه در سال ۲۰۲۱، یک سال پس از مرگ ناگهانی‌اش در سپتامبر ۲۰۲۰، منتشر شد.

دیوید ونگرو باستان‌شناس بریتانیایی و استاد باستان‌شناسی تطبیقی در مؤسسه‌ی باستان‌شناسی دانشگاه کالج لندن (یوسی‌ال) است. او تجربه‌ی حفاری در محوطه‌های باستانی گوناگونی از افریقا تا خاورمیانه را دارد و بخش عمده‌ی اطلاعات کتاب حاضر در این زمینه‌ها نتیجه‌ی همین تجربه‌های مستقیم است. آثار معروف دیگر او عبارت‌اند از چه چیزی

تمدن می‌سازد؟ (۲۰۱۰) و خاستگاه‌های هیولاها: تصویر و شناخت در نخستین عصر بازتولید مکانیکی (۲۰۱۴). او در مصاحبه‌های متعددی بیان کرده که کتاب حاضر نتیجه‌ی پروژه‌ی مشترکی بوده است که به همراه گریبر بیش از ده سال در ذهن پرورانده و گام‌به‌گام در هر مرحله به شکل فعلی و نهایی‌اش نزدیک‌تر شده است.

روند کار ترجمه‌ی پیشِ رو به این صورت بود که پس از اتمام هر فصل، دو مترجم دیگر آن را با دقت بازبینی و بررسی می‌کردند تا به لحاظ اصطلاحات و نام‌ها یک‌دست باشد. بنابراین، غیر از تفاوتی جزئی در لحن، که بخشی از آن در متن اصلی نیز دیده می‌شود، متن نهاییِ تک‌تک فصل‌ها حاصل کار هر سه نفر ماست و به همین دلیل از ذکر نام مترجم هر فصل خودداری کرده‌ایم.

می‌ماند نکته‌ی آخر که به‌نوعی امید ماست در پایان کار ترجمه؛ کوشش نویسندگان این بوده که نشان بدهند، خلاف آن‌چه اغلب می‌اندیشیم، دیدگاه ما پیرامون وضع فعلی و گذشته‌ی بشر بیش‌تر حاصل «افسانه»هایی است که پایه‌ای در شواهد تاریخی ندارند و لازم است حقایق و بصیرت‌هایی مهم پیرامون جوامع کنونی انسانی را پس از زدودن این افسانه‌ها درباره‌ی آن «وحشی»های احتمالاً «نجیب» دریابیم. امیدواریم کتاب حاضر گامی در این مسیر باشد.

توضیح آخر این‌که عبارات داخل [ ] و همه‌ی پانویس‌ها افزوده‌ی ماست و عبارات داخل { } در نقل‌قول‌ها افزوده‌ی نویسندگان.

تابستان ۱۴۰۱

پیش‌گفتار و تقدیم‌نامه

دیوید ونگرو

دیوید رالف گریبر در پنجاه و نُه‌سالگی در دوم سپتامبر ۲۰۲۰ درگذشت، درست سه هفته پس از اتمام نگارش این کتاب که بیش از ده سال از عمرمان صرف آن شده بود. کتاب در آغاز به عنوان مشغولیتی سوای وظایف دانشگاهی «جدی»ترمان آغاز شد؛ تجربه‌ای، چه‌بسا بازی‌ای، که در آن انسان‌شناس و باستان‌شناس می‌کوشند نوعی گفت‌وگوی کلان پیرامون تاریخ انسان را بازگو کنند که زمانی در حوزه‌های تحقیقاتی ما بسیار رایج بود، اما این‌بار با شواهد جدید. هیچ قاعده یا ضرب‌الاجلی در کار نبود. ما هر طور و هر زمان که دوست داشتیم می‌نوشتیم و این کار دم‌به‌دم بیش‌تر به عادتی روزانه بدل می‌شد. در آخرین سال‌های تکمیل کتاب، که پروژه شتاب می‌گرفت، نامعمول نبود که دو یا سه‌بار در روز صحبت کنیم. اغلب دیگر نمی‌دانستیم کدام‌یک از ما این ایده یا آن مجموعه‌ی تازه از مستندات و مثال‌ها را پیش کشیده است؛ همه‌ی آن‌ها از «بایگانی»ای سر درمی‌آورد که پس از چندی به حجمی در حد یک کتاب سرزد. حاصل کار نه ملغمه بلکه ترکیبی به‌تمام‌معناست. می‌توانستیم احساس کنیم که سبک نگارش و تفکرمان گام‌به‌گام در مسیری به هم نزدیک می‌شود که دست‌آخر به هیئت

جریانی واحد در می‌آید. وقتی دریافتیم که قصد نداریم پایان دهیم به سفر فکری‌ای که در پیش گرفته بودیم، و چه‌بسا بسیاری از مفاهیمی که در این کتاب گنجانده‌ایم مبسوط‌تر شوند و مثال‌های بیش‌تری برای‌شان یافت شود، بنا را بر این گذاشتیم که چند تکمله بنویسیم، دست‌کم سه‌تا. اما پیش از هر چیز کتاب لاجرم می‌بایست جایی پایان می‌یافت، بنابراین در ساعت ۹:۱۸ شب ششم اوت، دیوید گریبر با آن ذوق توییتری همیشگی‌اش اعلام کرد (کمابیش از جیم موریسون نقلی آورد) که کار به پایان رسیده: «مغزم با حیرتی کرخت از کار افتاده است.»[۱] باید درست همان جایی که شروع کرده بودیم تمام می‌کردیم؛ در گفت‌وگو. با پیش‌نویس‌هایی که مدام پس از خواندن بین‌مان ردوبدل می‌شد، منابعی یکسان را در اختیار هم می‌گذاشتیم و درباره‌شان بحث می‌کردیم، اغلب تا نیمه‌های شب. دیوید بسیار فراتر از یک انسان‌شناس بود. کنشگر و روشنفکر حوزه‌ی عمومی با شهرتی جهانی که می‌کوشید ایده‌هایش درباره‌ی عدالت اجتماعی و رهایی را زندگی کند، به سرکوب‌شدگان امید و به بسیارانی دیگر الهام ببخشد تا چنین کنند. این کتاب به خاطره‌ی عزیز دیوید گریبر (۱۹۶۱ـ ۲۰۲۰) و، چنان که می‌خواست، به خاطره‌ی پدر و مادرش روث روبینشتاین گریبر (۱۹۱۷ـ ۲۰۰۶) و کنت گریبر (۱۹۱۴ـ ۱۹۹۶) تقدیم می‌شود. آرامش ابدی ارزانی‌شان باد!

۱. برگرفته از سطری از ترانه‌ی سول کیچنِ گروه دِ دورز: «مغزت انگار از شگفتیِ کرختی کبود شده است.»

سپاس‌گزاری‌ها

پیشامدهای ناگوار من (دیوید ونگرو) را وادار کرد تا این سپاس‌گزاری‌ها را در غیاب دیوید گریبر بنویسم. همسرش، نیکا، یادگار اوست. درگذشت دیوید موجب غمی بی‌اندازه شد و افرادی را از سراسر قاره‌ها، طبقات اجتماعی و مرزهای ایدئولوژیک گرد هم آورد. ده سال نوشتن و اندیشیدن در کنار یکدیگر زمانی دراز است و لازم نیست حدس بزنم که در این بافتار خاص دوست داشت از چه کسانی قدردانی کند. هم‌سفرانش در گذرگاه‌های منتهی به این کتاب از پیش می‌دانند که چه کسانی هستند و او چه ارزش گزافی برای حمایت، پشتیبانی و توصیه‌های‌شان قایل بود. اما یک نکته را یقین دارم: این کتاب به سرانجام نمی‌رسید — یا دست‌کم نه به‌هیچ‌روی در شکل فعلی‌اش — بدون الهام‌بخشی و انرژی ملیسا فلشمن، مشاور خردمند ما به معنای واقعی کلمه در هر زمان و بر سر هر چیز. اریک چینسکی از فارر، اشتراوس و ژیرو و توماس پن از پنگوئنِ بریتانیا تحریریه‌ای بی‌نظیر و شرکای فکری راستینی برای‌مان بودند. سپاس صمیمانه از دبی بوکچین، الپا شا، ارهارد شوتپلز و آندرئا لوکا زیمرمان به خاطر حضور و مداخلات مهربانانه‌شان در اندیشه‌مان در خلال سال‌های

متمادی. برای راهنمایی‌های سخاوتمندانه و عالمانه پیرامون سویه‌های گوناگون کتاب، تشکر می‌کنم از مانوئل آرویو کالین، الیزابت باسکدانو، ورا بیتسون، استیون برکیست، نوریت برد دیوید، موریس بلوک، دیوید کاربایـو، کوان ادینبورو، دورین فولر، بیسـرکا گایدارسـکا، کالین گری‌یر، توماس گریسافی، کریس هان، وندی جیمز، مگان لاز، پاتریشیا مک‌انانی، باربارا الیس مان، سایمون مارتین، ینس نوتروف، خوزه ر. اولیور، مایک پارکر پی‌یرسون، تیموتی پاکتات، متیو پوپ، کرن ردنر، ناتاشا رینولدز، مارشال سالینز، جیمز سی. اسکات، استیون شنان و میشل ولستون‌کرافت.

شماری از بحث‌های کتاب حاضر نخستین‌بار به صورت سخنرانی و در نشریات پژوهشی منتشر شده‌اند؛ نسخه‌ی اولیه‌ی فصل دوم به زبان فرانسوی منتشر شده:

"La sagesse de Kandiaronk: la critique indigène, le mythe du progrès et la naissance de la Gauche" (*La Revue du MAUSS*).

بخش‌هایی از فصل‌های زیر نخستین‌بار در نشریات زیر منتشر شده‌اند:

فصل سوم:

"Farewell to the childhood of man: ritual, seasonality, and the origins of inequality" (The 2014 Henry Myers Lecture, *Journal of the Royal Anthropological Institute*);

فصل چهارم:

"Many seasons ago: slavery and its rejection among foragers on the Pacific Coast of North America" (*American Anthropologist*);

و فصل هشتم:

"Cities before the state in early Eurasia" (The 2015 Jack Goody Lecture, *Max Planck Institute for Social Anthropology*).

متشکرم از نهادهای آکادمیک و گروه‌های پژوهشی گوناگونی که از صحبت و بحث پیرامون موضوعات مرتبط با این کتاب اسـتقبال کردند، به‌ویژه از انزو روسی و فیلیپه دسکولا برای دیدارهای به‌یادماندنی در دانشگاه آمسـتردام و کولژ دو فرانس. جیمز تامسـون (سردبیر پیشین یوروزین)

نخست کمک کرد تا با مقاله‌ی «چگونه سیر تاریخ بشر را عوض کنیم (دست‌کم آن بخش‌هایی را که رخ داده)» ایده‌های‌مان را به گوش شماری گسترده‌تر برسانیم، آن هم زمانی که سایر نشریات از انتشار آن ابا داشتند؛ همچنین متشکرم از مترجمان بسیاری که از آن پس بر شمار مخاطبان آن افزوده‌اند؛ و از کلی بوردیک از لِپهم کوارترلی به دلیل خواستن یادداشت‌مان برای ویژه‌نامه‌ای با موضوع دموکراسی، که برخی ایده‌های فصل نُهم کتاب حاضر در آن طرح شده است.

از همان آغاز دیوید و من کار بر روی این کتاب را در تدریس‌مان گنجاندیم، او در گروه انسان‌شناسی مدرسه‌ی اقتصاد لندن و من در مؤسسه‌ی باستان‌شناسیِ کالج دانشگاهی لندن، بنابراین از طرف هر دوی‌مان لازم می‌دانم از دانشجویان‌مان در دست‌کم ده سال گذشته برای بسیاری رِیزبینی‌ها و تأملات تشکر کنم. مارتین، جودی، ابیگیل و جک ونگرو در هر گام این راه کنارم بودند. آخرین و عمیق‌ترین سپاسم نثار اوا دومارادزکا است برای تندترین انتقادات و سخاوتمندانه‌ترین حمایتی که شریک زندگی می‌تواند در آرزویش باشد؛ تو به زندگی من ملحق شدی، درست همانند دیوید و این کتاب: «باران ناگهان از دل آسمان سرازیر می‌شود و بر دیوارهای برهنه‌ی خورشید می‌کوبد... ببار، ببار بر زمین تشنه!»[1]

۱. سطرهایی از نمایش‌نامه‌ی پسر با یک گاری اثر کریستوفر فرای (۲۰۰۵-۱۹۰۷)، شاعر و نمایش‌نامه‌نویس بریتانیایی.

۱

وداع با کودکی انسان

یا چرا این کتاب درباره‌ی خاستگاه‌های نابرابری نیست

این حس‌وحال کاری می‌کند که همه‌جا به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فلسفی احساس شود ما در شرایطی زندگی می‌کنیم که یونانی‌ها آن را کایروس ــ زمان درست ــ برای «مسخ خدایان» یعنی مسخ اصول و نمادهای بنیادی می‌خواندند.

ک. گ. یونگ، ضمیر پنهان (۱۹۵۸)

بخش اعظم تاریخ بشر یکسره از دسترس ما خارج شده است. نوع ما، هومو ساپینس، دست‌کم دویست‌هزار سال زیسته، اما از رویدادهای بخش عمده‌ی آن دوران تقریباً هیچ نمی‌دانیم. برای مثال، در شمال اسپانیا، در غار آلتامیرا، نقاشی‌ها و حکاکی‌هایی در خلال دوره‌ای دست‌کم ده‌هزارساله، یعنی از حدود بیست و پنج‌هزار تا پانزده‌هزار سال پیش از میلاد، خلق شده‌اند. احتمالاً رویدادهای چشم‌گیر بسیاری در این دوره رخ داده است. ما هیچ راهی نداریم که از چندوچون اغلب آن‌ها باخبر شویم.

این بی‌خبری پیامد چندانی برای اغلب مردم ندارد، چرا که بیش‌ترشان به‌ندرت درباره‌ی گستره‌ی وسیع تاریخ انسان می‌اندیشند. دلیل چندانی هم ندارند که فکر کنند. اگر هم این مسئله به ذهن کسی خطور کند، معمولاً وقتی است که فکر می‌کند چرا جهان چنین کثافت‌کده‌ای است و آدم‌ها در اغلب موارد با هم این‌قدر بد تا می‌کنند ــ یعنی فکر کردن به دلایل جنگ، حرص‌وطمع، استثمار و بی‌اعتنایی حساب‌شده به رنج دیگران. ما همیشه این‌طور بوده‌ایم، یا در مقطعی گند زده‌ایم به همه‌چیز؟

این بحثی اساساً الاهیاتی است. پرسش بنیادی این است: انسان‌ها ذاتاً خوب‌اند یا بد؟ اما اگر درباره‌اش فکر کنید، پرسشی که با این واژه‌ها طرح شد معنای چندانی ندارد. «خیر» و «شر» مفاهیمی یکسره انسانی‌اند. ممکن نیست ببینید کسی دارد استدلال می‌کند که ماهی یا درخت خوب یا بد است، چون «خیر» و «شر» مفاهیمی‌اند که انسان‌ها ساخته‌اند تا خود را با دیگران مقایسه کنند. بنابراین، استدلال در این‌باره که انسان‌ها در عمق جان‌شان خوب‌اند یا بد همان‌قدر عقلانی است که داد سخن دردهیم که انسان‌ها در اساس خود چاق‌اند یا لاغر.

به‌هرحال، در آن مواردی هم که آدمیزاد به درس‌های پیشاتاریخ فکر می‌کند، تقریباً در تمام موارد سراغ این قبیل پرسش‌ها می‌رود. همه با پاسخ مسیحی‌ها آشناییم: انسان زمانی در وضعیت بی‌گناهی زندگی می‌کرد، اما گناه نخستین او را آلود. می‌خواستیم خداگونه باشیم و به خاطرش مجازات شدیم؛ حالا در وضعیت هبوط زندگی می‌کنیم و به رستگاری در آینده امید بسته‌ایم. این روزها روایت مردم‌پسندِ این داستان معمولاً نوعی نسخه‌ی به‌روزشده‌ی گفتاری در خاستگاه و بنیاد نابرابری میان انسان‌ها (۱۷۵۴) اثر ژان‌ژاک روسو است. داستان این‌گونه پیش می‌رود که روزی روزگاری شکارچی ـ گردآورنده بودیم و در دسته‌هایی کوچک در وضعیت دیرپای بی‌گناهیِ کودک‌وار روزگار می‌گذراندیم. این گروه‌ها برابری‌خواه بودند؛ دقیقاً به همین دلیل که بسیار کوچک بودند. پس از «انقلاب کشاورزی» و البته پیدایش شهرها، «تمدن» و «دولت» سر برآورد و این وضعیت شاد و خرم به پایان رسید، و این یعنی از آن پس از یک سو آثار مکتوب، علم و فلسفه داشتیم، و از سوی دیگر هر چیز بدی در زندگی انسان که فکرش را بکنید؛ پدرسالاری، ارتش‌های دائمی، اعدام‌های دسته‌جمعی و یک مشت بوروکراتِ خرمگس معرکه که انتظار دارند کل عمرمان را صرف پُر کردن فرم‌های‌شان کنیم.

البته این چیزی نیست جز ساده‌سازی خیلی خام، اما واقعاً داستانی بنیادی به نظر می‌آید که هر زمان کسی، از روان‌شناسان صنعتی گرفته تا نظریه‌پردازان انقلابی، می‌خواهد چیزی بگوید نظیر «اما بدون شک انسان‌ها بخش اعظم تاریخ تکامل‌شان را در گروه‌های ده یا دوازده‌نفره

زندگی می‌کردند»، یا «کشاورزی چه‌بسا بدترین اشتباه انسان بود»، به سراغ آن می‌رود. و در ادامه خواهیم دید که بسیاری از نویسنده‌های مردم‌پسند آشکارا همین بحث را پیش می‌برند. مسئله این است که اگر کسی در پی بدیلی برای این نگاه کمابیش یأس‌آور به تاریخ باشد، فوراً پی می‌برد که یگانه گزینه‌ی دیگرِ روی میز از آن هم بدتر است: اگر روسو را نخواهی باید توماس هابز را دریابی.

لویاتانِ (۱۶۵۱) هابز از بسیاری جهات متنی بنیادی در نظریه‌ی سیاسی مدرن است. در لویاتان آمده است که انسان‌ها موجوداتی‌اند چنان خودخواه که زندگی‌شان در وضعیت ابتداییِ طبیعی هیچ بویی از بی‌گناهی نبرده بود؛ در عوض، شکی نیست که زندگی در وضعیت طبیعی «در انزوا، پست، رذیلانه، ددخویانه و کوتاه» بوده است ــ پیش از هر چیز، وضعیت جنگ دائمی که در آن همه با همه در نبردند. بنا به استدلال هابزی، اگر هم اندک پیشرفتی از این وضع آکنده از جهل حاصل شده، تا حد زیادی دقیقاً ناشی از همان سازوکارهای سرکوبگرانه‌ای بوده که روسو از بابت‌شان می‌نالد: حکومت‌ها، دادگاه‌ها، بوروکراسی و پلیس. این دیدگاه مدت‌های مدیدی است رواج دارد. حتماً دلیلی در کار است که، در زبان انگلیسی، واژه‌های politics، polite [= بانزاکت، فرهیخته] و police طنینی یکسان دارند ــ همگی برگرفته از واژه‌ی یونانی polis، به معنای شهر، هستند؛ معادل لاتین آن civitas است که واژه‌های civility [= ادب، تربیت، فرهنگ]، civic [= مدنی، شهروندی] و درک مشخص مدرن از civilization [= تمدن] برگرفته از آن است.

براساس این دیدگاه، جوامع انسانی مبتنی‌اند بر سرکوب جمعی غرایز بنیادی‌مان، که تازه وقتی انسان‌ها در شماری بالاتر در مکانی واحد زندگی می‌کنند ضروری‌تر هم می‌شود. به این ترتیب هابزی‌های روزگارمان می‌گویند که بله، ما انسان‌ها بخش اعظم تاریخ تکامل‌مان را در دسته‌های کوچک زندگی کرده‌ایم و این گروه‌ها عمدتاً به این خاطر می‌توانستند روزگار بگذرانند که نفعی مشترک در بقای زادورودشان (به قول زیست‌شناسان، «سرمایه‌گذاری والدانه‌شان») داشتند. اما حتی گروه‌هایی از این‌دست هم به هیچ معنایی مبتنی بر برابری نبودند. در روایت آن‌ها

همیشه پای «مرد آلفا» در میان بوده و سلسله‌مراتب و سلطه و منفعت‌طلبی خودخواهانه همیشه بنیان جامعه‌ی انسانی بوده است. درست به همین دلیل است که همه یاد گرفته‌ایم بهتر است منافع بلندمدت‌مان را بر غرایز کوتاه‌مدت‌مان اولویت ببخشیم؛ یا به بیان بهتر، قوانینی بیافرینیم که وادارمان کند بدترین سائق‌های‌مان را به حوزه‌هایی نظیر اقتصاد محدود کنیم که فایده‌ی اجتماعی دارند و در هر جای دیگری با برقراری ممنوعیت جلوشان را بگیریم.

خواننده احتمالاً تابه‌حال از لحن‌مان فهمیده که چندان دوست نداریم از میان این دو گزینه یکی را انتخاب کنیم. دلیل مخالفت‌های‌مان را می‌توان در سه دسته‌ی گسترده طبقه‌بندی کرد. درباره‌ی شرح‌های سیر عمومی تاریخ انسان می‌توان گفت که آن‌ها:

۱. رُک‌وراست درست نیستند؛
۲. پیامدهای سیاسی هولناکی دارند؛
۳. بی‌جهت از گذشته تصویری ملال‌آور به دست می‌دهند.

کتاب پیشِ رو تلاشی است برای آن‌که داستانی دیگر، مفیدتر و جذاب‌تر بگوییم؛ داستانی که درعین‌حال آموزه‌های پژوهش‌های چند دهه‌ی گذشته را در نظر می‌گیرد. مسئله بر سر گردآوری شواهدی است که در باستان‌شناسی، انسان‌شناسی و دانش‌رشته‌های خویشاوندشان انباشته شده‌اند؛ شواهدی که شرحی یکسره تازه از چندوچون تحول جوامع انسانی در حدود بیش از سی‌هزار سال گذشته به دست می‌دهند. تقریباً تمام این پژوهش‌ها با آن داستان آشنا ناسازگارند، اما در بیش‌تر موارد چشم‌گیرترین اکتشافات در حصار آثار متخصصان باقی مانده‌اند یا باید با خواندنِ میان سطور آثار علمی بیرون کشیده شوند.

اگر بخواهیم فقط شمه‌ای از میزان تفاوت این تصویر تازه بدهیم: اکنون روشن است که جوامع انسانی، پیش از ظهور کشاورزی، محصور در دسته‌های کوچک و برابری‌خواه نبودند. برعکس، جهان شکارچی ـ گردآورنده‌ها در زمانه‌ی پیش از عصر کشاورزی جهانِ تجربه‌های اجتماعی متهورانه بود، همانند کارناوالی از شکل‌های سیاسی، بسیار

بیش‌تر از آن‌چه انتزاعات ملال‌آور نظریه‌ی فرگشت حکایت می‌کند. به همین ترتیب کشاورزی نه به معنای آغاز مالکیت خصوصی بود و نه گامی برگشت‌ناپذیر به سوی نابرابری. در واقعیت، بسیاری از نخستین اجتماعات زراعی نسبتاً رها از رده و سلسله‌مراتب بودند. نه‌فقط تفاوت‌های طبقاتی در حکم وحی مُنزل نبود، بلکه شمار حیرت‌آوری از نخستین شهرهای جهان رویه‌هایی یکسره برابری‌خواهانه داشتند و در آن‌ها هیچ نیازی به حاکمان مقتدر، سیاست‌مدار ـ جنگجویان جاه‌طلب یا حتی رؤسای ارباب‌منش احساس نمی‌شد.

اطلاعاتِ مربوط به این موضوعات در چهار گوشه‌ی زمین پراکنده‌اند. در نتیجه، پژوهشگران سراسر جهان می‌توانند یافته‌های قوم‌نگارانه و تاریخی را نیز در پرتویی تازه ارزیابی کنند. اکنون قطعاتی در دست داریم که به کمک‌شان می‌توان تاریخ جهانی یکسره متفاوت خلق کرد ــ اما این قطعات تاکنون جز برای معدودی متخصص ممتاز در دسترس نبوده‌اند (حتی این متخصصان هم معمولاً با اکراه از آن قطعه‌ی کوچک جورچین‌شان چشم برمی‌دارند تا یادداشت‌های‌شان را با دیگرانی بیرون از دایره‌ی زیرشاخه‌های معین‌شان مقایسه کنند). هدف ما این است که گام اول را در کنار هم گذاشتن قطعات این جورچین برداریم، هر چند کاملاً آگاه‌ایم که هیچ‌کس تاکنون کل قطعات را در اختیار نداشته است. این کاری است چنان عظیم و چنان مهم که سال‌ها پژوهش و بحث می‌برد تا حتی گام اول برداشته شود در درک دلالت‌های واقعیِ تصویری که قصد ارائه‌اش را داریم. اما ضروری است که این فرایند را شروع کنیم. در همین آغاز کار روشن خواهد شد که آن «تصویر بزرگِ» رایجِ تاریخ ــ که پیروانِ امروزی هابز و روسو در ساختنش شریک‌اند ــ تقریباً هیچ ربطی به واقعیت‌ها ندارد. اما برای سر درآوردن از اطلاعات تازه‌ای که اکنون پیشِ رو داریم، نباید فقط به گردآوری و غربالگری حجم عظیمی از داده‌ها بسنده کنیم. چرخش مفهومی نیز لازم است.

پیاده‌سازی این چرخش به معنای ردگیری گام‌هایی ابتدایی است که به درک امروزمان از فرگشت اجتماعی انجامیده است: این تصور که جوامع انسانی توانستند براساس مراحل توسعه نظم‌وترتیب یابند که

هر کدام‌شان فناوری‌های منحصربه‌فرد و شکل‌های سازمان‌دهی خودشان را داشـتند (شـکارچی ـ گردآورنده‌ها، کشاورزان، جوامع شـهری ـ صنعتی و غیـره). خواهیـم دید که این انگاره‌ها در واکنش محافظه‌کارانه به نقدهای واردشده بر تمدن غربی ریشه دارند که از نخستین دهه‌های سده‌ی هجدهم مطرح شدند. بااین‌حال، خاستگاه‌های این نقدها نه به فیلسوفان روشنگری (گرچه اغلب در ابتدا بر آن صحه می‌گذاشـتند و از آن الگو می‌گرفتند) بلکه به مفسـران و ناظرانی بومی بازمی‌گشـت که درباره‌ی جامعه‌ی اروپایی صحبت می‌کردند؛ کسانی نظیر کاندیارونک، سیاست‌مدار بومی امریکایی (از مردم هیرون ـ وندات[1])، که در فصل بعدی درباره‌اش بسیار بیش‌تر خواهیم آموخت.

پرداختن دوباره به آن‌چه «نقد بومی»[2] خواهیم خواند به معنای جدی گرفتن نقشـی اسـت در اندیشـه‌ی اجتماعی که خاسـتگاهش به بیرون از مجموعه‌آثار اروپایی بازمی‌گردد، به‌ویژه به آن مردمان بومی‌ای که فیلسوفان غربی معمولاً نقش فرشـتگان یا شـیاطین تاریخ را به آنان بخشیده‌اند. هر دو نقـش امـکان هرگونه تبادل افکار یا حتی گفت‌وگویی را از میان می‌برد: بحث با کسـی که شـیطان‌خو قلمداد می‌شـود همان‌قدر دشـوار است که بحـث بـا آن که بـه عرش اعلا برده می‌شـود، چرا که تک‌تک اندیشـه‌ها و گفتارشان احتمالاً چرند یا دُروگوهر جلوه می‌کند. اغلب افرادی که در این کتاب درباره‌شـان صحبت می‌کنیم مدت‌هاسـت مُرده‌اند. دیگر هیچ‌گونه گفت‌وگویـی بـا آن‌هـا ممکن نیسـت. بااین‌حال مصممیم پیشـاتاریخی بنویسـیم متشـکل از مردمانـی کـه وقتـی هنـوز زنـده بودند می‌شـد پای حرف‌شان نشست؛ کسانی که فقط در مقام انسان کامل، عامی، عروسک خیمه‌شب‌بازی یا بازیچه‌ی نوعی قانون محتوم تاریخ نفس نمی‌کشیدند.

بی‌شـک گرایش‌هایـی در تاریـخ وجود دارد. برخی‌شـان قدرتمندند؛ جریان‌هایی که شـنا کردن خلاف جهت‌شـان بسیار دشـوار است (گرچه همواره کسانی توانسته‌اند چنین کنند). اما یگانه «مجموعه‌قوانین» همانی

---

۱. از مردمان ایروکویی‌زبان ساکن در کرانه‌ی شمالی دریاچه‌ی انتاریو در کانادای امروزی.

2. indigenous critique

است که خودمان وضع می‌کنیم. این نکته ما را به دومین دلیل مخالفت‌مان می‌کشاند.

چرا روایت‌های هابزی و روسویی از تاریخ انسان پیامدهای سیاسی هولناکی دارند

پیامدهای سیاسی مدل هابزی چندان به طول‌وتفصیل نیاز ندارد. فرض بنیادی نظام اقتصادی ما این است که انسان‌ها در اساسِ خود تا اندازه‌ای نابکار و خودخواه به شمار می‌آیند و تصمیمات‌شان را براساس محاسباتی بدبینانه و خودپرستانه می‌گیرند، نه با تکیه بر نوع‌دوستی یا هم‌یاری؛ در این صورت، نهایت چیزی که می‌توانیم طلب کنیم مهارهای درونی و بیرونی عالمانه‌تری است که بتوانند کشش‌های از قرار معلوم ذاتی‌مان به انباشت و جاه‌طلبی را در بند کنند. داستان روسو درباره‌ی چگونگی فروافتادن انسان از وضعیت بی‌گناهی برابری‌خواهانه به ورطه‌ی نابرابری خوش‌بینانه‌تر به نظر می‌رسد (دست‌کم در این داستان از جای بهتری سقوط کرده‌ایم)، اما امروزه معمولاً به این کار می‌آید که به وسیله‌اش قانع‌مان کنند هر چند نظام حاکم بر ما ناعادلانه است، واقع‌نگرانه‌ترین هدفی که می‌توانیم در نظر بگیریم این است که دستی به سروگوشش بکشیم. در این زمینه خودِ واژه‌ی «نابرابری» هم بسیار گویاست.

از زمان بحران مالی ۲۰۰۸ و آشفتگی‌های پیامدش، مسئله‌ی نابرابری و در کنارش تاریخ درازدامن نابرابری موضوع اصلی بحث‌ها شده است. نوعی اجماع میان روشنفکران و حتی تا اندازه‌ای میان نخبگان سیاسی پدید آمده مبنی بر این‌که سطح نابرابری عنان‌گسیخته است و اغلبِ معضلات جهانی به نحوی نتیجه‌ی این شکافِ هر لحظه رو به گسترش میان داراها و ندارهاست. صرف اشاره به این موضوع هم برای ساختارهای قدرت جهانی دردسرزاست؛ گرچه درعین‌حال موضوع را در چارچوبی قرار می‌دهد که به منتفعان از آن ساختارها همچنان می‌تواند دست‌آخر قوت‌قلب بدهد، چون حاکی از آن است که هرگز راه‌حلی معنادار برای این معضل ممکن نخواهد بود.

به‌هرحال فرض کنید این معضل را به گونه‌ای دیگر طرح می‌کردیم، آن‌گونه که چه‌بسا در پنجاه یا صد سال پیش مطرح می‌شد: در حکم تمرکز سرمایه، انحصار چندگانه یا قدرت طبقاتی. در مقایسه با هر کدام از این‌ها، چنین به نظر می‌آید که واژه‌ای نظیر «نابرابری» ابداع شده تا دست‌مایه‌ی اقدامات نصفه‌نیمه و وسط‌بازی باشد. ممکن است سرنگونی سرمایه‌داری یا زوال قدرت دولت را تصور کنیم، اما روشن نیست که از میان بردن نابرابری چه معنایی دارد. (کدام نوع نابرابری؟ ثروت؟ فرصت؟ انسان‌ها باید دقیقاً تا چه حد برابر باشند که بتوانیم بگوییم «نابرابری را از میان برده‌ایم»؟) به کار بردن واژه‌ی نابرابری روشی برای طرح معضلات اجتماعی است کاملاً درخور عصرِ اصلاح‌طلبانِ تکنوکرات که از همان ابتدا پذیرفته‌اند که به‌هیچ‌وجه چشم‌اندازی واقعی برای دگرگونی اجتماعی وجود ندارد.

بحث پیرامون نابرابری به افراد مجال می‌دهد که با اعداد بازی کنند، درباره‌ی ضریب جینی و آستانه‌ی اختلال، نظام‌های مالیاتیِ بازتعدیلگر یا سازوکارهای رفاه اجتماعی حرافی کنند و حتی با آماری که نشان می‌دهد اوضاع چه‌قدر خراب شده ملت را شگفت‌زده کنند (باورت می‌شود؟ یک درصد جمعیت جهان صاحب ۴۴ درصد ثروت جهان‌اند!) اما، از سوی دیگر، اجازه می‌دهد همه‌ی این کارها را بکنند بدون اشاره به هیچ‌کدام از عواملِ پیرامون این قبیل سازمندی‌های اجتماعی نابرابر که افراد با آن‌ها مشکل دارند: برای مثال، این‌که بعضی‌ها می‌توانند ثروت‌شان را به قدرتی بدل کنند که بر دیگران اعمال می‌شود؛ دیگرانی که دست‌آخر می‌شنوند نیازهای‌شان بی‌اهمیت است و زندگی‌های‌شان هیچ ارزشی ندارد. آخرش هم قرار است تأثیر اجتناب‌ناپذیر نابرابری را باور کنیم: نابرابری نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر زندگی در جامعه‌ای است بزرگ، پیچیده، شهری و بهره‌مند از فناوری پیشرفته. نابرابری چه‌بسا همیشه پیش چشم‌مان خواهد بود، مسئله فقط بر سر میزانش است.

امروزه تا دل‌تان بخواهد می‌توان درباره‌ی نابرابری فکر کرد. از سال ۲۰۱۱، «نابرابری جهانی» معمولاً یکی از موضوعات اصلی بحث در مجمع اقتصاد جهانی در داووس بوده است. تا چشم کار می‌کند شاخص‌های

نابرابری، مؤسساتی برای بررسی نابرابری و جریان‌هایی بی‌امان از مقالات و کتاب‌ها می‌بینیم که می‌کوشند ماجرای این مشغولیت فعلی به توزیع ثروت را به عصر حجر هم بکشانند. حتی تلاش‌هایی شده که سطح درآمدها و ضریب جینی برای شکارچیان ماموت در عصر پارینه‌سنگی را هم حساب کنند (و کاشف به عمل آمده که هر دو بسیار پایین بوده‌اند).(۱) تقریباً به این می‌ماند که به فرمول‌های ریاضی نیازمندیم تا این عبارتِ پیش‌تر محبوب در روزگار روسو را توجیه کنیم که می‌گوید در این جوامع، «همه برابر بودند، چون همه به یک اندازه در فقر زندگی می‌کردند.»

نتیجه‌ی نهایی همه‌ی این داستان‌ها درباره‌ی وضعیت اولیه‌ی بی‌گناهی و برابری، مانند استفاده از خودِ واژه‌ی «نابرابری»، این است که کاری کنیم بدبینی حسرت‌بار به وضعیت انسان برآمده از عقل سلیم به نظر برسد: محصول طبیعیِ نگاه کردن به خودمان از دریچه‌ی گسترده‌ی تاریخ. بله، زندگی در جامعه‌ای به‌راستی برابری‌خواه چه‌بسا مقدور باشد اگر پیگمه[1] یا از بوشمن‌های کالاهاری باشید. اما اگر بخواهید امروزه جامعه‌ای با برابری راستین داشته باشید، دیر یا زود باید راهی پیدا کنید که به عقب برگردید و بار دیگر دسته‌های کوچکی از خوراکجوها تشکیل بدهید که هیچ داراییِ شخصی قابل‌اعتنایی ندارند. از آن‌جا که خوراکجوها به سرزمینی بسیار گسترده نیاز دارند تا به دنبال خوراک بگردند، لازم است جمعیت جهان چیزی نزدیک به ۹۹٫۹ درصد کاهش بیابد. در غیر این صورت، دست‌بالا می‌توانیم خواهان تعدیل اندازه‌ی چکمه‌ای باشیم که قرار است تا ابد بر صورت‌مان کوبیده شود؛ یا شاید سوراخ‌موشی کمی بزرگ‌تر دست‌وپا کنیم تا بعضی‌های‌مان بتوانند موقتاً از دست این چکمه فرار کنند.

اولین گام به سوی ارائه‌ی تصویری دقیق‌تر و البته مفیدتر از تاریخ جهان شاید این باشد که یک‌بار برای همیشه باغ بهشت را کنار بگذاریم و از شر این تصور خلاص بشویم که صدها هزار سال تک‌تک انسان‌های روی زمین در یک سامان اجتماعی گل‌وبلبل مشترک بودند. شاید عجیب باشد،

۱. قوم شکارچی ـ گردآورنده‌ی ساکن در حوضه‌ی رود کنگو.

ولـی ایـن حرف را اغلب ارتجاعی می‌دانند. «پس می‌گویی تابه‌حال هیچ خبری از برابری نبوده؟ حرفت این است که برابری ممکن نیست؟» به نظر می‌رسد که این مخالفت‌ها هم زیان‌آورند و هم رُک‌وراست غیرواقع‌گرا.

پیش از هر چیز یاوه است که تصویر کنیم مثلاً در حدود ده‌هزار سالی (شـاید برخـی بگویند مثلاً بیسـت‌هزار سـالی) که در خـلال آن آدم‌ها بر دیواره‌های آلتامیرا نقاشـی می‌کردند، هیچ‌کسـی ــ نه‌فقط در آلتامیرا بلکه در هر جای دیگری از جهان ــ شکل‌های دیگر سامان اجتماعی را تجربه نمی‌کرد. چه‌قدر چنین چیزی ممکن بود؟ دوم، آیا نفس توانایی تجربه‌ی شکل‌های دیگر سامان اجتماعی بخشی بنیادی از انسان بودن نیست؟ به بیان دیگر، زندگی در مقام موجوداتی با توانایی خودآفرینی و حتی آزادی؟ در ادامه خواهیم دید که مسئله‌ی غایی تاریخ بشر نه بر سر دسترسی برابر به منابع (زمین، کالری، وسایل تولید)، که بدون شک بسیار مهم‌اند، بلکه بر سر توانایی برابر برای ادای سهم در تصمیم‌ها پیرامون چندوچون زندگی در کنار یکدیگر است. البته به کرسی نشاندن این توانایی حاکی از آن است که در وهله‌ی اول چیزی معنی‌دار در کار باشد که درباره‌اش تصمیم بگیریم.

بسـیاری می‌گوینـد اگر آینـده‌ی نوع ما به توانایی‌مـان در خلق چیزی متفـاوت بسـتگی دارد (مثـلاً نظامی که ثـروت در آن بی‌قیدوبند به قدرت مبدل نشـود، یا برخی افراد نشـنوند که نیازهای‌شان محلی از اعراب ندارد یا زندگی‌های‌شـان فاقد اهمیت ذاتی اسـت)، در این صورت آن‌چه نهایتاً اهمیـت دارد ایـن اسـت که آیا می‌توانیم آزادی‌هایـی را بازیابیم که ما را در گام نخست به انسان مبدل می‌کند. مدت‌ها پیش در ۱۹۳۶، وی. گوردون چایلـدِ تاریخ‌نـگار کتابی نوشـت به نام انسـان خـود را می‌سـازد. از زبان جنسیت‌نگرش که بگذریم[۱]، این همان حال‌وهوایی است که می‌خواهیم زنـده کنیـم. ما محصولاتِ خودآفرینی جمعی هسـتیم. چه می‌شـود اگر چنین رویکردی به تاریخ بشر داشته باشیم؟ چه می‌شود اگر انسان‌ها را از همان آغاز به چشم مخلوقاتی بنگریم که لایق آن هستند، یعنی موجوداتی خلاق، هوشمند و بانشاط؟ چه می‌شود اگر به جای آن‌که داستانی بگوییم

۱. اشاره‌ی نویسندگان به این است که گوردون چایلد برای اشاره به انسـان از کلمه‌ی Man استفاده می‌کند.

در این‌باره که چه‌طور نوعِ ما از وضعیت خوش‌وخرمِ برابری سقوط کرد، بپرسیم که چه‌طور در دام این قیدوبندهای مفهومیِ سفت‌وسخت افتادیم که دیگر حتی امکان ابداع دوباره‌ی خودمان در مخیله‌مان هم نمی‌گنجد؟

چند مثال کوتاه از این‌که چرا بخش اعظم درک رایج از این دوران طولانی تاریخ بشر اشتباه است (یا بازگشت جاودان ژان‌ژاک روسو)

وقتی نوشتن این کتاب را شروع کردیم، هدف‌مان یافتن پاسخ‌هایی به پرسش‌های پیرامون خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی بود. کمی که گذشت فهمیدیم این رویکردِ چندان خوبی نیست. طرح تاریخ بشر به این ترتیب ــ که ضرورتاً به معنای پذیرش این موضوع بود که انسان روزگاری در وضعیتی خوش‌وخرم زندگی می‌کرد و می‌توان نقطه‌ای خاص را معین کرد که از آن پس همه‌چیز رو به تباهی رفت ــ طرح پرسش‌های دیگری را که واقعاً جذاب می‌دانستیم تا حد زیادی ناممکن می‌کرد. انگار تقریباً همه‌ی آدم‌های دیگر هم در همین دام افتاده بودند. متخصص‌ها از تعمیم دادن سر باز می‌زدند. معدودی که می‌خواستند شهامت به خرج بدهند حرف‌شان تقریباً بی‌بروبرگرد در مایه‌های روسو بود.

بیایید به سراغ نمونه‌ای تقریباً اتفاقی از یکی از این شرح‌های تعمیم‌دهنده برویم، یعنی خاستگاه‌های نظم سیاسی: از دوران پیشاانسان تا انقلاب فرانسه (۲۰۱۱) اثر فرانسیس فوکویاما. این حرف‌های فوکویاما را می‌توان نکته‌ای متداول درباره‌ی جوامع ابتدایی انسان در نظر گرفت: «سامان سیاسی بشر در مراحل اولیه‌اش به جامعه‌ای دسته‌بنیاد می‌مانست که در نخستی‌های عالی[1] مانند شامپانزه‌ها دیده‌ایم»، و به نظر فوکویاما می‌توان آن را «شکل اصلی سامان اجتماعی» دانست. او در ادامه ادعا می‌کند که روسو به‌درستی خاطرنشان می‌کرد که خاستگاه نابرابری اجتماعی ناشی از رشد کشاورزی است، چرا که جوامع شکارچی ـ گردآورنده (به گفته‌ی

1. higher primates

فوکویاما) هیچ درکی از مالکیت خصوصی نداشتند و چیزی نبود که وادارشان تا تکه‌ای زمین را نشانه‌گذاری کنند و بگویند «مال من است.» او می‌گوید جوامع دسته‌بنیاد از این نوع «بسیار برابری‌خواه» هستند.(۲)

جَرد دایموند در جهان تا دیروز: چه می‌توان از جوامع سنتی آموخت؟ (۲۰۱۲) می‌گوید این دسته‌ها، که به نظرش انسان‌ها «تا همین یازده‌هزار سال پیش» در قالب‌شان زندگی می‌کردند، متشکل بودند از «فقط چندده نفر» که اغلب به لحاظ بیولوژیکی با یکدیگر پیوند داشتند. این گروه‌های کوچک زندگی بسیار محقری داشتند و «هر گونه‌ی حیوانی و گیاهی‌ای را که دست بر قضا در نیم‌هکتار از جنگل پیدا می‌شد شکار و گردآوری می‌کردند.» به گفته‌ی دایموند، حیات اجتماعی‌شان تا حد رشک‌برانگیزی ساده بود. تصمیم‌ها از طریق «بحث رودررو» گرفته می‌شد، افراد «مایملک شخصی ناچیزی» داشتند و «هیچ شکلی از رهبری سیاسی یا تخصص اقتصادی» در کار نبود.(۳) دایموند نتیجه می‌گیرد که متأسفانه بشر تاکنون فقط در قالب این گروه‌های آغازین توانسته به میزان چشم‌گیری از برابری اجتماعی دست بیابد.

از نگاه دایموند و فوکویاما و نیز از نظر روسو چند سده پیش از آن‌ها، کشاورزی و [متعاقبش] توانایی تأمین خوراکِ جمعیتِ بیش‌تر عاملی بود که به این برابری ــ در همه‌جا و تا ابد ــ پایان داد. کشاورزی سبب گذار از «دسته‌ها» به «قبیله‌ها» شد. انباشت غذای مازادْ رشد جمعیت را ممکن کرد و موجب شد برخی «قبایل» به جوامعی سلسله‌مراتبی تحول یابند که «خان‌سالاری»[1] خوانده می‌شوند. فوکویاما تصویری آشکارا توراتی از این فرایند به دست می‌دهد، تو گویی خروج از باغ عدن: «پس از آن‌که دسته‌های کوچک انسان‌ها کوچیدند و با محیط‌های گوناگون سازگار شدند، رفته‌رفته نهادهای اجتماعی جدیدی شکل دادند و از وضعیت طبیعی بیرون آمدند.»(۴) آن‌ها بر سر منابع با یکدیگر می‌جنگیدند. این جوامع پُر بودند از آدم‌های دیلاقِ پشمالو که سرشان درد می‌کرد برای دعوا. حالا دیگر وقتش بود که سر عقل بیایند و رهبری شایسته انتخاب کنند.

1. chiefdom

سلسله‌مراتب‌ها رفته‌رفته سر برآوردند. هیچ دلیلی برای مخالفت نبود، چرا که سلسله‌مراتب ــ به گفته‌ی دایموند و فوکویاما ــ برای سازگاری با شکل‌های سامان‌دهی بزرگ و پیچیده ضروری بود. حتی وقتی رهبران شروع به بدرفتاری کردند ــ مازاد محصولات کشاورزی را سوا کردند تا به حلق پادوها و اقوام‌شان بریزند، مقام‌شان را دائمی و موروثی کردند، جمجمه‌های زینتی گرد آوردند و حرم‌سراهایی از بردگان بر پا کردند، یا قلب رقبای‌شان را با دشنه‌های ساخته‌شده از اُبسیدین[1] دریدند ــ هیچ‌کس نمی‌خواست به عقب بازگردد. دیری نگذشت که خان‌ها توانستند دیگران را راضی کنند تا آن‌ها را «پادشاه» یا حتی «امپراتور» بخوانند. دایموند صبورانه توضیح می‌دهد که:

> جمعیت‌های پُرشمار نمی‌توانند بدون رهبران تصمیم‌گیرنده کاری از پیش ببرند، بدون مجریانی که تصمیمات را اجرا کنند و بدون بوروکرات‌هایی که ناظر دستورات و قوانین باشند. با عرض پوزش از همه‌ی شما خوانندگان آنارشیستی که رؤیای زندگی بدون دولت را در سر دارید، رؤیای‌تان واقع‌گرایانه نیست: ناچارید دسته‌ای کوچک یا قبیله‌ای پیدا کنید که بپذیردتان، جایی که هیچ‌کس غریبه نیست و پادشاهان، رئیس‌جمهورها و بوروکرات‌ها زائدند.(۵)

نتیجه‌گیری تیره‌وتاری برای آنارشیست‌ها و همچنین برای هر کسی که تاکنون به ذهنش خطور کرده که بدیلی مطمئن برای وضع موجود ممکن است. بااین‌حال نکته‌ی قابل‌توجه این است که، به‌رغم این لحنِ به‌خودمطمئن، این‌جور اظهارنظرها در عمل هیچ اتکایی به شواهد علمی ندارند. کمی جلوتر خواهیم دید که رُک‌وراست هیچ دلیلی نداریم که باور کنیم این گروه‌های کوچک به احتمال زیاد برابری‌خواه بوده‌اند ــ یا برعکس، آن گروه‌های پُرجمعیت ضرورتاً پادشاه، رئیس‌جمهور یا حتی بوروکراسی داشته‌اند. گفته‌هایی از این‌دست بیش‌تر کوهی از تعصب‌اند که لباسی از حقایق یا حتی قوانین تاریخ به آن پوشانده‌اند.(۶)

۱. Obsidian؛ یا شیشه‌ی آتشفشانی، نوعی سنگ آذرین با بافت شیشه‌ای سیاه‌رنگ که از هزاران سال پیش ابزار بُرنده‌ی انسان‌ها بوده است.

در جست‌وجوی سعادت

حرف ما این است که تمام این‌ها چیزی نیست جز تکرار بی‌پایان داستانی که روسو نخستین‌بار در ۱۷۵۴ گفت. بسیاری از پژوهشگران معاصر به صدای بلند می‌گویند دیدگاه روسو باطل شده است. اگر چنین باشد تقارن خارق‌العاده‌ای است، چرا که خود روسو هرگز نگفت که وضعیت بی‌گناهی طبیعی رخ داده است. برعکس، اصرار داشت که در حال آزمایش فکری[1] است: «نباید این نوع پژوهشی را که به آن پا گذاشته‌ایم در حکم جست‌وجو برای حقایق تاریخ دانست، این صرفاً نوعی استدلال فرضیه‌ای و شرطی است که بیش‌تر به کار توضیح ماهیت امور می‌آید تا آشکار کردن خاستگاه واقعی‌شان...»(۷)

توصیف روسو از وضع طبیعی و چندوچون برافتادنش با ظهور کشاورزی هرگز به دنبال دست‌وپا کردن بنیانی برای مجموعه‌مراحل فرگشت نیست، همانند مراحلی که فیلسوفان اسکاتلندی نظیر اسمیت، فرگوسن یا میلار (و بعدها لویس هنری مورگان) هنگام صحبت از «توحش» یا «بربریت» به آن اشاره می‌کردند. به‌هیچ‌روی در مخیله‌ی روسو نمی‌گنجید که این مراحل گوناگون را در حکم تحولی اجتماعی و اخلاقی قلمداد کند متناظر با دگرگونی‌های تاریخی در شیوه‌های تولید، یعنی خوراکجویی، شبانکاری، کشاورزی و صنعت؛ حرف روسو بیش‌تر تمثیل بود، از طریق تلاش برای کاوش در ناسازه‌ی بنیادین سیاست نوع انسان: چگونه است که انگیزه‌ی درونی‌مان برای آزادی بارها و بارها ما را به نحوی به «حرکتی خودانگیخته به سوی نابرابری» سوق می‌دهد؟(۸)

روسو، ضمن تشریح این‌که نخست ابداع کشاورزی به مالکیت خصوصی و سپس مالکیت خصوصی به نیاز به حکومت مدنی برای حراست از آن انجامید، می‌گوید: «همه سر به سوی زنجیرهای‌شان برداشتند و یقین داشتند که آزادی‌شان را تحکیم می‌کنند؛ زیرا گرچه به حدی از خرد بهره‌مند بودند که مزایای نظمی مدنی را تشخیص دهند، فاقد تجربه‌ی کافی برای

1. thought experiment

پیش‌بینی مخاطرات آن بودند.»(۹) او اساساً برای شرح‌وبسط همین نکته است که به وضع طبیعی خیالی‌اش متوسل می‌شود. در واقع روسو این مفهوم را ابداع نکرد. وضع طبیعی، در جایگاه ابزاری بلاغی، یک سده بود که در فلسفه‌ی اروپایی به کار می‌رفت. نظریه‌پردازان قانون طبیعی در موارد متعددی از آن استفاده می‌کردند و به کمکش هر متفکر علاقه‌مند به خاستگاه دولت (لاک، گروتیوس و بقیه) می‌توانست در عمل خدایی کند؛ هر کدام، در حکم سکوی پرشی برای گمانه‌زنی، روایت خود را از وضع ابتدایی انسان رو می‌کردند.

هابز وقتی در لویاتان می‌نویسد حالت نخستین جامعه‌ی بشری ضرورتاً «جنگ همه با همه»[1] است و غلبه بر آن فقط از طریق خلق قدرت حاکم مطلقه ممکن می‌شود، دقیقاً همین کار را می‌کند. نمی‌گوید که عملاً زمانی بوده که همه‌ی انسان‌ها در این وضع نخستین زندگی می‌کرده‌اند. برخی گمان می‌کنند که وضع جنگ دائمی هابز به‌واقع تمثیلی بوده از غلتیدن موطنش، انگلستان، به جنگ داخلی میانه‌ی سده‌ی هفدهم، که سبب شد این نویسنده‌ی حامی سلطنت به پاریس تبعید شود. هر کدام که درست باشد، بارزترین جایی که خود هابز از وجود این وضع حرف می‌زند جایی است که اشاره می‌کند چه‌طور یگانه افرادی که تحت اقتدار عالی پادشاه نبودند خودِ شاهان بودند و از قرار معلوم این افراد مدام در جنگ با یکدیگرند.

به‌رغم تمام این‌ها، بسیاری از نویسندگان مدرن درست به همان نحو به لویاتان می‌پردازند که دیگران به گفتارِ روسو، تو گویی این آثار شالوده‌ی بررسی تکاملیِ تاریخ را پی می‌ریزند؛ و گرچه این دو سرآغازهایی یکسره متفاوت دارند نتیجه تا حدی یکسان است.(۱۰)

استیون پینکرِ روان‌شناس می‌نویسد: «وقتی بحث به خشونت مردم عصر پیش از دولت می‌رسد، هابز و روسو از روی شکم‌شان حرف می‌زنند؛ هیچ‌کدام ذره‌ای درباره‌ی زندگی پیش از تمدن نمی‌دانست.» پینکر از

1. Bellum omnium contra omnes

این جهت کاملاً درست می‌گوید. او درعین‌حال انتظار دارد باور کنیم هابز، که در ۱۶۵۱ (از قرار معلوم از روی شکمش) می‌نوشت، تا حدی توانسته درست حدس بزند و واکاوی‌ای از خشونت و علت‌هایش در تاریخ بشر به دست می‌دهد که «به خوبیِ واکاوی‌های امروز است.»(۱۱) این حکمی شگفت‌انگیز ــ اگر نگوییم زشت ــ درباره‌ی چند سده پژوهش تجربی است، حتی اگر درست باشد. خواهیم دید که این حرف ذره‌ای به واقعیت نزدیک نیست.(۱۲)

می‌توانیم پینکر را اصلی‌ترین هابزیِ روزگار مدرن قلمداد کنیم. او در شاهکارش، فرشتگان بهتر ذات ما: چرا خشونت کاهش یافته است (۲۰۱۲)، و کتاب‌های بعد از آن نظیر روشنگری در جهان امروز: دفاع از عقل، علم، اومانیسم و پیشرفت (۲۰۱۸) می‌گوید امروز در جهانی زندگی می‌کنیم که در مجموع خشونت و سبعیتی دارد کم‌تر از هر آن‌چه پیشینیان‌مان تجربه کرده‌اند.(۱۳)

امروزه، هر کس که وقتش را صرف تماشای اخبار کند این قبیل حرف‌ها را خلاف عقل سلیم می‌داند، بگذریم از کسی که از تاریخ سده‌ی بیستم سر درمی‌آورد. گرچه پینکر مطمئن است که تحلیل آماری عینی و عاری از احساسات نشان خواهد داد که در عصر صلح و امنیت بی‌سابقه‌ای زندگی می‌کنیم. از نگاه او، این وضعیت نتیجه‌ی منطقی زندگی در دولت‌های مستقل است که هر کدام‌شان خشونت مشروع را درون مرزهای‌شان به انحصار خود درآورده‌اند، برخلافِ «جوامع آنارشیک» (به بیان او) که در پیشینه‌ی فرگشتی دورمان شاهد بودیم، جایی که در واقع زندگی اغلب افراد «رذیلانه، ددخویانه و کوتاه» بود.

از آن‌جا که فکروذکر پینکر، همانند هابز، درگیر خاستگاه‌های دولت است، نکته‌ی کلیدی از نگاهش نه کشاورزی بلکه ظهور شهرهاست. می‌نویسد: «باستان‌شناسان می‌گویند که انسان‌ها تا پیش از ظهور تمدن در حدود پنج‌هزار سال قبل، زمانی که کشاورزان یکجانشین در شهرها ادغام شدند و نخستین حکومت‌ها را شکل دادند، در وضعیت آنارشی زندگی می‌کردند.»(۱۴) اگر تعارف را کنار بگذاریم، آن‌چه در ادامه می‌بینیم روان‌شناسِ مدرنی است که هر چه دلِ تنگش می‌خواهد می‌گوید. شاید

به این دل بسته باشید که لابد هواخواه پُرشور علمْ رویکردی علمی به موضوع دارد، آن هم از طریق ارزیابی درازدامن شواهد ــ اما دقیقاً پینکر به همین رویکرد به پیشاتاریخ انسان حتی گوشه‌ی چشمی هم ندارد. او در عوض به حکایات، تصویرها و اکتشافات احساسی و شخصی‌ای نظیر کشف خبرساز «اوتسی، مرد یخی تیرولی»[1] در سال ۱۹۹۱ تکیه می‌کند.

پینکر جایی در کتابش می‌پرسد: «این مردمان باستان چه‌شان بود که نمی‌توانستند بدون دست زدن به جنایت یک جنازه‌ی قشنگ برای‌مان باقی بگذارند؟» پاسخی واضح می‌توان داد: مگر مسئله بیش‌تر این نیست که خودت چه جنازه‌ای را قشنگ می‌دانی؟ بله، کمی بیش از پنج‌هزار سال پیش انسانی که از آلپ می‌گذشت جهان زندگان را با خدنگی در کنارش ترک گفت؛ اما هیچ دلیل خاصی ندارد که اوتسی را نمونه‌ی تمام‌عیار بشر در وضعیت ابتدایی‌اش قلمداد کنیم، شاید جز این‌که اوتسی با استدلال پینکر جفت‌وجور می‌شود. اما اگر نهایت کاری که می‌کنیم برخورد گزینشی است، می‌توانستیم به همان آسانی گوری بسیار قدیمی‌تر را انتخاب کنیم که انسان‌شناسان آن را رومیتو ۲[2] می‌خوانند (نامش براساس محل پیدا شدنش، یعنی پناهگاهی صخره‌ای در کالابریا، انتخاب شد). بیایید کمی درنگ کنیم تا بفهمیم این کار چه نتایجی دارد.

رومیتو ۲ گور ده‌هزارساله‌ی مردی است با یک اختلال ژنتیکی نادر (دیسپلازی آکرومزوملیک[3]): نوعی حاد از کوتاه‌قامتی که سبب می‌شد در سراسر عمر با سایر اعضای اجتماعش ناهمسان باشد و نتواند در آن نوع شکارِ مختص ارتفاع زیاد، که لازمه‌ی بقای‌شان بود، شرکت کند. بررسی آسیب‌های او نشان می‌دهد که، به‌رغم سطح عمدتاً ناچیزِ سلامت و تغذیه، همان اجتماع شکارچی ـ گردآورنده همچنان رنج حمایت از این آدم را از نوزادی تا اوایل بزرگ‌سالی به جان خرید، سهمی برابر از گوشت به او داد و دست‌آخر به او گوری محفوظ و آرام اعطا کرد.(۱۵)

۱. Ötzi the Tyrolean Iceman؛ مومیایی‌ای طبیعی با قدمت حدود ۵۳۰۰ سال که در کوه‌های آلپ کشف شد.
2. Romito 2
۳. acromesomelic dysplasia؛ نوعی اختلال اسکلتی نادر که موجب تکامل غیرعادی استخوان‌ها و غضروف‌ها می‌شود و در نتیجه‌اش پاها، بازوها و انگشتان دست و پای بیمار کوچک‌تر از حد معمول‌اند.

رومیتو ۲ موردی یگانه نیست. باستان‌شناسان هنگام ارزیابی همه‌جانبه‌ی گورهای شکارچی ـ گردآورنده‌های عصر پارینه‌سنگی متوجه شمار بالای ناتوانی‌های جسمی شدند؛ و در کمال تعجب سطح بالای مراقبت تا هنگام مرگ (و فراتر از آن، چرا که برخی از این گورها بسیار گشاده‌دستانه بودند).(۱۶) اگر قرار باشد به نتیجه‌گیری‌ای کلی درباره‌ی شکل ابتدایی جوامع بشری برسیم، آن هم مبتنی بر بسامد آماریِ نشانه‌های سلامت در گورهای عهد باستان، سراسر متضاد خواهد بود با نتیجه‌گیری هابز (و پینکر): می‌توان ادعا کرد که در اصل، نوع ما گونه‌ای حامی و مراقبت‌کننده است و هیچ لزومی ندارد که زندگی رذیلانه، ددخویانه یا کوتاه باشد.

حرف ما این نیست که واقعاً چنین کاری می‌کنیم. در ادامه خواهیم دید که بنا به دلایلی می‌توان باور داشت که در خلال عصر پارینه‌سنگی، صرفاً افرادِ کمابیش غیرعادی دفن می‌شدند. فقط می‌خواهیم بگوییم چه‌قدر آسان است که بازی را در جهتی دیگر ادامه دهیم ـــ بله، آسان، اما راستش نه‌چندان روشنگر.(۱۷) همین که سروقت شواهد واقعی برویم، همیشه می‌فهمیم که واقعیت‌های حیات اجتماعی انسان‌های اولیه بسیار پیچیده‌تر و بسیار جالب‌تر از هر آن چیزی بوده که نظریه‌پردازان وضعِ طبیعی در این روزها به ذهن‌شان خطور می‌کند.

اگر موردپژوهی‌های انسان‌شناختی گزینشی را در نظر بگیریم و در مقام نماینده‌ی «نیاکان معاصر»مان مطرح‌شان کنیم ـــ به بیان دیگر، در مقام الگوهایی از آن‌چه انسان‌ها در وضع طبیعی شبیهش بودند ـــ آنان که در سنت روسو کار می‌کنند معمولاً خوراکجوهای افریقایی نظیر هادزا[۱]، پیگمه‌ها یا !کونگ[۲] را ترجیح می‌دهند و پیروان هابز مردم یانومامی[۳] را.

مردم یانومامی جمعیتی بومی‌اند که عمدتاً به کمک کشت موز سبز و

۱. مردمی شکارچی ـ گردآورنده که همچنان در بخشی از مناطق شمالی تانزانیای امروز زندگی می‌کنند.
۲. مردمی عمدتاً شکارچی ـ گردآورنده ساکن در کرانه‌ی غربی صحرای کالاهاری.
۳. مردمان بومی جنگل‌های آمازون در مرزهای ونزوئلا و برزیل که پس از مطالعات ناپلئون چانیون، انسان‌شناس امریکایی، درباره‌ی این جوامع، تحت‌تأثیر عنوان اثر معروف او در این زمینه به «مردمان درنده‌خو» معروف شدند. از سوی دیگر در ۱۹۶۵ نیز اتوره بیوکا، زیست‌شناس و مردم‌نگار ایتالیایی، براساس زندگی هلنا والرو که در دهه‌ی ۱۹۳۰ توسط این قبیله ربوده شده بود تک‌نگاری‌ای منتشر کرد که در آن تصویر متفاوت و غیرخشنی از این مردمان ارائه می‌شد.

کاساو[۱] در جنگل‌های بارانی آمازون، موطن سنتی‌شان در مرز جنوب ونزوئلا و شـمال برزیل، روزگار می‌گذرانند. از دهه‌ی ۱۹۷۰ مردم یانومامی در حکم وحشیان خشن کهن به شهرت رسیده‌اند: «مردم درنده‌خو»، نامی که مشهورترین قوم‌نگارشان، ناپلئون چانیون، روی‌شان گذاشت. این نام قطعاً بی‌انصافی در حق مردم یانومامی است، چرا که در واقع آمار نشان می‌دهد آن‌ها خشونت ویژه‌ای نشان نمی‌دهند ــ در قیاس با دیگر گروه‌های بومی امریکایی، نرخ قتل در میان مردم یانومامی متوسط رو به پایین است.(۱۸) خـب، این‌جـا هم می‌بینیـم که آمار واقعی به انـدازه‌ی تصاویر و حکایات هیجان‌انگیزِ توی چشم اهمیت ندارند. علت واقعی این‌که مردم یانومامی چنین مشـهورند و شـهرتی تا ایـن حد پُررنگ‌ولعاب دارنـد تمام‌وکمال به خـود چانیون بازمی‌گردد، به کتاب مشـهورش، یانومامـو: مردم درنده‌خو (۱۹۶۸)، که میلیون‌ها نسـخه فروخت و چندین فیلم براساسـش سـاخته شد، از جمله نبرد با تبر که تصویری پُرشور از جنگ قبیله‌ای به بیننده نشان می‌داد. تمام این‌ها چانیون را چند صباحی در مقام مشهورترین انسان‌شناس جهان نشـاند و، در این فرایند، مردم یانومامی به موردی انگشـت‌نما برای پژوهش در خشونت بدوی بدل شدند و در حوزه‌ی نوظهور زیست‌شناسی اجتماعی اهمیتی علمی کسب کردند.

باید انصاف را در حق چانیون رعایت کنیم، که البته بعضی‌ها نمی‌کنند؛ او هرگز ادعا نکرد که مردم یانومامی را باید بقایای زنده‌ی عصر حجر دانست؛ در واقع، اغلب خاطرنشـان می‌کرد که هیچ این‌طور نیسـت. هم‌زمان، در حرکتی تقریباً نامعمول از جانب یک انسان‌شناس، بیش‌تر در نظر داشت آن‌ها را اساساً برحسب چیزهایی که فاقدش هستند (مثلاً خط، نیروی پلیس، نظام قضایی رسـمی) تعریف کند نه برحسـب ویژگی‌های ایجابی فرهنگ‌شان، کاری که کمابیش همسان است با آن‌که در حکم بدوی‌های عصر باسـتان جلوه‌شـان دهـد.(۱۹) اسـتدلال اصلی چانیون ایـن بود که مردان جوان یانومامی با کُشـتن دیگر مردان به مزایای فرهنگی و تناسـلی

۱. Cassava؛ مانیوک، که به نام کاسـاو هم شـناخته می‌شـود، یکی از انواع سـبزیجات ریشه‌ای بومی امریکای جنوبی است.

می‌رسند؛ و این بازخورد میان خشونت و تن‌درستی زیستی، اگر در حالت کلی بازنمود شرایط اولیه‌ی انسان باشد، چه‌بسا پیامدهایی فرگشتی برای نوع ما داشته است.(۲۰)

این نکته فراتر از «اگر»ی بزرگ است، ماجرا عظیم‌تر از این حرف‌هاست. سایر انسان‌شناسان رگبار پرسش‌ها را روانه کردند که البته همه‌شان هم دوستانه نبود.(۲۱) اتهاماتی مبنی بر تخلف حرفه‌ای متوجه چانیون شد (اغلب درباره‌ی معیارهای اخلاقی در کار میدانی) و هر کس جانب یک طرف را گرفت. مشخص شد برخی از این اتهامات واهی است، اما هیاهوی مدافعان چانیون چنان بالا گرفت که (به قول کلیفورد گیرتس، انسان‌شناس نام‌دار) نه‌فقط او را تا حد مظهر انسان‌شناسی دقیق و علمی بالا کشیدند، بلکه به هر که خُرده‌ای به او گرفته بود انگ «مارکسیست»، «کذاب»، «انسان‌شناس فرهنگیِ متعلق به چپ دانشگاهی»، «آیت‌الله» و «نازک‌نارنجیِ اهل نزاکت سیاسی» زدند. تا همین امروز هم ساده‌ترین راه واداشتن انسان‌شناسان برای بدوبیراه گفتن به یکدیگر این است که نام ناپلئون چانیون را ببری.(۲۲)

نکته‌ی مهم این است که یانومامی‌ها، در مقام مردمان «بی‌دولت»، قرار بود مظهر چیزی باشند که پینکر «تله‌ی هابزی» می‌خواند و براساس آن افراد در جوامع قبیله‌ای خود را اسیر چرخه‌های مکرر یورش و نبرد می‌بینند، مدام در وضعیتی پریشان و بی‌ثبات زندگی می‌کنند و همواره فقط چند قدم با مرگ خشونت‌بار و کین‌توزانه با تیغه‌ی سلاح یا سر چماق فاصله دارند. پینکر می‌گوید این همان سرنوشت تیره‌وتاری است که فرگشت برای‌مان تدارک دیده است. فقط به لطف خواست‌مان برای رفتن زیر چتر حمایت دولت ـ ملت، دادگاه یا نیروی پلیس توانسته‌ایم از این سرنوشت بگریزیم؛ و البته به برکت پذیرش بحث عقلانی و خویشتن‌داری که پینکر میراث اختصاصی «فرایند متمدن‌ساز» اروپایی می‌داند؛ پدیده‌ای که محصول عصر روشنگری است (یعنی اگر ولتر و نیروی پلیسی در کار نبود، این شاخ‌وشانه کشیدن‌ها بر سر یافته‌های چانیون فیزیکی می‌شد و از حالت آکادمیک درمی‌آمد).

این نحوه‌ی استدلال ایرادات زیادی دارد. ما از آشکارترینش شروع می‌کنیم. این نظر که آرمان‌های جاری آزادی، برابری و دموکراسی محصول

«سنت غربی» انـد در واقـع برق از کله‌ی کسـی مثل ولتـر می‌پراند. چند صفحه‌ی بعد می‌بینیم که تقریباً تک‌تک متفکران عصر روشنگری که این آرمان‌ها را مطرح می‌کردند آن‌ها را در دهان بیگانه‌ها، حتی «وحشی‌ها»یی نظیر یانومامی‌ها، می‌گذاشتند. تعجبی هم ندارد، چون کم‌وبیش ناممکن است بتوان از زمان افلاطون تا مارکوس اورلیوس و اراسموس یک نویسنده هم پیدا کرد که رُک‌وراسـت مخالفتش را با این نظرات بیان نکرده باشـد. بله، واژه‌ی «دموکراسـی» در اروپا ابداع شـده (بماند که یونان در آن زمان بـه لحاظ فرهنگی بیش‌تر به شـمال افریقـا و خاورمیانه نزدیک بود تا مثلاً به انگلسـتان)، اما تقریباً بعید اسـت بتوان یک نویسنده‌ی اروپایی پیش از سده‌ی نوزدهم سراغ گرفت که دموکراسی را چیزی جز شکلی افتضاح از حکومتگری بخواند.(۲۳)

بـه دلایلـی روشـن، موضع هابزی معمولاً محبوب کسـانی در بخش راست طیف سیاسی است و موضع روسو محبوب کسانی در بخش چپ طیف. پینکر کسانی را که افراطی‌های هر یک از دو سو می‌خواند محکوم می‌کند و خود را در جایگاه میانه‌رویی معقول می‌نشاند. اما پس چرا اصرار دارد تمام وجوه قابل‌توجه پیشـرفت انسـان پیش از سـده‌ی بیسـتم را فقط بـه آن گروهی نسـبت بدهد کـه پیش‌تر خود را «نژاد سـفید» می‌خواندند (این روزها عموماً مترادف جاافتاده‌ترِ «تمدن غربی» را به کار می‌برند)؟ رُک‌وراست هیچ دلیلی ندارد. آسان (و در واقع آسان‌تر) است که در سراسر جهان مظاهر نخسـتین نشـانه‌های عقل‌گرایی، قانون‌مداری، دموکراسـی شـورایی و از این‌دسـت را تشـخیص داد و تازه آن موقع داستان چندوچون ورودشان به نظم جهانی جاری را تعریف کرد.(۲۴)

از سویی دیگر، اصرار بر این‌که کل خوبی‌ها فقط‌وفقط از اروپا آمده ثابـت می‌کنـد کـه کتاب پینکـر را باید در حکـم دفاعیـه‌ای پس‌نگر برای قتل‌عـام دانسـت، چرا که (مشـخصاً از نـگاه پینکر) برده‌سـازی، تجاوز، کُشـتار دسـته‌جمعی و ویران کردن تمدن‌ها ــ رهاورد قدرت‌های اروپایی برای بقیه‌ی جهان ــ چیزی نیست جز نمونه‌هایی دیگر از این‌که انسان‌ها مثل همیشه‌ی تاریخ با یکدیگر رفتار می‌کنند؛ هیچ‌چیز نامعمولی در کار نیسـت. این اسـتدلال در ادامه می‌گوید نکته‌ی بسـیار مهم این اسـت که

همین فجایع برای بازماندگان آن‌چه را او ایده‌های «سرتاپا» اروپاییِ آزادی، برابری در مقابل قانون و حقوق بشر می‌داند به ارمغان آورد.

پینکر اطمینان می‌دهد که ناخوشایندی‌های گذشته هر چه باشد تمام شـواهد و قراین حاکی از آن اسـت که باید به مسـیر کلی‌ای که نوع ما تا به این‌جا پیموده خوش‌بین باشیم، در واقع احساس سرور کنیم. بله، او تأیید می‌کنـد کـه مجال برای بهبودهایی جـدی در زمینه‌هایی مثل کاهش فقر، نابرابری درآمدی یا در واقع صلح و امنیت وجود دارد؛ اما در مجموع ــ به نسـبت شـمار افرادی که اکنون روی زمین زندگی می‌کنند ــ آن‌چه امروزه از آن برخورداریـم پیشـرفتی خارق‌العاده‌تر از هر چیزی اسـت که نوع‌مان تاکنون در سراسر تاریخش به آن رسیده (مگر این‌که مثلاً سیاه‌پوست باشید یا در سوریه زندگی کنید). از نگاه پینکر، زندگی مدرن تقریباً از هر نظر برتر از گذشته است؛ و خب، بعد هم آمارهایی پُرزرق‌وبرق ردیف می‌کند که قرار است نشان بدهند هر روز هر چیزی از هر جهتی ــ سلامت، امنیت، تحصیل، آسایش و تقریباً از نظر هر شاخص قابل‌تصوری ــ در عمل رو به بهتر و بهتر شدن است.

سـخت اسـت با اعداد درافتادن اما، همان‌طور که هر آماردانی خواهد گفت، آمارها تا جایی به درد می‌خورند که پیش‌فرض‌های بنیادی‌شان به درد بخورند. واقعاً «تمدن غربی» زندگی همه را بهتر کرده؟ پاسخ اساساً به این مسـئله برمی‌گردد که سعادت انسان را چه‌طور اندازه‌گیری کنیم؛ این کاری بی‌اندازه دشـوار اسـت. تنها روش مطمئنِ کشف‌شده که مشخص می‌کند آیا یک شـیوه‌ی زندگی واقعاً رضایت‌بخش‌تر، کارآتر، سـعادتمندانه‌تر یا از هر نظر قابل‌ترجیح به دیگر شـیوه‌های زندگی اسـت این اسـت که بگذاریم افراد تجربه‌ای تمام‌وکمال از هر دو داشته باشند، به آن‌ها حق انتخاب بدهیم و سپس ببینیم در عمل چه می‌کنند. برای مثال، اگر پینکر درست بگوید، هر انسـان عاقلی اگر بخواهد انتخاب کند بین الف) آشـوب خشـونت‌بار و فقر خفت‌بارِ مرحله‌ی «قبیله‌ایِ» پیشرفت انسان و ب) امنیت نسبی و رفاه تمدن غربی، بی‌هیچ تردیدی وضعیت امن‌وامان را انتخاب می‌کند.(۲۵)

اما در این زمینه داده‌های تجربی در دسترس است و نشان می‌دهد یک جای کار نتیجه‌گیری پینکر بدجوری می‌لنگد.

طی چند سده‌ی گذشته، موقعیت‌هایی بی‌شمار بوده که افراد خود را در معرض همین انتخاب دیده‌اند؛ کمابیش هرگز به راهی نرفته‌اند که پینکر در سر دارد. برخی برای انتخاب‌شان توضیحاتی روشن و منطقی بر جا گذاشته‌اند. بیایید سراغ هلنا والرو برویم، زنی برزیلی که در خانواده‌ای اسپانیایی‌تبار به دنیا آمد و پینکر از او به عنوان «دختری سفیدپوست» یاد می‌کند که یانومامی‌ها به سال ۱۹۳۲ در حالی ربودندش که همراه والدینش به نقاط دوردست ریو دیمیتی سفر کرده بود.

والرو دو دهه با چندین خانواده‌ی یانومامی زندگی کرد، دوبار ازدواج کرد و دست‌آخر به مقامی کمابیش مهم در اجتماعش رسید. پینکر اشاره‌ای گذرا می‌کند به شرحی که والرو از زندگی‌اش داد و در آن قساوت یکی از یورش‌های یانومامی‌ها را توصیف می‌کند.(۲۶) اما پینکر نمی‌گوید که والرو در ۱۹۵۶ یانومامی‌ها را ترک کرد تا خانواده‌ی اصلی‌اش را بجوید و بار دیگر در دل «تمدن غربی» زندگی کند. نتیجه برای والرو چیزی جز گرسنگی گاه‌وبی‌گاه و دل‌شکستگی و تنهایی دائمی نبود. پس از چندی، هنگامی که هلنا والرو امکانش را پیدا کرد تا تصمیمی سراسر آگاهانه بگیرد، زندگی میان یانومامی‌ها را ترجیح داد و به میان آن‌ها بازگشت.(۲۷)

داستان والرو هیچ نامعمول نیست. تاریخ استعماری امریکای شمالی و جنوبی سرشار از ماجراهای مستعمره‌نشینانی است که جوامع بومی آن‌ها را اسیر کردند یا در میان خود پذیرفتند؛ حق انتخاب پیدا کردند کجا می‌خواهند زندگی کنند و کمابیش تک‌تک‌شان زندگی میان بومی‌ها را برگزیدند.(۲۸) این موضوع حتی در مورد کودکان ربوده‌شده نیز صادق است. آن‌ها وقتی بار دیگر با والدین بیولوژیک‌شان روبه‌رو می‌شدند می‌گریختند و به خویشاوندان انتخابی‌شان پناه می‌بردند.(۲۹) در مقابل، بومیان امریکایی‌ای که از طریق فرزندخواندگی یا ازدواج در جوامع اروپایی ادغام شدند، از جمله کسانی که ــ برخلاف هلنا والروِ نگون‌بخت ــ از ثروت و آموزش چشم‌گیری بهره‌مند شدند، تقریباً بدون استثنا کاری برعکس کردند: در اولین فرصت گریختند یا ــ پس از ناکامی تمامی تلاش‌های‌شان برای سازگاری ــ به جامعه‌ی بومی‌شان بازگشتند تا روزهای آخر عمرشان را آن‌جا سپری کنند.

فصیح‌ترین شـرح این پدیده‌ی فراگیر را می‌توان در نامه‌ای خصوصی از بنجامین فرانکلین به دوستش دید:

وقتـی فرزنـد یک سرخ‌پوسـت به میان‌مـان می‌آید، زبان‌مـان را می‌آموزد و به آداب‌ورسـوم‌مان خو می‌کند، باز هم اگر به یکی از آن پرسـه‌زنی‌های سرخ‌پوسـتی برود دیگر هیچ‌چیزی نمی‌تواند او را ترغیب به بازگشـت کند و نکته‌ی روشـن این است که چنین کاری نه صرفاً طبیعت سرخ‌پوست‌ها بلکه طبیعت انسان‌هاست، چرا که سفیدپوست‌ها، چه مرد و چه زن، وقتی در جوانی به اسارت سرخ‌پوست‌ها درمی‌آینـد و مدتـی میان‌شـان زندگـی می‌کننـد، اگـر به دسـت دوستان‌شـان آزاد شـوند و هر مهربانی قابل‌تصوری در حق‌شـان رواداشـته شـود تا میان انگلیسی‌ها بمانند، در مدتی کوتاه از شـیوه‌ی زندگی ما و بیم و رنج‌های ضروری برای گذران زندگـی دل‌زده می‌شـوند و در اولیـن فرصـت می‌گریزنـد و بـه جنـگل می‌رونـد و دیگـر هیچ راهی برای بازگرداندن‌شـان نیسـت. مثالی یادم می‌آیـد؛ قرار بود فردی را بـه زادگاهـش برگرداننـد تـا صاحب املاکی چشـم‌گیر شـود؛ امـا وقتی فهمید چـه کارهایـی باید برای سـر پا ماندنـش بکند، مایملکش را به بـرادر کوچک‌ترش واگـذار کـرد، چیـزی جـز تفنگی و بالاپوشـی برنداشـت و بـار دیگر بـه دل بیابان راه کشید.(۳۰)

بسیاری از کسانی که خود را در میانه‌ی این کشاکش تمدن‌ها دیده‌اند، اگر بتوان چنین تعبیری را استفاده کرد، می‌توانند دلایلی واضح برای تصمیم‌شان به ماندن در میان ربایندگان سابق‌شـان به دسـت بدهند. برخی بر محاسن آزادی‌ای دست می‌گذارند که در جوامع بومی امریکا یافته‌اند، از جمله آزادی جنسی و نیز آزادی از محنت مداوم تقلا برای زمین و ثروت.(۳۱) سایرین بـه اکراهِ «سرخ‌پوسـت‌ها» از مشـاهده‌ی فروافتادن افـراد به وضعیت فقر، گرسنگی یا عسرت اشاره کرده‌اند. مسئله چندان بر سر این نبوده که خودشان از فقر می‌ترسـیده‌اند، این بوده که زندگی در جامعه‌ای را که هیچ‌کسـی در وضعیت رنج خفت‌بار به سر نمی‌برد بی‌اندازه دلپذیرتر می‌دانسته‌اند (شاید به همان دلیلی که اسـکار وایلد می‌گفت حامی سوسیالیسـم اسـت چون نمی‌خواهد مجبور باشـد به فقرا نگاه کند یا داستان‌های‌شـان را بشـنود). بـرای هـر کسـی که در شـهری سرشـار از خیابان‌خواب‌هـا و گداها بزرگ شـده ــ یعنی متأسـفانه اغلب‌مان ــ همیشـه تکان‌دهنده اسـت که بفهمیم هیچ‌کدام این‌ها اجتناب‌ناپذیر نیست.

دیگرانی گفته‌اند که بیگانه‌های پذیرفته‌شده در بین «سرخ‌پوست‌ها» چه آسان توانسته‌اند با آغوش بازِ آن‌ها به جایگاهی مهم در اجتماعات انتخابی‌شان برسند، عضو خاندان‌های سرآمد شوند و حتی به ریاست برسند.(۳۲) هوچی‌های غربی روزوشب از برابری فرصت‌ها دم می‌زنند؛ این‌ها ظاهراً جوامعی هستند که درون‌شان این برابری در عمل وجود دارد. بااین‌حال اکثریت قریب‌به‌اتفاق دلایل به قوت پیوندهای اجتماعی‌ای برمی‌گردد که آن‌ها در اجتماعات بومیان امریکا تجربه کرده‌اند: کیفیت مراقبت متقابل، عشق و مهم‌تر از همه شادکامی‌ای که در بازگشت به زندگی اروپایی برای‌شان دست‌نیافتنی بوده است. «امنیت» شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد: یکی این‌که بدانی به لحاظ آماری احتمال کمی دارد پیکان تیرکمان به بدنت اصابت کند؛ و البته یکی دیگر این‌که بدانی کسانی در جهان هستند که اگر لازم باشد با جان‌ودل از تو مراقبت می‌کنند.

چرا روایت رایج تاریخ بشر نه‌فقط غلط که بی‌جهت سرتاته ملال‌آور است

آدم‌ها فکر می‌کنند زندگی در میان بومی‌ها بی‌بروبرگرد بسیار جالب‌تر از زندگی در شهری «غربی» است، به‌ویژه از آن‌جا که زندگی در این شهرها مستلزم ساعت‌ها فعالیت یکنواخت، تکراری و بی‌معناست. این موضوع که به‌زحمت می‌توانیم تصور کنیم این زندگیِ دیگرگونه تا چه حد سرگرم‌کننده و جالب است، احتمالاً بیش‌تر بازتاب حدومرزهای قوه‌ی تخیل‌مان است تا محدودیت‌های خود زندگی.

یکی از زیان‌بارترین سویه‌های روایت‌های معیار تاریخ جهان دقیقاً همین است که آن‌ها همه‌چیز را از رنگ‌وجلا می‌اندازند، افراد را به کلیشه‌های سطحی فرومی‌کاهند و موضوعات را ساده می‌کنند (ما ذاتاً خودخواه و خشن‌ایم یا ذاتاً مهربان و اهل هم‌یاری؟)، به گونه‌ای که درک‌مان از محدوده‌ی احتمالات پیشِ روی بشر را تضعیف و چه‌بسا نابود می‌کنند. وحشی‌های «نجیب» نهایتاً به همان اندازه‌ی وحشی‌ها خسته‌کننده‌اند؛ به بیان دقیق‌تر، هیچ‌کدام در عمل وجود نداشته‌اند. خود

هلنا والرو مصرانه بر این نکته تأکید داشت و می‌گفت یانومامی‌ها نه دیوند نه فرشته؛ آن‌ها انسان‌اند، مثل سایرین.

حال باید به‌صراحت بگوییم نظریه‌ی اجتماعی به‌ناچار همیشه مستلزم حدی از ساده‌سازی است. برای مثال، می‌توان گفت کمابیش همه‌ی اعمال انسان سویه‌ای سیاسی، سویه‌ای اقتصادی، سویه‌ای روانی-جنسی و غیره و غیره دارد. نظریه‌ی اجتماعی تا حد زیادی بازیِ باور داشتن است که در آن، محض خاطر پیش بردن استدلال، وانمود می‌کنیم فقط یکی از این سویه‌ها در جریان است: در اصل، همه‌چیز را به کاریکاتور تقلیل می‌دهیم تا بتوانیم الگوهایی را کشف کنیم که در غیر این صورت به چشم نمی‌آمدند. در نتیجه، هرگونه پیشرفت واقعی در علوم اجتماعی در جسارتِ طرحِ ادعاهایی ریشه دارد که همگی در تحلیل نهایی تا حدی مضحک‌اند: آثارِ کارل مارکس، زیگموند فروید یا کلود لوی‌استروس تنها نمونه‌هایی چشم‌گیر در این زمینه‌اند. باید جهان را ساده کرد تا چیزی جدید در آن جست. معضل وقتی پیش می‌آید که حتی مدت‌ها پس از این کشف هم بقیه دست از ساده‌سازی برنمی‌دارند.

هابز و روسو به هم‌عصران‌شان نکته‌هایی شگفت‌انگیز و عمیق گفتند و درهای جدیدی به روی تخیل گشودند. حالا نظریات‌شان چیزی نیستند جز باورهای کهنه‌ی رایج. هیچ نکته‌ای ندارند که ساده‌سازی مداوم مسائل بشری را توجیه کند. اگر امروزه متخصصان علوم اجتماعی همچنان نسل‌های پیشین را به کاریکاتورهایی ساده‌انگارانه و دوبُعدی تقلیل می‌دهند چندان به این دلیل نیست که می‌خواهند نکته‌ای بدیع نشان‌مان بدهند، مسئله صرفاً این است که گمان می‌کنند از متخصصان علوم اجتماعی انتظار می‌رود چنین رفتاری داشته باشند تا «علمی» جلوه کنند. دستاورد عملی آن تهی کردن تاریخ و در نتیجه تحلیل بردنِ درک‌مان از امکان‌هاست. بگذارید پیش از آن‌که به قلب ماجرا برویم این مقدمه را با یک تصویر به پایان ببریم.

از زمان آدام اسمیت، کسانی که می‌کوشند ثابت کنند شکل‌های فعلی تبادل در بازار رقابتی در طبیعت انسان ریشه دارد به وجود چیزی اشاره

می‌کنند که اسمش را گذاشته‌اند «دادوستد بدوی». از ده‌ها هزار سال پیش می‌توان شواهدی یافت از اشیایی ـــ در اغلب موارد سنگ‌های قیمتی، صدف یا سایر زیورآلات ـــ که تا دوردست‌های بعید جابه‌جا می‌شدند. بیش‌تر این‌ها همان اشیایی هستند که انسان‌شناسان بعدها دریافتند در مقام «پول رایج بدوی» در سراسر جهان استفاده می‌شده‌اند. پس لابد این باید اثبات کند که سرمایه‌داری به این یا آن شکل همیشه وجود داشته است؟

این منطق یک دور تمام‌عیار است. اگر اشیای قیمتی تا فواصل دور جابه‌جا می‌شدند این گواهی است بر «دادوستد»، و اگر دادوستد رخ می‌داده لابد نوعی شکل تجاری داشته؛ بنابراین همین که مثلاً کهربای بالتیکی سه‌هزار سال پیش سر از مدیترانه درآورده یا صدف‌هایی از خلیج مکزیک به اوهایو منتقل می‌شده گواهی است بر این‌که با نوعی شکل جنینیِ اقتصاد بازار مواجه‌ایم. بازارها جهانی‌اند. پس باید بازاری در کار می‌بوده. پس بازارها جهانی‌اند. و به همین ترتیب.

کل حرف این قبیل نویسندگان این است که شخصاً راه دیگری برای جابه‌جایی اشیای قیمتی در مخیله‌شان نمی‌گنجد. اما فقدان تخیل که نشد استدلال. کم‌وبیش مثل این است که این نویسندگان می‌ترسند نکته‌ای بگویند که بدیع به نظر بیاید، یا اگر هم چنین کاری می‌کنند به نظرشان باید زبان علمی گنگی داشته باشد («سپهرهای تعامل فرامنطقه‌ای»، «شبکه‌های چندسنجه‌ای تبادل») تا مبادا مجبور به گمانه‌زنی درباره‌ی چندوچون این موضوعات شوند. در واقع انسان‌شناسی تصاویری بی‌پایان به دست می‌دهد از این‌که چه‌طور ممکن است در غیاب هر چیزی که ذره‌ای یادآور اقتصاد بازار باشد اشیای قیمتی جابه‌جا شوند.

در متنِ بنیان‌گذار قوم‌نگاری سده‌ی بیستم، آرگونات‌های پاسیفیک غربی اثر برانیسلاو مالینوفسکی، شرح داده می‌شود که چگونه در «زنجیره‌ی کولا»[1]ی جزایر ماسیم پاپوآ گینه‌ی نو مردان با کانوهای بازودار به سفرهایی جسورانه به آن‌سوی دریاهای خطرناک می‌روند تنها برای آن‌که بازوبندهای صدفی و طوق‌های موروثی‌شان را با یکدیگر مبادله کنند (مهم‌ترینِ این‌ها

1. chain kula

نام و تاریخچه‌ای از صاحبان پیشین‌شان دارند)؛ فقط‌وفقط برای آن‌که مدتی نزد خود نگاه‌شان دارند و سپس طی سفری دیگر در جزیره‌ای دیگر مبادله‌شان کنند. گنج‌های موروثی در زنجیره‌ی جزایر تا ابد می‌چرخند، از صدها کیلومتر اقیانوس می‌گذرند و بازوبندهای صدفی و طوق‌ها مدام دست‌به‌دست می‌شوند. از نگاه یک بیگانه، این ماجرا خلاف عقل به نظر می‌آید. از نگاه مردان ماسیم، این کار ماجراجویی بی‌پایانی است و هیچ‌چیز نمی‌تواند مهم‌تر از اشاعه‌ی نام فرد به این روش تا مکان‌هایی باشد که خودش پیش‌تر به چشم ندیده است.

اسم این کار «دادوستد» است؟ شاید، اما ممکن است درک متعارف‌مان از این واژه را زیرورو کند. در واقع، آثار قوم‌نگارانه‌ی پُرمایه‌ای در این‌باره هست که چگونه، در غیابِ بازار، چنین مبادله‌هایی با افرادی در دوردست ممکن بود. مبادله‌ی پایاپای هم رخ می‌دهد: گروه‌های گوناگونی ممکن است تخصص‌هایی را بر عهده بگیرند ــ یک گروه به خاطر پَرآرایی مشهور است، دیگری نمک فراهم می‌کند و در سومی تمام زنان سفالگرند ــ تا به اشیایی دست پیدا کنند که خود از پس تولیدشان برنمی‌آیند؛ گاهی یک گروه در خودِ کسب‌وکارِ جابه‌جایی افراد و اشیا سرآمد می‌شود. اما اغلب درمی‌یابیم که این شبکه‌های منطقه‌ای تا حد زیادی محض خاطر خلق روابط متقابل دوستانه یا جستن بهانه‌ای برای سر زدن گاه‌وبی‌گاه به دیگری شکل می‌گیرند؛ (۳۳) و کلی احتمال دیگر در کار است که هیچ‌کدام شباهتی به «دادوستد» ندارند.

بگذارید سراغ چند نمونه برویم، همه برگرفته از آثار مربوط به امریکای شمالی، تا خواننده به‌اجمال بفهمد وقتی می‌شنود کسی از «سپهرهای تعامل دوردست» در پیشینه‌ی انسان حرف می‌زند منظورش چیست:

۱ **کاوش درپی رؤیاها و آرزوها:** مردمان ایروکویی[۱] زبان در سده‌ی شانزدهم و هفدهم بی‌نهایت مهم می‌دانستند که فرد به معنای واقعی کلمه رؤیاهایش را محقق کند. بسیاری از ناظران اروپایی انگشت‌به‌دهان

۱. یکی از خانواده‌های زبانی بومیان امریکای شمالی. از مشهورترین گویشوران آن موهاک‌ها و چروکی‌ها بودند.

می‌ماندند وقتی می‌دیدند بومیان دوست دارند روزها سفر کنند تا شیء، یادگاری، شیشه یا حتی حیوانی نظیر سگ را با خود بیاورند که رؤیای دست‌یابی به آن را در سر دارند. هر کسی که خوابی می‌دید درباره‌ی مایملک یکی از همسایگان یا اقوامش (دیگچه‌ای، زیوری، نقابی چیزی) خیلی راحت می‌توانست خواستارش شود. در نتیجه این اشیا اغلب رفته‌رفته از این شهر به آن شهر جابه‌جا می‌شدند. در دشت بزرگ[1]، تصمیمات درباره‌ی سفر به نقاط دوردست در طلب اقلام کمیاب یا غریب ممکن بود بخشی از جست‌وجوی آرزوها باشد.(۳۴)

۲ **شفادهندگان و هنرمندان سیار:** در ۱۵۲۸، هنگامی که اسپانیاییِ کشتی‌شکسته‌ای به نام آلوار نونی‌یس کابسا دِ واکا از فلوریدا به سوی پهنه‌ای رفت که اکنون از تگزاس تا مکزیک را در بر می‌گیرد، فهمید اگر خدماتش را به عنوان ساحر و درمانگر ارائه بدهد می‌تواند به‌آسانی از این روستا به آن روستا برود (حتی روستاهایی که با یکدیگر در جنگ بودند). درمانگران در بخش اعظم امریکای شمالی هنرمند نیز بودند و اغلب ملتزمانی هم برای خود دست‌وپا می‌کردند؛ آنانی که گمان می‌کردند زندگی‌شان به کمک این کارها نجات یافته به طور معمول تمام مایملک مادی‌شان را تقدیم می‌کردند تا میان گروه تقسیم شود.(۳۵) به این ترتیب، اشیای قیمتی می‌توانست تا مناطق بسیار دوردست جابه‌جا شود.

۳ **بازی زنان:** زنان در بسیاری از جوامع بومی امریکای شمالی بازیکنانی ماهر بودند؛ زنان روستاهای مجاور اغلب برای بازی‌هایی که با کاسه و هسته‌ی آلو انجام می‌شد به دیدار هم می‌رفتند و بازی می‌کردند. انسان‌شناسی مسلط به آثار قوم‌نگارانه به نام وارن دی‌بوئر تخمین می‌زند که بسیاری از صدف‌ها یا اشیای کمیابِ کشف‌شده در میانه‌ی قاره از طریق این‌گونه بازی‌های بین‌روستایی در خلال دوره‌ای بسیار طولانی پراکنده شده بودند.(۳۶)

۱. گستره‌ای وسیع از زمین‌های صاف که از تگزاس تا استان آلبرتای کانادای امروزی امتداد دارد.

می‌توانیم چند برابر این‌ها مثال بیاوریم، اما گمان می‌کنیم خواننده اکنون درکی بهتر از منظورمان دارد. وقتی صاف‌وساده حدس می‌زنیم که انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های دیگر چه می‌کردند، کمابیش همیشه حدس‌هایی می‌زنیم که نه‌چندان جالب‌اند و نه‌چندان شگفت‌انگیز ــ خلاصه آن‌که انگار آن‌ها کم‌تر از ما انسان‌اند.

در ادامه چه می‌خواهیم بگوییم

در این کتاب نه‌فقط تاریخی جدید از نوع بشر ارائه می‌کنیم بلکه خواننده را به علم جدید تاریخ فرامی‌خوانیم؛ تاریخی که پیشینیان‌مان را دوباره به هیئت انسانیِ تمام‌عیارشان درمی‌آورد. عوضِ آن‌که بپرسیم چه شد که دست‌آخر نابرابر شدیم، با این پرسش آغاز می‌کنیم که اساساً چه‌طور «نابرابری» به چنین معضلی بدل شد، سپس آرام‌آرام روایتی دیگر ساز می‌کنیم که با وضع فعلی دانسته‌های‌مان سازگاری بیش‌تری دارد. اگر بپذیریم انسان‌ها ۹۵ درصد پیشینه‌ی فرگشتی‌شان را در دسته‌های کوچک شکارچی ـ گردآورنده سر نکرده‌اند، تمام آن مدت مشغول چه کاری بوده‌اند؟ اگر کشاورزی و شهرها به معنای غرق شدن در سلسله‌مراتب و سلطه نبود پس به چه معنا بود؟ در آن دورانی که معمولاً با ظهور «دولت» برجسته‌اش می‌کنیم واقعاً چه رخ داد؟ پاسخ‌ها اغلب نامنتظره‌اند و حاکی از آن‌که سیر تاریخ چه‌بسا چندان که گمان می‌کنیم صلب نبوده و بیش‌تر سرشار از احتمالات بازی‌گوشانه بوده است.

بنابراین به یک معنا کتاب حاضر می‌کوشد بنیان‌هایی برای تاریخ جدید جهان بر پا کند، کمابیش شبیه کار گوردون چایلد وقتی در دهه‌ی ۱۹۳۰ عباراتی مانند «انقلاب نوسنگی» یا «انقلاب شهرنشینی» را ابداع کرد. این تاریخی است به‌ناگزیر ناهموار و ناتمام. هم‌زمان این کتاب چیز دیگری هم هست: جست‌وجویی برای کشف پرسش‌های درست. اگر «خاستگاه نابرابری کجاست؟» بزرگ‌ترین پرسشی نیست که می‌توانیم درباره‌ی تاریخ طرح کنیم، پس پرسش درست چیست؟ چنان که داستان‌های اُسرای سابقی که گریختند و بار دیگر به دل جنگل زدند

به‌روشنی می‌گوید، روسو سراسر در اشتباه نبود. چیزی از دست رفته است. مشکل روسو درک غیرمتعارف (و دست‌آخر غلط) از این چیز ازدست‌رفته بود. پس ما چه‌طور توصیفش می‌کنیم؟ واقعاً چه شد که از دست رفت؟ این چیز حاکی از کدام احتمالات درباره‌ی دگرگونی اجتماعی در دنیای امروز است؟

ما ـــ یعنی دو نویسنده‌ی این کتاب ـــ حدود یک دهه مشغول گفت‌وگویی تمام‌نشدنی با یکدیگر درباره‌ی همین پرسش‌ها بودیم. کتاب حاضر به همین دلیل تا حدی ساختاری نامعمول دارد؛ در آغاز رد ریشه‌های تاریخی این پرسش («خاستگاه نابرابری کجاست؟») را تا مجموعه‌ای از رویارویی‌ها میان استعمارگران اروپایی و روشنفکران بومی امریکایی در سده‌ی هفدهم می‌گیرد. تأثیر این رویارویی‌ها بر آن‌چه اکنون روشنگری می‌خوانیم، در واقع بر برداشت‌های بنیادی‌مان از تاریخ بشر، در آنِ واحد نامحسوس‌تر و ژرف‌تر از چیزی است که معمولاً مایل به پذیرفتنش هستیم. دریافتیم که بازگویی آن‌ها پیامدهایی حیرت‌انگیز برای درک امروزمان از پیشینه‌ی انسان دارد، از جمله درک‌مان از خاستگاه‌های کشاورزی، مالکیت، شهرها، دموکراسی، برده‌داری و خود تمدن. جان کلام، تصمیم گرفتیم کتابی بنویسیم که، دست‌کم تا حدی، آن تحول در اندیشه‌مان را پژواک بدهد. در آن گفت‌وگوها، لحظه‌ی پیشرفت واقعی زمانی سررسید که تصمیم گرفتیم از متفکران اروپایی نظیر روسو به‌تمامی عبور کنیم و، در عوض، دورنمایی را اتخاذ کنیم برگرفته از همان متفکران بومی‌ای که دست‌آخر الهام‌بخش آنان شدند.

پس بگذارید از همین جا آغاز کنیم.

۲
آزادی شریرانه

نقد بومی و افسانه‌ی پیشرفت

ژان‌ژاک روسو داستانی درباره‌ی خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی برای‌مان به جا گذاشت که تا به امروز در دگرگشت‌هایی بی‌پایان گفته و بازگفته می‌شود. این داستانِ بی‌گناهی اولیه‌ی بشر است و خروج ناخواسته‌اش از حالت ساده‌ی بکر و ورودش به سفری از اکتشافات فناورانه، که در نهایت هم «پیچیدگی» و هم بردگی‌مان را تضمین می‌کند. این داستان دوسویه‌ی تمدن چگونه اتفاق افتاد؟

مورخان اندیشه هرگز واقعاً نظریه‌ی مردان بزرگ تاریخ را کنار نگذاشته‌اند. آن‌ها اغلب طوری می‌نویسند که گویی همه‌ی ایده‌های مهم در عصری معین می‌توانند از این یا آن فرد خارق‌العاده ــ اعم از افلاطون، کنفوسیوس، آدام اسمیت یا کارل مارکس ــ ناشی شده باشند، به جای این‌که نوشته‌های چنین نویسندگانی را مداخلاتی فوق‌العاده درخشان در بحث‌هایی ببینند که نقداً در میخانه‌ها یا مهمانی‌های شام یا پارک‌های عمومی (یا در واقع اتاق‌های سخنرانی) در جریان بوده است، وگرنه ممکن بود اصلاً نوشته نشوند. کمی شبیه این‌که وانمود کنیم ویلیام شکسپیر به‌نوعی زبان انگلیسی را اختراع کرده است. در حقیقت بسیاری از

درخشان‌ترین عبارات شکسپیر عبارات رایج آن روزگار بوده‌اند که هر مرد یا زن انگلیسی دوران الیزابت احتمالاً آن‌ها را در گفت‌وگوهای سرسری به کار می‌برد و نویسندگان‌شان به همان اندازه‌ی نویسندگان لطیفه‌ها ناشناس باقی مانده‌اند. هر چند اگر شکسپیر نمی‌بود، این عبارات احتمالاً مدت‌ها پیش از بین می‌رفتند و فراموش می‌شدند.

همه‌ی این‌ها در خصوص روسو صدق می‌کند. مورخان اندیشه گاهی چنان می‌نویسند که گویی روسو شخصاً بحث نابرابری اجتماعی را با رساله‌اش در ۱۷۵۴، گفتاری در خاستگاه و بنیاد نابرابری میان انسان‌ها، آغاز کرده است. در واقع روسو این رساله را برای یک مسابقه‌ی مقاله‌نویسی درباره‌ی این موضوع نوشت.

حالا می‌خواهیم نشان بدهیم که چگونه منتقدان اروپامحوری می‌توانند نتیجه‌ی عکس به بار بیاورند و سرانجام متفکران بومی را به «عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی» بدل کنند

انجمن عالمانه‌ای معروف به آکادمی علوم، هنرها و ادبیات دیژون در مارس ۱۷۵۴ یک مسابقه‌ی مقاله‌نویسی در سطح ملی را با این موضوع به راه انداخت: «خاستگاه نابرابری میان انسان‌ها چیست و آیا قانون طبیعی آن را مجاز می‌داند؟» کاری که در این فصل مایل‌ایم انجام بدهیم این است که بپرسیم چرا گروهی از دانشوران رژیم پیشین فرانسه، مجریان مسابقه‌ی مقاله‌نویسی ملی، در وهله‌ی نخست احساس کردند که این پرسش مناسبی است؟ به‌هر حال نحوه‌ی طرح این سؤال فرض را بر این می‌گذارد که نابرابری اجتماعی خاستگاهی داشته است: یعنی این امر را مسلم می‌گیرد که روزگاری انسان‌ها برابر بودند و بعد اتفاقی افتاد که این وضعیت را تغییر داد.

در واقع، برای افرادی که در سلطنت مطلقه‌ای مانند سلطنت لویی پانزدهم زندگی می‌کردند، اندیشیدن به این موضوع بسیار شگفت‌انگیز است. به‌هرحال این‌طور نیست که کسی در فرانسه‌ی آن زمان تجربه‌ی

شخصی زیادی از زندگی در جامعه‌ای برابر داشته باشد. فرهنگ آن جامعه به نحوی بود که تقریباً هر جنبه‌ای از روابط متقابل انسانی ــ اعم از خوردن، آشامیدن، کار یا معاشرت ــ با سلسله‌مراتب و مناسک احترام اجتماعیِ پیچیده مشخص می‌شد. مؤلفانی که مقالات خود را به این مسابقه ارسال کردند مردانی بودند که همه‌ی نیازهای زندگی‌شان را خدمتکاران برآورده می‌کردند. آن‌ها تحت حمایت دوک‌ها و اسقف‌های اعظم زندگی می‌کردند و به‌ندرت وارد ساختمانی می‌شدند که از ترتیب دقیق اهمیت همه‌ی افراد داخلش اطلاع نداشته باشند. روسو یکی از این افراد بود: فیلسوفی جوان و جاه‌طلب که در آن زمان درگیر پروژه‌ای مفصل برای راه یافتن به دربار بود. نزدیک‌ترین تجربه‌ای که او تا آن زمان از برابری اجتماعی داشت احتمالاً تقسیم برابر برش‌های کیک در مهمانی شام بود. بااین‌حال همه در آن زمان موافق بودند که این وضعیت به‌نوعی غیرطبیعی است و همیشه این‌طور نبوده است.

اگر می‌خواهیم بفهمیم چرا چنین شد، نه‌تنها به فرانسه بلکه باید به جایگاه فرانسه در دنیایی بسیار بزرگ‌تر نیز نگاه کنیم.

شیفتگی به مسئله‌ی نابرابری اجتماعی در سده‌ی هجدهم امری به‌نسبت جدید بود و همه‌چیز به شوک و سردرگمی ناشی از ادغام ناگهانی اروپا در اقتصاد جهانی مرتبط می‌شد که مدت‌ها در آن بازیگری بسیار کم‌اهمیت به شمار می‌آمد.

در سده‌های میانه، اکثر مردم در سایر نقاط جهان که به‌واقع چیزی درباره‌ی اروپای شمالی نمی‌دانستند آن‌جا را پسماندگاهی ناشناخته و ناخوشایند و مملو از متعصبان مذهبی در نظر می‌گرفتند که جدا از حملات گاه‌وبی‌گاه به همسایگان خود («جنگ‌های صلیبی») ارتباط زیادی با تجارت جهانی و سیاست جهانی نداشت.(۱) روشنفکران اروپایی آن زمان تازه داشتند ارسطو و جهان باستان را دوباره کشف می‌کردند و تصوری نداشتند که مردم نقاط دیگر به چه می‌اندیشند و درباره‌ی چه چیزی بحث می‌کنند. همه‌ی این‌ها البته در اواخر سده‌ی پانزدهم که ناوگان پرتغالی قاره‌ی افریقا را دور زد و در اقیانوس هند ظاهر شد، به‌ویژه

با فتح قاره‌ی امریکا به دست اسپانیایی‌ها، تغییر کرد. ناگهان تعداد کمی از پادشاهی‌های قدرتمند اروپایی بخش‌های وسیعی از جهان را در کنترل خود یافتند و روشنفکران‌شان نه‌تنها با تمدن‌های چین و هند بلکه با انبوهی از افکار اجتماعی، علمی و سیاسی روبه‌رو شدند که قبلاً تصوری از آن‌ها نداشتند. نتیجه‌ی نهایی این سیل افکار جدید به «روشنگری» معروف شد.

البته معمولاً مورخان اندیشه داستان را به این شکل بیان نمی‌کنند. آنان نه‌تنها به ما آموخته‌اند که تاریخ اندیشه را چیزی بدانیم عمدتاً ساخته‌وپرداخته‌ی افرادی که کتاب‌های بزرگ می‌نویسند یا افکار بزرگی در سر دارند، بلکه فرض بر این است که این «متفکران بزرگ» هر دوی این فعالیت‌ها را کمابیش منحصراً با ارجاع به یکدیگر انجام می‌دهند. در نتیجه، حتی در مواردی که متفکران روشنگری آشکارا تأکید می‌کنند آرای خود را از منابع خارجی دریافت کرده‌اند (همان‌طور که فیلسوف آلمانی گوتفرید ویلهلم لایبنیتس از هم‌وطنان خود خواست تا مدل‌های چینی کشورداری را اتخاذ کنند)، مورخان معاصر تمایل دارند اصرار کنند که آن متفکران چندان هم جدی نگفته‌اند؛ یا این‌که وقتی متفکران می‌گویند از افکار و آرای چینی‌ها، ایرانی‌ها یا بومیان امریکایی استقبال می‌کنند، مورخان می‌گویند این‌ها اصلاً افکار و آرای چینی‌ها، ایرانی‌ها یا بومیان امریکایی نبوده‌اند بلکه آرایی‌اند که خود این متفکران ساخته و صرفاً به دیگری‌هایی نادیده و ناآشنا نسبت داده‌اند.(۲)

این‌ها مفروضات بسیار متکبرانه‌ای هستند؛ گویی «اندیشه‌ی غربی» (نامی که بعدها به آن شناخته شد) مجموعه‌ای چنان قدرتمند و یکپارچه از آرا و نظرات است که هیچ‌کس دیگری اصلاً و ابداً نمی‌تواند تأثیر معناداری بر آن داشته باشد. این حرف هم آشکارا نادرست است. فقط نمونه‌ی لایبنیتس را در نظر بگیرید: دولت‌های اروپایی در خلال سده‌های هجدهم و نوزدهم به‌تدریج به سمت این اندیشه حرکت کردند که هر حکومتی باید به‌شایستگی بر جمعیتی با زبان و فرهنگی عمدتاً یکسان حکومت کند؛ حکومتی که مجموعه‌ای از مقامات بوروکراتیک و آموزش‌دیده در علوم مقدماتی بر مصدرش هستند؛ مجموعه‌ای که اعضایش موفق به قبولی در

امتحانات رقابتی شده باشند. شاید تعجب‌آور به نظر برسد که آن‌ها چنین امتحاناتی را برگزار می‌کردند، زیرا در هیچ دوره‌ی تاریخ اروپا پیش از این اتفاقی مشابه وجود نداشت. درحالی‌که این دقیقاً همان نظامی بود که قرن‌ها در چین رایج بود.

آیا واقعاً باید اصرار کنیم که حمایت لایبنیتس، متحدان و پیروانش از مدل‌های چینی کشورداری هیچ ربطی ندارد به این‌که اروپایی‌ها در حقیقت چیزی را اتخاذ کردند بسیار شبیه به مدل‌های چینی کشورداری؟ نکته‌ی غیرعادی این است که لایبنیتس در مورد تأثیرپذیری فکری خود بسیار صادق بود. او در زمانه‌ای زندگی می‌کرد که مقامات کلیسا هنوز قدرت زیادی در بیش‌تر مناطق اروپا داشتند: هر کسی که استدلال می‌کرد روش‌های غیرمسیحی به هر نحوی برتر است ممکن بود با اتهام خداناباوری روبه‌رو شود که بالقوه مجازات اعدام در پی داشت.(۳)

همین موضوع درباره‌ی مسئله‌ی نابرابری نیز صدق می‌کرد. اگر نپرسیم «خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی چیست؟» بلکه بپرسیم «خاستگاه‌های سؤال مربوط به خاستگاه نابرابری اجتماعی چیست؟» (به عبارت دیگر، چه‌طور شد که در سال ۱۷۵۴ آکادمیِ دیژون فکر کرد که این سؤال مناسبی است؟)، آن‌گاه بلافاصله با تاریخ دورودرازی مواجه می‌شویم از اروپایی‌هایی که درباره‌ی ماهیت جوامع دورافتاده با یکدیگر بحث می‌کنند: در این مورد، به‌ویژه راجع‌به بیشه‌زارهای شرقی[۱] امریکای شمالی. به‌علاوه، بسیاری از این گفت‌وگوها به بحث‌هایی ارجاع می‌دهند که بین اروپایی‌ها و امریکایی‌های بومی پیرامون ماهیت آزادی، برابری یا در واقع عقلانیت و دین وحیانی درگرفته بود؛ در واقع، بیش‌تر درون‌مایه‌هایی که بعدها محور اندیشه‌ی سیاسی روشنگری می‌شوند.

بسیاری از متفکران بانفوذ روشنگری در واقع ادعا کردند که برخی

۱. Eastern Woodlands؛ «ناحیه‌ی فرهنگی» مردمان بوم‌زاد امریکای شمالی که گستره‌ی آن مناطق وسیعی از ایالات متحده و کانادای امروزی را در بر می‌گیرد، از سواحل اقیانوس اطلس تا نواحی شرقی دشت بزرگ و از منطقه‌ی گریت لیکس تا خلیج مکزیک. درباره‌ی پیشینه‌ی مفهوم «نواحی فرهنگی» و به‌ویژه همین منطقه‌ی بیشه‌زارهای شرقی در فصل پنجم همین کتاب به‌تفصیل بحث می‌شود.

از افکار و آرای‌شـان درباره‌ی این موضوع مسـتقیماً از منابع بومیان امریکا گرفته شـده اسـت؛ هر چند، مطابق انتظار، امروزه مورخان اندیشه اصرار دارند که واقعاً چنین نیست. فرض بر این است که مردمان بومی در جهانی کامـلاً متفـاوت و حتـی در واقعیتی متفـاوت زندگی کرده‌انـد؛ هر چیزی کـه اروپایی‌ها درباره‌ی آن‌ها می‌گفتند صرفاً نمایش سـایه‌ها بوده اسـت؛ خیال‌پردازی‌هایی برخاسـته از ایده‌ی «وحشـی نجیب» که از خود سنت اروپایی گرفته شده بود.(۴)

البتـه چنیـن مورخانی معمولاً این موضع را نقـد تکبر غربی می‌دانند («چگونـه می‌تـوان گفـت امپریالیسـت‌های نسـل‌کُش واقعـاً به سـخنان کسـانی گوش می‌دادند که در حال نابود کردن جوامع‌شـان بودند؟»)، اما به همان‌سـان، این موضع را می‌توان شـکلی از تکبر غربی در نوع خاص خود تلقی کرد. بحثی نیست که تاجران، مُبلغان و مهاجران اروپایی واقعاً بـا افـرادی کـه در به‌اصطلاح دنیـای نو با آنان مواجه شـدند گفت‌وگوهای طولانی داشـتند و اغلب برای دوره‌های طولانی میان‌شـان زندگی کردند، حتی با این‌که در نابودی‌شان نقش داشتند. همچنین می‌دانیم که بسیاری از کسانی که در اروپا زندگی می‌کردند و اصول آزادی و برابری را می‌پذیرفتند (اصولی که چند نسـل قبل نشـان چندانی از آن‌ها در کشورهای‌شان نبود) ادعا کردند که گزارش‌های این برخوردها تأثیر عمیقی بر تفکرشان داشته است. انکار هرگونه احتمالی که حق با آن‌ها بوده عملاً اصرار بر این نکته اسـت کـه مردم بومی ابداً نمی‌توانسـتند بر تاریخ تأثیـری واقعی بگذارند. این در واقع راهی برای کودک‌انگاری غیرغربی‌هاست؛ رویه‌ای که همین نویسندگان تقبیحش کرده بودند.

در سـال‌های اخیـر، تعـداد فزاینـده‌ای از پژوهشـگران امریکایی، که بیش‌تـر از تبـار بومـی هسـتند، این فرضیات را زیر سـؤال برده‌انـد.(۵) در این‌جا ما پا جای پای آن‌ها می‌گذاریم. اساساً قصد داریم داستان را با این فرض بازگو کنیم که هر دو طرف گفت‌وگو بین مهاجرنشینان اروپایی و طـرف بومـیِ گفت‌وگوی آن‌ها بزرگ‌سـال بودنـد و حداقل گاهی اوقات واقعـاً بـه حرف یکدیگر گوش می‌دادند. با چنین فرضی، حتی تاریخ‌های آشـنا نیز ناگهان بسـیار متفاوت به نظر می‌رسـند. در واقع، خواهیم دید که

نه‌تنها بومیان امریکایی ــ در مواجهه با خارجی‌های عجیب‌وغریب ــ به‌تدریج انتقاد بی‌اندازه متین‌شان به نهادهای اروپایی را بسط دادند، بلکه این انتقادها در خود اروپا بسیار جدی گرفته شدند.

در خصوص این‌که موضوع چه‌قدر جدی گرفته شد هر چه بگوییم کم گفته‌ایم. برای مخاطبان اروپایی، نقد بومی همچون شوکی به نظام وارد شد و امکاناتی را برای رهایی انسان آشکار کرد که پس از برملا شدن دیگر نمی‌شد نادیده‌شان گرفت. در واقع، اندیشه‌های بیان‌شده در آن نقد برای بافتار جامعه‌ی اروپایی تهدیدی چنان بزرگ تلقی شدند که مجموعه‌ای از نظریه‌ها، به‌ویژه برای رد آن‌ها، شکل گرفت. همان‌طور که به‌زودی خواهیم دید، کل داستانی که در فصل گذشته خلاصه کردیم ــ فراروایت تاریخی استاندارد ما درباره‌ی پیشرفت دوسویه‌ی تمدن بشری که در آن آزادی‌ها با بزرگ‌تر و پیچیده‌تر شدن جوامع از بین می‌روند ــ عمدتاً با هدف خنثی کردن تهدید نقد بومی ابداع شد.

نخست می‌خواهیم تأکید کنیم که برای مردم سده‌های میانه «خاستگاه نابرابری اجتماعی» اساساً به‌عنوان معضل مطرح نبود. آنان می‌پذیرفتند که درجات و سلسله‌مراتبی از همان ابتدا وجود داشته‌اند. همان‌طور که توماس آکوئیناس، فیلسوف سده‌ی سیزدهم، اظهار کرد، حتی در باغ عدن نیز آدم به‌وضوح از حوّا پیشی گرفت. «برابری اجتماعی» ــ و بنابراین، نقطه‌ی مقابل آن، نابرابری ــ اساساً در حکم یک مفهوم وجود نداشت. در واقع، دو پژوهشگر ایتالیایی در بررسی جدید ادبیات سده‌های میانه نتوانستند هیچ مدرکی پیدا کنند که اصطلاحات لاتین aequalitas یا inaequalitas یا هم‌خانواده‌های انگلیسی، فرانسوی، اسپانیایی، آلمانی و ایتالیایی‌شان برای توصیف مناسبات اجتماعی قبل از زمان کلمب به کار می‌رفته است. بنابراین، حتی نمی‌توان گفت که اندیشمندان سده‌های میانه مفهوم برابری اجتماعی را رد کرده‌اند: ظاهراً نفس امکان برابری اجتماعی هرگز به ذهن‌شان خطور نکرده است.(۶)

در واقع، اصطلاحات «برابری» و «نابرابری» فقط در اوایل سده‌ی هفدهم تحت‌تأثیر نظریه‌ی حقوق طبیعی سکه‌ی رایج شدند؛ نظریه‌ی

حقوق طبیعی نیز عمدتاً در جریان بحث‌هایی درباره‌ی پیامدهای اخلاقی و حقوقی اکتشافات اروپا در دنیای نو پدید آمد.

نباید از یاد برد که فتوحات ماجراجویان اسپانیایی‌ای مانند کورتس و پیسارو عمدتاً بدون مجوز مقامات بالاتر بود. پس از آن بحث‌های شدیدی در کشور درگرفت که آیا چنین تجاوزات آشکاری علیه افرادی که در نهایت هیچ تهدیدی برای اروپایی‌ها به حساب نمی‌آمدند واقعاً قابل‌توجیه بود یا خیر.(۷) معضل اصلی این بود که ــ برخلاف غیرمسیحیان دنیای قدیم که می‌توان فرض کرد فرصت یادگیری تعالیم عیسی را داشتند و لابد می‌توانستند فعالانه از آن‌ها روی بگردانند ــ ساکنان دنیای نو به‌وضوح هرگز در معرض آرای مسیحی قرار نگرفته بودند، بنابراین نمی‌شد کافر قلمدادشان کرد.

فاتحان عموماً این مسئله را با اعلامیه‌ای به زبان لاتین حل‌وفصل می‌کردند که از همه‌ی بومیان می‌خواست تا قبل از حمله به آن‌ها به دین مسیحی بگروند. دانشوران حقوقی در دانشگاه‌هایی مانند سالامانکا در اسپانیا تحت‌تأثیر این مصلحت‌اندیشی قرار نگرفتند. در همان زمان، تلاش برای امحای ساکنان قاره‌ی امریکا، به منزله‌ی افرادی کاملاً بیگانه که یکسره بیرون از محدوده‌ی انسان‌ها قرار می‌گرفتند و می‌شد به معنای واقعی کلمه مانند حیوانات با آن‌ها رفتار کرد، خریدار زیادی پیدا نکرد. حقوق‌دان‌ها خاطرنشان کردند که حتی آدم‌خواران نیز حکومت‌ها، جوامع و قوانینی دارند و می‌توانند در دفاع از عدالت نظم‌وترتیب اجتماعیِ (آدم‌خوارانه‌ی) خود استدلال‌هایی ارائه کنند. بنابراین، آن‌ها به‌وضوح انسان‌هایی بودند برخوردار از نعمت الاهی عقل.

آن‌گاه پرسش حقوقی و فلسفی این شد: انسان‌ها صرفاً به دلیل انسان بودن چه حقوقی دارند، یعنی حتی اگر در وضعیت طبیعی، فارغ از آموزه‌های فلسفه‌ی مکتوب و دین وحیانی و بدون قوانین مدون زندگی می‌کردند، چه حقوق «طبیعی»‌ای می‌توانستند داشته باشند؟ بحث زیادی پیرامون این موضوع درگرفت. لازم نیست درباره‌ی قواعد دقیقی که نظریه‌پردازان حقوق طبیعی ارائه کردند درنگ کنیم (کافی است بگوییم اجازه دادند امریکایی‌ها حقوق طبیعی داشته باشند، اما به‌هرحال در نهایت استیلا بر آن‌ها را توجیه کردند، مشروط بر این‌که رفتار بعدی‌شان خیلی خشونت‌آمیز

یا ظالمانه نباشد). اما موضوع مهم این است که آن‌ها گذرگاهی مفهومی را باز کردند. نویسندگانی مانند توماس هابز، هوگو گروتیوس یا جان لاک می‌توانستند از روایت‌های کتاب مقدس، که همه با آن شروع می‌کردند، بگذرند و در عوض با این سؤال شروع کنند: انسان در یک وضع طبیعی که فقط انسانیتش را داشت چگونه زندگی می‌کرد؟

هر یک از این نویسندگان وضع طبیعی را با ویژگی‌های ساده‌ترین جوامع شناخته‌شده در نیم‌کره‌ی غربی پُر کرد و بنابراین به این نتیجه رسید که وضع اولیه‌ی انسان‌ها، بخواهیم یا نخواهیم (هابز که قطعاً نمی‌خواست)، وضع آزادی و برابری بود. باید درنگی کنیم و در نظر بگیریم آن‌ها چرا به این حکم رسیدند، زیرا به‌هیچ‌وجه نتیجه‌ای آشکار یا اجتناب‌ناپذیر نبود.

در وهله‌ی نخست، شاید امروزه بدیهی به نظر برسد، اما این واقعیت که نظریه‌پردازان حقوق طبیعیِ سده‌ی هفدهم جوامعِ ظاهراً ساده را نمونه‌هایی از دوران اولیه در نظر گرفتند ــ جوامعی مانند الگانکی‌های بیشه‌زارهای شرقی امریکای شمالی یا کارائیبی‌ها و آمازونی‌ها، و نه تمدن‌های شهری‌ای مانند آزتک‌ها یا اینکاها ــ در آن زمان چندان بدیهی نبود.

نویسندگان قبلی که با جمعیتی از جنگل‌نشینان مواجه بودند که شاه نداشتند و فقط ابزار سنگی به کار می‌بردند بعید بود که آن‌ها را به‌هیچ‌وجه بدوی ببینند. پژوهشگران سده‌ی شانزدهم، مانند مُبلغ اسپانیایی خوزه دِ آکوستا، بیش‌تر به این نتیجه می‌رسیدند که آن‌چه پیشِ روی‌شان قرار دارد یا بقایای ازبین‌رفته‌ی برخی تمدن‌های باستانی‌اند یا پناهندگانی که در جریان سرگردانیِ خود فنون فلزشناسی و حکم‌رانی مدنی را فراموش کرده‌اند. چنین نتیجه‌ای برای افرادی که تصور می‌کردند همه‌ی دانش‌های واقعاً مهم را خدا در روز ازل نازل کرده، قبل از توفان نوح شهرهایی وجود داشته و زندگی فکری‌شان را عمدتاً تلاش برای بازیابی حکمت ازدست‌رفته‌ی یونانی‌ها و رومی‌های باستان می‌دانستند قضاوتی کاملاً مرسوم بود.

در اروپای رنسانسِ سده‌های پانزدهم تا شانزدهم، تاریخْ داستان پیشرفت نبود؛ تا حد زیادی رشته‌ای از فجایع بود. جا افتادن مفهوم وضع طبیعی شرایط را تغییر نداد، دست‌کم نه بلافاصله، اما به فیلسوفان سیاسی

پس از سده‌ی هفدهم این امکان را داد که مردم فاقد کبکبه و دبدبه‌ی تمدن را چیزی غیر از وحشی‌های منحط بپندارند و نوعی انسانیت «دست‌نخورده» قلمدادشان کنند. و این نیز به آن‌ها اجازه داد تا سؤالات جدیدی در مورد معنای انسان بودن مطرح کنند. حتی میان افرادی که هیچ نوع قانون یا حکومت قابل‌تشخیصی نداشتند، چه شکل‌های اجتماعی‌ای وجود داشت؟ ازدواج وجود داشت؟ ازدواج ممکن بود چه شکل‌هایی داشته باشد؟ انسان‌های طبیعی به طور طبیعی گروه‌زی بودند یا تمایل داشتند از یکدیگر دوری کنند؟ آیا چیزی به نام دین طبیعی وجود داشت؟

اما این سؤال هنوز باقی است: چرا تا سده‌ی هجدهم، روشنفکران اروپایی آن‌قدر درگیر ایده‌ی آزادی یا به‌ویژه برابری اولیه شده بودند که طرح سؤالی مانند «خاستگاه‌های نابرابری در میان انسان‌ها چیست؟» بسیار طبیعی به نظر می‌رسید؟ عجیب به نظر می‌رسد، چرا که پیش از آن بیش‌تر افراد به برابری اجتماعی فکر هم نمی‌کردند.

اول از همه، یک شرط لازم است. نوعی برابری‌خواهی عامیانه قبلاً در سده‌های میانه وجود داشت که در جشنواره‌های محبوبی مانند کارناوال، روز مه[1] یا کریسمس جلوه‌گر می‌شد، آن هم زمانی که بسیاری از بخش‌های جامعه با ایده‌ی «زیروزبر شدن جهان»[2] خوش می‌گذراندند، جایی که همه‌ی قدرت‌ها و مقامات پایمال می‌شدند یا مورد تمسخر قرار می‌گرفتند. غالباً جشن‌ها همچون بازگشتی به «عصر برابری» اولیه — عصر کرونوس، یا زحل، یا سرزمین کاکِین[3] — شکل می‌گرفت. گاهی نیز در شورش‌های مردمی به این آرمان‌ها متوسل می‌شدند.

۱. May Day؛ روز تعطیل عمومی‌ای که در برخی مناطق معمولاً در نخستین روز ماه مه یا اولین دوشنبه ماه مه جشن گرفته می‌شود. این روز جشنواره‌ای باستانی است که نوید اولین روز تابستان را می‌دهد. در بسیاری از کشورهای اروپایی فستیوال آغاز بهار نیز با آن جشن گرفته می‌شود. در این فستیوال‌ها مردم به رقص و آوازخوانی و خوردن کیک مشغول می‌شوند. این روز را نباید با اول ماه مه، روز جهانی کارگران، یکی گرفت. چنان که در فصل سوم این کتاب خواهیم خواند، «روز اول ماه مه تا حد زیادی به این علت به عنوان روز جهانی کارگر انتخاب شد که بسیاری از شورش‌های دهقانی بریتانیا به لحاظ تاریخی در خلال جشنواره‌های عنان‌گسیخته‌ی این روز انجام گرفته بود.»

۲. عبارتی از باب ۱۷ اعمال رسولان: «غوغا در تسالونیکی.»

۳. land of Cockaygne؛ مأخوذ از اصطلاح فرانسوی pais de cocaigne که تحت‌اللفظی «سرزمین وفور و نعمت» معنا می‌دهد. این کلمه نخستین‌بار در یک شعر فرانسوی در سده‌ی سیزدهم رواج یافت که معروف به «سرزمین کاکِین» است. در کاکِین، «خانه‌ها از آب‌نبات ساخته و خیابان‌ها از نان شیرینی سنگفرش شده‌اند و مغازه‌ها پُر است از اجناس رایگان.»

درست است، هرگز کاملاً مشخص نیست که این آرمان‌های برابری‌خواهانه تا چه حد صرفاً اثر جانبی آرایش‌های اجتماعی سلسله‌مراتبی‌ای هستند که در زمان‌های عادی به دست می‌آیند. به عنوان مثال، تصور ما مبنی بر برابری همگان در برابر قانون در اصل به این ایده برمی‌گردد که همه در برابر پادشاه یا امپراتور برابرند، زیرا اگر یک نفر از قدرت مطلق برخوردار باشد، پس بدیهی است که همه در مقایسه با یکدیگر برابرند. مسیحیت اولیه نیز به همین ترتیب اصرار داشت که همه‌ی مؤمنان (در معنای بنیادین) در نسبت با خدا برابرند و از او به عنوان «خداوندگار»[1] یاد می‌کرد. همان‌طور که این واقعیت نشان می‌دهد، قدرت فراگیری که در مقابل آن همه‌ی انسان‌های فانیِ معمولیْ بالفعل برابرند لازم نیست از آنِ یک انسان خاکی واقعی باشد؛ یکی از مهم‌ترین نکات خلق «شاه کارناوال»[2] یا «ملکه‌ی مه»[3] این است که وجود دارند تا خلع شوند.(۸)

اروپایی‌های تحصیل‌کرده در ادبیات کلاسیک احتمالاً با گمانه‌زنی‌ها درباره‌ی نظم‌های شاد و برابری‌خواهانه‌ی دیرینه‌ی موجود در منابع یونانی ـ رومی آشنا بودند؛ و مفاهیم برابری، دست‌کم در میان ملل مسیحی، در مفهوم res publica یا مشترک‌المنافع یافت می‌شد که دوباره به پیشینه‌های باستانی توجه داشت. همه‌ی این‌ها فقط برای این است که بگوییم وضعیت برابری برای روشنفکران اروپایی پیش از سده‌ی هجدهم کاملاً غیرقابل‌تصور نبود. بااین‌حال، هیچ‌یک از این نکات توضیح نمی‌دهد که چرا تقریباً تک‌تک‌شان به این تصور رسیدند که انسان‌های مبرا از تمدن در چنین وضعیتی زندگی می‌کنند. درست است که پیشینه‌های کلاسیکی برای چنین ایده‌هایی وجود داشت، اما پیشینه‌های کلاسیکی برای عکس آن نیز در کار بود.(۹) برای پاسخ باید ابتدا به استدلال‌هایی بازگردیم که به کار گرفته شدند تا اثبات کنند ساکنان قاره‌ی امریکا انسان‌هایی هم‌نوع هستند؛

1. the Lord
2. carnival king

۳. May Queen؛ در جزایر بریتانیا و بخش‌هایی از کشورهای مشترک‌المنافع، ملکه‌ی مه یا ملکه‌ی ماه مه نمادی از تعطیلات اول ماه مه و بهار و همچنین تابستان است. ملکه‌ی مه دختری است که برای جشن‌های ماه مه در جلوِ صف سوار بر اسب یا پیاده حرکت می‌کند. او لباسی سفید به نشانه‌ی پاکی می‌پوشد و معمولاً تاج بر سر می‌گذارد. وظیفه‌ی او این است که جشن‌های اول ماه مه را آغاز کند. او به طور کلی با گل‌ها تاج‌گذاری و قبل از شروع رقص سخنرانی می‌کند. گروه‌های سنی خاصی در اطراف او می‌رقصند و جوانی و بهار را جشن می‌گیرند.

سپس از این طریق ادعا کنیم بومیان امریکا هر قدر هم آداب‌ورسوم‌شان عجیب‌وغریب یا حتی منحرف به نظر می‌رسید، می‌توانستند در دفاع از خود استدلال‌های منطقی ارائه کنند.

حرف ما این است که روشنفکران امریکایی ــ از اصطلاح «امریکایی»، همانند آن زمان، برای اشاره به ساکنان بومی نیم‌کره‌ی غربی استفاده می‌کنیم؛ و «روشنفکر» برای اشاره به هر کسی که عادت به بحث درباره‌ی ایده‌های انتزاعی دارد ــ در واقع در این انقلاب مفهومی نقش داشته‌اند. بسیار عجیب است که این را باید ایده‌ای بسیار رادیکال تلقی کرد، اما این ایده امروزه در میان مورخان اندیشه‌ی جریان اصلی تقریباً بدعت به شمار می‌آید.

چیزی که این موضوع را به‌ویژه عجیب می‌کند این است که هیچ‌کس انکار نمی‌کند که بسیاری از کاشفان، مُبلغان، تاجران، مهاجران و افراد اروپاییِ ساکن در سواحل امریکا سال‌ها وقت خود را صرف یادگیری زبان‌های بومی و تکمیل مهارت‌های‌شان در گفت‌وگو با افراد بومی‌زبان کردند؛ درست همان‌طور که بومیان امریکایی زبان اسپانیایی، انگلیسی، هلندی یا فرانسوی آموختند. فکر می‌کنیم کسی که تابه‌حال یک زبان واقعاً بیگانه را یاد گرفته باشد انکار نمی‌کند که به کار خلاقه و تلاش زیادی برای درک مفاهیم ناآشنا نیازمند است. همچنین می‌دانیم که مُبلغان، معمولاً به عنوان بخشی از وظایف حرفه‌ای خود، به بحث‌های فلسفی طولانی می‌پرداختند؛ بسیاری دیگر، از هر دو طرف، یا از روی کنجکاوی ساده یا به این دلیل که دلایل عملی فوری برای درک دیدگاه طرف مقابل داشتند با یکدیگر بحث می‌کردند. در نهایت، هیچ‌کس انکار نمی‌کند که سفرنامه‌ها و آثار مُبلغان مذهبی ــ که اغلب حاوی خلاصه‌ها یا حتی چکیده‌هایی از این تبادلات بود ــ ژانرهای ادبی محبوبی بودند که اروپاییان تحصیل‌کرده با اشتیاق می‌خواندند. هر خانواده‌ی طبقه‌ی متوسط در آمستردام یا گرنوبلِ سده‌ی هجدهم احتمالاً دست‌کم یک نسخه از مناسبات یسوعیان فرانسه‌ی جدید (نام آن زمانِ مستعمرات فرانسه در امریکای شمالی) و یکی دو روایت نوشته‌ی مسافران به سرزمین‌های دوردست را در کتابخانه‌ی خود داشت. از چنین کتاب‌هایی

عمدتاً به این دلیل استقبال می‌کردند که حاوی نظراتی شگفت‌انگیز و بی‌سابقه بودند.(۱۰)

مورخان از همه‌ی این‌ها آگاه‌اند. بااین‌حال، اکثریت قریب‌به‌اتفاق‌شان هنوز به این نتیجه می‌رسند که حتی وقتی نویسندگان اروپایی به‌صراحت می‌گویند ایده‌ها، مفاهیم و استدلال‌هایی را از متفکران بومی وام گرفته‌اند نباید جدی‌شان گرفت. همه‌ی این‌ها فقط نوعی بدفهمی، سرهم‌بندی یا در بهترین حالت گرته‌برداری ساده‌لوحانه‌ای از ایده‌های اروپاییِ ازقبل‌موجود است. روشنفکران امریکایی وقتی در گزارش‌های اروپایی‌ها ظاهر می‌شدند صرفاً نماینده‌ی نوعی کهن‌الگوی غربی از «وحشی نجیب» یا عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی به شمار می‌آمدند، و نویسنده از آن‌ها همچون دستاویزی قابل‌قبول برای طرح نظراتش استفاده می‌کرد، چرا که در غیر این صورت ممکن بود برای طرح افکار خرابکارانه (مثلاً داداربـاوری[1]، یا ماتریالیسم عقلانی، یا دیدگاه‌های نامتعارف درباره‌ی ازدواج) دچار مشکل شود.(۱۱)

مسلماً اگر کسی در متنی اروپایی با استدلالی منسوب به یک «وحشی» مواجه شود و این استدلال اندک شباهتی به حرف‌های سیسرو یا اراسموس در آثارشان داشته باشد، خودبه‌خود فرض می‌کند که بعید است این سخنان از دهان یک «وحشی» خارج شود یا حتی خود گفت‌وشنودِ موردبحث هرگز رخ داده باشد.(۱۲) دست‌کم می‌توان گفت این عادت فکری برای دانشجویان ادبیات غرب که خودشان در آثار سیسرو و اراسموس آموزش دیده‌اند بسیار راحت است، چرا که در غیر این صورت مجبور می‌شوند واقعاً چیزی درباره‌ی افکار بومیان پیرامون جهان و مهم‌تر از آن تلقی‌شان از اروپاییان بیاموزند.

ما قصد داریم در جهت مخالف حرکت کنیم.

ما گزارش‌های اولیه‌ی مُبلغان مذهبی و سفرنامه‌ها را از فرانسه‌ی جدید ــ به‌ویژه منطقه‌ی گریت لیکس[2] ــ بررسی خواهیم کرد، زیرا خود روسو

1. deism

۲. منطقه‌ای در مرز کانادا و ایالات متحده که پنج دریاچه‌ی آب شیرین در آن قرار دارد، شامل بخش‌هایی از هشت ایالت امریکا و استان انتاریوِ کانادا.

بیش‌تر با این روایت‌ها آشنا بود، تا درک کنیم که ساکنان بومی آن منطقه واقعاً درباره‌ی جامعه‌ی فرانسه چه فکری می‌کردند و در نتیجه چگونه به جوامع خود به نحو متفاوتی می‌اندیشیدند. استدلال خواهیم کرد که بومیان امریکا در واقع دیدگاه انتقادی قدرتمندی را درباره‌ی نهادهای مهاجمان به خود مطرح کردند؛ دیدگاهی که ابتدا بر عدم‌آزادی این نهادها و، بعدها که با آرایش‌های اجتماعی اروپایی آشناتر شدند، بر برابری متمرکز شد.

یکی از دلایل محبوبیت چشم‌گیر آثار مُبلغان مذهبی و سفرنامه‌ها در اروپا دقیقاً این بود که خوانندگانِ خود را در معرض این نوع انتقادات قرار دادند، علاوه‌بر این‌که نوعی امکان اجتماعی را نیز در اختیار می‌گذاشتند: این شناخت که راه‌های آشنا تنها راه‌های ممکن نیستند، زیرا ــ چنان که این کتاب‌ها نشان می‌دادند ــ به‌وضوح جوامعی بودند که کارها را به شیوه‌ای بسیار متفاوت پیش می‌بردند. حرف ما این است که بسیاری از متفکران اصلی روشنگری به این دلیل اصرار داشتند آرمان‌های آزادی فردی و برابری سیاسی‌شان را از منابع و نمونه‌های بومیان امریکا الهام گرفته‌اند که حقیقتاً چنین کرده بودند.

حالا می‌خواهیم بگوییم ساکنان فرانسه‌ی جدید چه برداشتی از مهاجمان اروپایی به‌ویژه در موضوعاتی مانند سخاوتمندی، مردم‌داری، ثروت مادی، جرم، مجازات و آزادی داشتند

«عصر خرد» عصر بحث بود. روشنگری ریشه در گفت‌وگو داشت و بیش‌تر در کافه‌ها و سالن‌ها اتفاق افتاد. بسیاری از متون کلاسیک روشنگری به شکل گفت‌وگو بودند. اغلب این گفت‌وگوها سبکی ساده، شفاف و مکالمه‌ای داشتند که به‌وضوح از سالن‌ها الهام گرفته شده بود (در آن زمان آلمانی‌ها تمایل داشتند به سبکی مبهم بنویسند، همان سبکی که بعدها روشنفکران فرانسوی به آن شهره شدند). توسل به «خرد» بیش از هر چیز سبکی برای استدلال بود. آرمان‌های انقلاب فرانسه ــ آزادی، برابری و برادری ــ شکلی به خود گرفت که در جریان رشته‌ی طولانی بحث‌ها و

گفت‌وگوها پدید آمد. کل حرف ما این است که قدمت این گفت‌وگوها به پیش از عصر روشنگری بازمی‌گشت.

با این سؤال شروع می‌کنیم: ساکنان فرانسه‌ی جدید چه برداشتی از اروپایی‌هایی داشتند که از سده‌ی شانزدهم به بعد به سواحل‌شان پا گذاشتند؟

در آن زمان ساکنان منطقه‌ای که به نام فرانسه‌ی جدید شناخته می‌شد عمدتاً گویشوران زبان‌های مونتانی‌یِ ـ نسکاپی، الگانکی و ایروکویی بودند. ساکنان نواحی نزدیک‌تر به ساحل ماهی‌گیر، جنگلبان و شکارچی بودند، اگرچه بیش‌ترشان باغبانی می‌کردند. وندات‌ها (هیرون‌ها)(۱۳) در دره‌های رودخانه‌های اصلی داخل کشور متمرکز بودند و در اطراف شهرهای برج‌وباروداژ ذرت، کدو و لوبیا پرورش می‌دادند. جالب است که ناظران اولیه‌ی فرانسوی اهمیت چندانی برای این تمایزات اقتصادی قایل نبودند، به‌خصوص که در هر دو نمونه خوراکجویی یا کشاورزی عمدتاً کار زنان بود. آن‌ها گفتند مردان عمدتاً به شکار و گاهی اوقات جنگ مشغول بودند، یعنی می‌شد آن‌ها را به‌نوعی اشراف طبیعی در نظر گرفت. ایده‌ی «وحشی نجیب» را می‌توان در چنین برآوردهایی دنبال کرد. در اصل، مقصود نه شخصیت اشرافی بلکه صرفاً این واقعیت بود که مردان بومی به شکار و جنگ می‌پرداختند که در فرانسه عمدتاً مشغولیت نجیب‌زادگان بود.

اما اگر ارزیابی فرانسوی‌ها از شخصیت «وحشی‌ها» به‌وضوح آشفته بود، ارزیابی بومیان از شخصیت فرانسوی‌ها به طور مشخص به‌هیچ‌وجه این‌گونه نبود. برای مثال، پدر پی‌یر بیار، استاد سابق الاهیات، در سال ۱۶۰۸ مأمور شد تا میغماک‌های الگانکی‌زبانی را در نُوا اِسکوشیا بشارت دهد که مدتی در کنار یک قلعه‌ی فرانسوی زندگی کرده بودند. بیار زیاد به میغماکی‌ها اهمیت نمی‌داد، اما گزارش داد که این احساس دوجانبه است: «آن‌ها خود را بهتر از فرانسوی‌ها می‌دانند و می‌گویند: "شما همیشه در حال دعوا و نزاع بین خود هستید؛ اما ما با صلح زندگی می‌کنیم. شما حسودید و همیشه به یکدیگر تهمت می‌زنید؛ شما دزد و فریب‌کارید، طمع‌کارید و نه سخاوتمند و مهربان. ما اگر لقمه‌ای نان داریم با همسایه‌مان

سهیم می‌شویم." آن‌ها سخنانی از این‌دست را پیوسته می‌گویند.»(۱۴) آزاردهنده‌تر از همه برای بیار این بود که میغماک‌ها پیوسته ادعا می‌کردند «ثروتمندتر» از فرانسوی‌ها هستند. میغماک‌ها تصدیق می‌کردند که دارایی‌های مادی فرانسوی‌ها بیش‌تر است، اما آن‌ها دارایی‌های بزرگ‌تر دیگری دارند: راحتی، آسایش و زمان.

بیست سال بعد، برادر گابریل ساگار از فرقه‌ی برادران خاطره(۱۵) نکات مشابهی درباره‌ی قوم وندات نوشت. ساگار در ابتدا با انتقاد شدید از زندگی وندات‌ها، آن را ذاتاً گناه‌آلود توصیف می‌کرد (تمام فکروذکرش این بود که همه‌ی زنان وندات قصد اغوایش را دارند)، اما در پایان دوره‌ی اقامت خود به این نتیجه رسید که آرایش‌های اجتماعی آن‌ها از بسیاری جهات بر آرایش‌های اجتماعی فرانسه برتری دارد. او در عبارات زیر به‌وضوح نظر وندات‌ها را تکرار می‌کند: «آن‌ها هیچ دعوای حقوقی‌ای ندارند و برای به دست آوردن اجناس لازم در زندگی دردسر زیادی به خود نمی‌دهند؛ همان اجناسی که ما مسیحیان به خاطرشان خود را سخت عذاب می‌دهیم و آن‌ها به‌درستی و به‌حق با زندگی آرام و منش بی‌دغدغه‌شان ما را به دلیل طمع بیش‌ازحد و سیری‌ناپذیرمان ملامت می‌کنند.»(۱۶) وندات‌ها، مانند میغماک‌های بیار، به‌ویژه از سخاوتمند نبودن فرانسوی‌ها در قبال یکدیگر آزرده‌خاطر می‌شدند. «آن‌ها از هم پذیرایی می‌کنند و چنان به یاری یکدیگر می‌آیند که مایحتاج همه تأمین است، بدون این‌که در شهرها و روستاهای‌شان گدای فقیر وجود داشته باشد. و وقتی شنیدند در فرانسه تعداد این گدایان نیازمند زیاد است، لب به مذمت گشودند. گمان می‌کردند که این به دلیل خیرخواه نبودن ماست و سخت سرزنش‌مان می‌کردند.»(۱۷)

وندات‌ها نیز نگاهی بدبینانه به عادات فرانسوی‌ها در گفت‌وگو داشتند. ساگار از فصاحت میزبانانش و قدرت استدلال منطقی‌شان، مهارت‌هایی که با بحث‌های عمومیِ تقریباً هرروزه درباره‌ی امور جمعی تقویت می‌شد، شگفت‌زده شد و تحت‌تأثیر قرار گرفت. در مقابل، میزبانان او، هنگامی‌که می‌دیدند گروهی از فرانسوی‌ها دور هم جمع شده‌اند، اغلب اشاره می‌کردند که به نظر می‌رسد آن‌ها دائماً به سروکله‌ی هم می‌زنند، در گفت‌وگو سخن هم را قطع می‌کنند، استدلال‌های ضعیف به کار می‌گیرند

و در کل (یا اغلب، معنای نهفته‌ی حرف‌شان چنین به نظر می‌رسید) نشانه‌ی چندانی از هوش به نمایش نمی‌گذارند. افرادی که می‌کوشیدند صحنه را تصاحب کنند و دیگران را از راه‌های ارائه‌ی استدلال محروم می‌کردند تقریباً به کسانی می‌مانستند که وسایل مادی امرار معاش دیگری را تصاحب می‌کنند و از اشتراک آن سر بازمی‌زنند؛ دشوار بتوان از این تصور اجتناب کرد که امریکایی‌ها فرانسوی‌ها را در نوعی وضعیت هابزی «جنگ همه با همه» می‌دانستند. (به‌ویژه در این دوره‌ی تماس اولیه، امریکایی‌ها احتمالاً اروپایی‌ها را عمدتاً به واسطه‌ی مُبلغان مذهبی، صیادان، بازرگانان و سربازان می‌شناختند، یعنی گروه‌هایی که تقریباً یکسره از مردان تشکیل شده بودند. در ابتدا تعداد زنان فرانسوی در مستعمرات بسیار کم بود و تعداد کودکان از آن هم کم‌تر.)

گزارش ساگار از اقامتش در میان وندات‌ها به کتابی پُرفروش و تأثیرگذار در فرانسه و سراسر اروپا تبدیل شد: هم لاک و هم ولتر از کتاب سفر بزرگ در سرزمین هیرون‌ها به منزله‌ی منبع اصلی توصیف‌های‌شان از جوامع امریکایی یاد کردند. مجموعه‌ی بسیار مفصل‌ترِ مناسبات یسوعیان نیز، که تألیف چند نویسنده بود و بین سال‌های ۱۶۳۳ و ۱۶۷۳ منتشر شد، به طور گسترده در اروپا خوانده و بحث می‌شد و شامل بسیاری از اعتراض‌های مشابهی بود که ناظران وندات درباره‌ی فرانسوی‌ها گفته بودند. یکی از بارزترین نکات درباره‌ی این ۷۱ مجلد[۱] گزارش‌های میدانی مُبلغان مذهبی این است که به نظر می‌رسد نه امریکایی‌ها و نه مخاطبان فرانسوی‌شان حرف زیادی درباره‌ی خود «برابری» نداشته‌اند؛ مثلاً کلمات égal یا égalité چندان در این متون به چشم نمی‌خورند، و در همان موارد بسیار اندک هم تقریباً همیشه به «برابری جنس‌ها» اشاره می‌شود (چیزی که یسوعیان بسیار فضاحت‌بار می‌دانستند).

به نظر می‌رسد این موضوع درست باشد، صرف‌نظر از این‌که یسوعیان موردبحث با وندات‌ها گفت‌وگو داشتند ــ که در چارچوب انسان‌شناختیْ برابری‌خواه به نظر نمی‌رسیدند، چرا که مناصب سیاسی رسمی و قشری

۱. اشاره به مناسبات یسوعیان که در ۷۱ مجلد به چاپ رسید.

از اُسرای جنگی داشتند که دست‌کم یسوعیان آن‌ها را «برده» توصیف می‌کردند ــ یا با میغماک‌ها یا مونتانی‌یِی ـ نسکاپی‌های نظم‌ونسق گرفته در گروه‌هایی که بعدها انسان‌شناس‌ها آن‌ها را دسته‌های برابری‌خواه شکارچی ـ گردآورنده تلقی کردند. در عوض، ما صدای بسیاری از امریکایی‌ها را می‌شنویم که از رقابتجویی و خودخواهی فرانسوی‌ها و حتی فراتر از آن، شاید از دشمنی‌شان با آزادی، شکایت می‌کردند.

در این تبادلات هرگز موضوع بحث این نبود که امریکایی‌های بومی در جوامعی عموماً آزاد زندگی می‌کنند و اروپایی‌ها نه: هر دو طرف موافق بودند که موضوع بر همین قرار است. اختلاف‌شان این بود که آزادی فردی مطلوب است یا خیر.

این یکی از حوزه‌هایی است که گزارش‌های مُبلغان اولیه یا سفرنامه‌های قاره‌ی امریکا اکثر خوانندگان امروزی را با چالش مفهومی واقعی روبه‌رو می‌کند. بسیاری از ما خیلی بدیهی می‌دانیم که ناظران «غربی»، حتی ناظران سده‌ی هفدهمی، فقط نسخه‌ی قدیمی‌تر خودمان هستند؛ برخلاف امریکایی‌های بومی که اساساً نمایانگر دیگری‌ای بیگانه و شاید حتی ناشناخته‌اند. اما در واقع از بسیاری جهات، نویسندگان این متون هیچ شباهتی به ما نداشتند. هنگامی که از آزادی شخصی، برابری زن و مرد، آداب‌ورسوم جنسی یا حاکمیت مردمی ــ یا حتی نظریه‌های روان‌شناسی ژرفانگر[1] (۱۸) ــ سخن به میان می‌آید، نگرش‌های بومیان امریکا به احتمال زیاد به نگرش خواننده نزدیک‌تر از اروپایی‌های سده‌ی هفدهم است.

این دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی آزادی فردی بسیار قابل‌توجه است. امروزه تقریباً غیرممکن است که یک شهروند دموکراسی لیبرالی بگوید مخالف آزادی است، دست‌کم به طور علنی (البته در عمل ایده‌های ما معمولاً بسیار ظریف‌تر است). این یکی از میراث‌های ماندگار روشنگری و انقلاب‌های امریکا و فرانسه است. ما معتقدیم آزادی شخصی ذاتاً خوب است (حتی اگر برخی‌مان احساس کنیم جامعه‌ای مبتنی بر آزادی کامل

1. depth psychology

فردی ــ جامعه‌ای که تا آن حد پیش می‌رود که پلیس، زندان یا هر نوع دستگاه قهر را از بین می‌برد ــ فوراً در هرج‌ومرج خشونت‌آمیز فروخواهد پاشید). یسوعیان سده‌ی هفدهم قطعاً این فرض را نداشتند و معمولاً آزادی فردی را حیوانی می‌دانستند. در ۱۶۴۲، لو ژن، مُبلغ یسوعی، درباره‌ی مردم مونتانی‌یی ـ نسکاپی نوشت:

آن‌ها تصور می‌کنند که باید به واسطه‌ی حقی طبیعی از آزادی‌ای مثل گورخرهای وحشی بهره‌مند شوند و به هیچ‌کس ادای احترام نکنند، مگر زمانی که دل‌شان بخواهد. آن‌ها صدبار سرزنشم کردند زیرا ما از رؤسای خود می‌ترسیم، درحالی‌که آن‌ها به رؤسای خود می‌خندند و سربه‌سرشان می‌گذارند. تمام قدرت رؤسای‌شان زبانی است. زیرا رئیس به میزان سخنوری‌اش قدرتمند است. و حتی اگر با حرف زدن و دشنام دادن خود را بکُشد، از او اطاعت نمی‌شود مگر بتواند وحشی‌ها را راضی کند.(۱۹)

بااین‌حال، به عقیده‌ی مونتانی‌یی ـ نسکاپی‌ها، فرانسوی‌ها در مقایسه با بردگان وضع چندان بهتری نداشتند و در وحشت دائمی از مافوق‌های خود زندگی می‌کردند. چنین انتقادی مدام در گزارش‌های یسوعیان ظاهر می‌شود. به‌علاوه، این انتقاد نه‌تنها از کسانی که در دسته‌های کوچگر زندگی می‌کردند، بلکه به همان اندازه از شهرنشینانی مانند وندات‌ها نیز شنیده می‌شد. علاوه‌براین، مُبلغان مذهبی معمولاً باور داشتند که همه‌ی این‌ها فقط یک مشت لفاظی از جانب امریکایی‌ها نیست. حتی دولتمردان وندات نمی‌توانستند کسی را برخلاف میلش مجبور به انجام کاری کنند. پدر لالمان، که مکاتباتش الگوی اولیه‌ای برای مناسبات یسوعیان بود، درباره‌ی وندات‌ها در ۱۶۴۴ چنین گفت:

باور ندارم که هیچ مردمی روی زمین از آن‌ها آزادتر باشند و همانند آن‌ها بتوانند اراده‌ی خود را در اختیار هیچ قدرتی نگذارند؛ در این‌جا پدران بر فرزندان خود، رؤسا بر رعایای خود و قوانین کشور بر هر یک از آن‌ها هیچ کنترلی ندارند، مگر در مواردی که رضایتمندانه تسلیم‌شان شوند. هیچ مجازاتی برای مقصران در نظر گرفته نمی‌شود و مجرمی را نمی‌توان یافت که مطمئن نباشد جان و مالش در خطر نیست...(۲۰)

گزارش لالمان این حس را منتقل می‌کند که برخی از مطالب مناسبات یسوعیان چه‌قدر باید برای مخاطبان اروپایی آن زمان از لحاظ سیاسی چالش‌برانگیز بوده باشد و چرا برای بسیاری جذاب بوده است. پدرِ نیک‌نفس، پس از توضیح این‌که چه‌قدر رسوایی‌آور است که حتی قاتلان هم بدون مجازات هستند، اعتراف کرد که نظام قضایی وندات‌ها، اگر به عنوان وسیله‌ای برای حفظ آرامش در نظر گرفته شود، نه ناکارآمد که در واقع بی‌اندازه مؤثر است. وندات‌ها به جای مجازات گناهکاران، اصرار داشتند که کل نَسَب یا طایفه‌ی گناهکاران غرامت بپردازد. این امر مسئولیت همه را بر کنترل خویشاوندان خود خاطرنشان می‌سازد. لالمان توضیح می‌دهد: «مجرم نیست که مجازات می‌شود، بلکه عامه‌ی مردم باید جرایم افراد را جبران کنند.» اگر یک هیرون یک آلگانکی یا هیرون دیگری را بکُشد، کل افراد دهکده جمع می‌شوند تا بر تعداد هدایایی که باید به خویشاوندان داغ‌دار بدهند توافق کنند «تا انتقام احتمالی به تعویق انداخته شود.»

لالمان در ادامه توضیح می‌دهد که «رؤسای وندات از افراد خود می‌خواهند آن‌چه را لازم است فراهم کنند. هیچ‌کس مجبور به اعطای هدیه نیست، مگر کسانی که مایل‌اند کمک‌های‌شان را علنی کنند؛ به نظر می‌رسد برحسب میزان ثروت خود با یکدیگر رقابت می‌کنند و میل به جلال و دلواپسی برای رفاه عمومی آن‌ها را بر آن می‌دارد که در موارد مشابه این کار را انجام دهند.» چشم‌گیرتر آن‌که تصدیق می‌کند: «این شکل از عدالت همه‌ی این افراد را مهار می‌کند و به نظر می‌رسد در سرکوب نابسامانی‌ها مؤثرتر از مجازات شخصی مجرمان در فرانسه است»، به‌رغم این‌که «با رویه‌ی بسیار ملایم‌شان افراد را در چنان روحیه‌ی آزادی قرار می‌دهند که هرگز تسلیم هیچ قانونی نمی‌شوند و از هیچ انگیزه‌ای غیر از اراده‌ی خود تبعیت نمی‌کنند.»(۲۱)

چند نکته قابل‌توجه است. یکی این‌که روشن می‌کند برخی افراد واقعاً ثروتمند به حساب می‌آمدند. جامعه‌ی وندات به این معنا «در سطح اقتصادی برابری‌خواه» نبود. بااین‌حال، تفاوتی در کار است بین آن‌چه ما منابع اقتصادی قلمداد می‌کنیم ـــ مانند زمین که در تملک خانواده‌ها بود،

زنان روی آن کار می‌کردند و محصولاتش عمدتاً در اختیار جمع‌های زنان قرار می‌گرفت ــ و نوع «ثروت»ی که در این‌جا به آن اشاره می‌شود، نظیر وام‌پوم[1] (کلمه‌ای که به رشته‌ها و کمربندهای مُهره‌ایِ ساخته‌شده از صدف‌های دوکفه‌ای لانگ آیلند گفته می‌شد) یا گنجینه‌های دیگر که عمدتاً برای اهداف سیاسی نگاه داشته می‌شدند.

مردان ثروتمند وندات این اشیای گران‌بها را پنهان می‌کردند، عمدتاً برای آن‌که بتوانند در مناسبت‌هایی نمایشی نظیر مراسمی که ذکر شد هدیه دهند. نه در مورد زمین و محصولات کشاورزی و نه در مورد وام‌پوم و اشیایی با ارزش مشابه، هیچ راهی برای تبدیل منابع مادی به قدرت وجود نداشت ــ دست‌کم نه آن نوع قدرتی که ممکن است به کسی اجازه دهد دیگران را به کار برای خود وادارد یا به انجام کاری خلاف میل‌شان مجبور کند. در بهترین حالت، انباشت و توزیع زیرکانه‌ی ثروت ممکن است باعث شود مردی تمایل بیش‌تری به مناصب سیاسی داشته باشد (برای تبدیل شدن به «رئیس» یا «فرمانده» ــ منابع فرانسوی تمایل دارند کورکورانه از این اصطلاحات استفاده کنند). اما همان‌طور که یسوعیان همگی پیوسته تأکید می‌کردند، صرف داشتن مناصب سیاسی به کسی این حق را نمی‌داد که به دیگران دستور بدهد یا، برای این‌که کاملاً دقیق باشیم، فرد صاحب‌مقام می‌توانست دستوراتی را که دوست دارد بدهد، اما هیچ‌کس تعهد خاصی برای فرمان‌بری نداشت.

البته از نگاه یسوعیان همه‌ی این‌ها ظالمانه بود. در واقع، نگرش آن‌ها به آرمان‌های آزادی بومیان دقیقاً برعکس نگرشی بود که اکثر فرانسوی‌ها یا کانادایی‌های امروزی دارند: این‌که اساساً آزادی ایده‌آلی یکسره ستودنی است. بااین‌حال، پدر لالمان می‌پذیرفت که در عمل چنین نظامی به‌خوبی عمل می‌کرد. این نظام باعث می‌شد «بی‌نظمی بسیار کم‌تری از آن‌چه در فرانسه وجود دارد» ایجاد شود ــ اما به گفته‌ی او، یسوعیان اساساً با آزادی مخالف بودند:

1. wampum

> این، بدون شک، گرایشی کاملاً مغایر با روح دین است که ما را ملزم می‌کند نه‌تنها اراده‌های خود، بلکه ذهن، قضاوت‌ها و تمام احساسات انسانی‌مان را به قدرتی تسلیم کنیم که با فهم‌مان بیگانه است؛ قانونی که زمینی نیست و کاملاً مخالف قوانین و احساسات طبیعت فاسد است. به این‌ها اضافه کنید قوانین کشورشان را که به گمان‌شان عادلانه‌ترین است اما خلوص زندگی مسیحی را به هزار طریق تهدید می‌کند، به‌ویژه در خصوص ازدواج‌شان...(۲۲)

مناسبات یسوعیان پُر از چنین چیزهایی است: مُبلغان حیرت‌زده مکرراً گزارش می‌دهند که زنان امریکایی کنترل کامل بدن خود را در اختیار دارند و بنابراین زنان مجرد آزادی جنسی دارند و زنان متأهل می‌توانند به میل خود طلاق بگیرند. این از نگاه یسوعیان مشمئزکننده بود. آن‌ها معتقد بودند که چنین رفتار گناه‌آلودی فقط بسط یک اصل کلی‌تر آزادی است که ریشه در تمایلات طبیعی دارد، آن هم تمایلاتی که آن‌ها ذاتاً مخرب می‌دانستند. یکی اصرار داشت که «آزادی شریرانه‌ی وحشی‌ها» بزرگ‌ترین مانع برای «گردن نهادن به یوغ قانون خداوند» است.(۲۳) حتی یافتن اصطلاحاتی برای ترجمه‌ی مفاهیمی مانند «ارباب»، «فرمان» یا «اطاعت» به زبان‌های بومی بسیار دشوار بود، چه برسد به توضیح مفاهیم اساسی الاهیات که تقریباً غیرممکن به نظر می‌آمد.

حالا می‌خواهیم نشان دهیم اروپایی‌ها چگونه از امریکایی‌ها(ی بومی) ارتباط بین بحث منطقی، آزادی‌های شخصی و امتناع از قدرت خودسرانه را یاد گرفتند

بنابراین، در سطح سیاسی، فرانسوی‌ها و امریکایی‌ها نه بر سر برابری بلکه درباره‌ی آزادی بحث می‌کردند. تنها ارجاع خاص به برابری سیاسی در ۷۱ جلد کتاب مناسبات یسوعیان در گزارشی از یک رویداد در ۱۶۴۸ آن هم تقریباً به عنوان نکته‌ای جانبی مطرح شده است. این ماجرا در یک آبادی وندات مسیحی‌شده نزدیک شهر کبک رخ داد. پس از آشفتگی ناشی از راه پیدا کردن محموله‌ی لیکور غیرقانونی یک کشتی به جامعه، فرمانداژ رهبران وندات را متقاعد کرد که با ممنوعیت مشروبات الکلی

موافقت کنند و فرمانی در این زمینه صادر کرد و، مهم‌تر از همه، خاطرنشان کرد که ضامن اجرای این فرمان همانا تهدید به مجازات است. باز هم این پدر لالمان بود که داستان را مکتوب کرد. از نگاه او، این رویدادی دوران‌ساز بود:

> از آغاز جهان تا آمدن فرانسوی‌ها، وحشی‌ها هرگز نمی‌دانستند که ممنوع کردن چیزی برای مردم خود به این جدیت، با هر مجازاتی، هر چند ناچیز، چه معنایی می‌دهد. آن‌ها انسان‌های آزاده‌ای هستند که همگی خود را به اندازه‌ی دیگران تابع عواقب کارشان می‌دانند و تنها زمانی تسلیم سران خود می‌شوند که خوشایندشان باشد.(۲۴)

برابری در این‌جا دنباله‌ی آزادی است. در واقع تجلی آن است. همچنین تقریباً هیچ وجه اشتراکی با مفهوم آشناتر (اوراسیاییِ) «برابری در برابر قانون» ندارد که در نهایت برابری در برابر حاکم است، یعنی بار دیگر برابری در انقیاد مشترک. اما امریکایی‌ها چون در اطاعت یا سرپیچی از دستورات مطابق با صلاح خود آزادی داشتند برابر بودند. حکومت دموکراتیک وندات و پنج ملت هودنوسونی، که خوانندگان اروپایی را در سال‌های بعد بسیار تحت‌تأثیر قرار داد، بیانگر همان اصل بود: اگر هیچ اجباری مجاز نیست، پس بدیهی است که چنین انسجام اجتماعی‌ای باید از طریق بحث‌های مستدل ایجاد شود؛ از طریق استدلال‌های متقاعدکننده و رسیدن به اجماع اجتماعی.

حالا به موضوعی بازمی‌گردیم که با آن شروع کردیم: روشنگری اروپا به عنوان نقطه‌ی اوجِ اصل بحث آزاد و عقلانی. قبلاً به احترام شدید ساگار به استعداد وندات‌ها در استدلال منطقی اشاره کرده‌ایم (مضمونی که در اکثر گزارش‌های یسوعیان نیز وجود دارد). در این مرحله مهم است در نظر داشته باشیم که یسوعیان روشنفکران جهان کاتولیکی بودند. یسوعیان که در بلاغت کلاسیک و فنون مجادله آموزش دیده بودند زبان‌های امریکایی‌ها را در وهله‌ی نخست یاد گرفتند تا بتوانند با آن‌ها بحث کنند و برتری ایمان مسیحی را به آن‌ها بباورانند. بااین‌حال، مرتباً خود مبهوت می‌شدند و تحت‌تأثیر کیفیت استدلال‌های مخالفی قرار می‌گرفتند که باید ردشان می‌کردند.

چگونه ممکن است این استعداد بلاغی نصیب کسانی شود که از آثار وارو[۱] و کوینتیلیان[۲] بی‌اطلاع بودند؟ یسوعیان در بررسی این موضوع تقریباً همیشه به سعه‌ی صدر آنان در هدایت امور عمومی توجه داشتند. بنابراین، پدر لو ژن، مافوق یسوعیان در کانادا در دهه‌ی ۱۶۳۰، چنین گفت: «تقریباً همه‌ی آن‌ها پیرامون موضوعاتی که در چارچوب دانش‌شان قرار می‌گیرد به‌خوبی قادر به گفت‌وگو و استدلال آن هم با استفاده از اصطلاحات مناسب هستند. شوراها، که تقریباً هرروزه و تقریباً درباره‌ی همه‌ی موضوعات در دهکده‌ها برگزار می‌شوند، توانایی آن‌ها را برای گفت‌وگو بهبود می‌بخشند.» یا به قول لالمان: «در حقیقت می‌توانم بگویم که از نظر هوش به‌هیچ‌وجه از اروپایی‌ها و ساکنان فرانسه پایین‌تر نیستند. هرگز باور نمی‌کردم طبیعت، حتی بدون آموزش، می‌تواند چنان فصاحتی حاضربه‌یراق و مستحکم ارائه دهد که وجودش در بسیاری از هیرون‌ها تحسینم را برانگیخته است؛ یا روشن‌بینی بیش‌تر در امور عمومی، یا مدیریت محتاطانه‌تر در اموری که به آن‌ها عادت کرده‌اند.»(۲۵) برخی از یسوعیان پا را فراتر گذاشتند و ــ تا حدی با ناامیدی ــ متذکر شدند که وحشی‌های دنیای جدید در مجموع باهوش‌تر از مردمی هستند که در وطن با آن‌ها مواجه می‌شوند (مثلاً «تقریباً همه‌شان در تجارت، سخنرانی، ادب، آمیزش، حقه‌ها و ظرافت‌های خود هوشی بیش از زیرک‌ترین شهروندان و بازرگانان فرانسه نشان می‌دهند»).(۲۶)

بنابراین، یسوعیان به‌وضوح رابطه‌ای ذاتی بین امتناع از قدرت خودسرانه، بحث سیاسی باز و فراگیر و علاقه به استدلال منطقی را تشخیص دادند و تصدیق کردند. درست است که رهبران سیاسی بومیان امریکا، که در بیش‌تر موارد هیچ راهی برای اجبار کسی به انجام کاری خلاف میلش نداشتند، به خاطر قدرت سخنوری خود مشهور بودند. حتی ژنرال‌های سرسخت اروپایی که کارزارهای نسل‌کُشی علیه مردم بومی را در پیشینه‌ی

۱. مارکوس ترنتیوس وارو؛ نویسنده‌ی رومی با معلومات وسیع که در سال ۱۱۶ پ‌م در ریتی نزدیک رُم زاده شد و در ۲۷ پ‌م درگذشت.

۲. مارکوس کونتیلی یا کوینتیلیان (۱۰۰ـ۳۵ م)؛ بلاغت‌دان، فیلسوف، و ادیب رومی که در نوشته‌های مکاتب بلاغیِ سده‌های میانه و رنسانس به او اشاره شده است.

خود داشتند اغلب گزارش می‌دادند که با قدرت سخنوری آن‌ها اشک می‌ریختند. بااین‌حال، متقاعد کردن حتماً لازم نیست شکل استدلال منطقی داشته باشد. خیلی ساده می‌تواند متضمن توسل به احساسات، تحریک عواطف، به کار بردن استعاره‌های شاعرانه، توسل به اسطوره یا حکمت ضرب‌المثلی، استفاده از کنایه و بیراهه‌روی، طنز، توهین یا توسل به پیش‌گویی یا وحی باشد؛ و برتری هر یک از این‌ها بنا به سنت بلاغی‌ای که گوینده به آن تعلق دارد و تمایلات فرضی مخاطبان آن‌ها تغییر می‌کند.

به نظر می‌رسد که عمدتاً سخنوران زبان‌های ایروکویی مانند ونداتها، یا پنج ملت هودنوسونی در جنوب آن‌ها، چنین اهمیتی را برای بحث منطقی قایل بودند و حتی آن را به‌خودی‌خود شکلی از سرگرمی لذت‌بخش می‌دانستند. صِرف همین موضوع پیامدهای تاریخی عمده‌ای داشت. زیرا به نظر می‌رسد دقیقاً همین شکل از بحث ــ منطقی، شکاکانه، تجربی، با لحن محاوره‌ای ــ بود که پس از چندی با روشنگری اروپایی نیز همسان گرفته شد؛ و متفکران روشنگری و انقلابیون دموکرات، درست مانند یسوعیان، این نوع بحث را ذاتاً با رد اقتدار خودسرانه، به‌ویژه آن‌گونه اقتداری که مدت‌ها بود روحانیون مفروض می‌گرفتند، مرتبط می‌دانستند.

رشته‌های بحث‌مان را تا این‌جا جمع می‌کنیم.

متفکران حقوقی و سیاسی در اواسط سده‌ی هفدهم در اروپا شروع کردند به وررفتن با ایده‌ی دولت برابری‌خواه طبیعی؛ دست‌کم به معنای حداقلیِ حالتی پیش‌فرض که ممکن است جوامعی که این متفکران آن‌ها را فاقد حکومت، نوشتار، دین، مالکیت خصوصی یا راه‌های مهم دیگر برای متمایز ساختن خود از یکدیگر می‌دانستند در آن سهیم باشند. عباراتی مانند «برابری» و «نابرابری» تازه در محافل روشنفکری رایج شده بود ــ در واقع در همان زمان که نخستین مُبلغان فرانسوی برای بشارت دادن به ساکنان نُوا اِسکوشیا و کبکِ کنونی رهسپار آن دیار شدند.(۲۷) عامه‌ی خوانندگان اروپا بیش‌ازپیش کنجکاو می‌شدند که جوامع بدوی چگونه بوده‌اند. اما تمایل خاصی نداشتند که مردان و زنانی را که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند چندان «نجیب» تصور کنند، چه رسد به شکاکان

منطقی و مدافعان آزادی فردی.(۲۸) این دیدگاه اخیر محصول گفت‌وگوی رودررو بود.

همان‌طور که دیدیم، در ابتدا هیچ‌یک از طرفین ــ نه استعمارگران فرانسه‌ی جدید، و نه مخاطبان بومی‌شان ــ در خصوص «برابری» حرف زیادی برای گفتن نداشت. بحث بر سر آزادی و هم‌یاری بود، یا شاید حتی بهتر است آن را آزادی و کمونیسم بنامیم. باید منظورمان از اصطلاح کمونیسم را روشن کنیم. از اوایل سده‌ی نوزدهم، بحث‌های پُرشوری درباره‌ی بود و نبود چیزی که بتوان به‌حق «کمونیسم بدوی» خواند در جریان بود. از زمانی که فریدریش انگلس در منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت (۱۸۸۴) ایروکویی‌ها را نمونه‌ی بارز کمونیسم بدوی خوانده بود، تقریباً همیشه جوامع بومی بیشه‌زارهای شمال‌شرقی در مرکز این بحث‌ها قرار داشتند. در این کتاب، «کمونیسم» همیشه به مالکیت اشتراکی، به‌ویژه مالکیت منابع تولیدی، اشاره دارد. چنان که دیدیم، وضع بسیاری از جوامع امریکایی را می‌توان از این نظر تا حدودی نامعین دانست: مالکیت و کار در مزارع به صورت فردی بر عهده‌ی زنان بود، هر چند محصولات را به طور جمعی ذخیره می‌کردند و در اختیار داشتند. مردان ابزارها و سلاح‌های خود را منفرداً در اختیار داشتند، هر چند معمولاً شکار و غنایم را تقسیم می‌کردند.

بااین‌حال، راه دیگری برای استفاده از کلمه‌ی «کمونیسم» وجود دارد: نه به عنوان نوعی نظام مالکیت، بلکه به معنای اصلیِ «از هر کس بنا به توانایی‌هایش، به هر کس برحسب نیازش.» همچنین نوعی کمونیسم حداقلیِ «پایه» وجود دارد که در همه‌ی جوامع کاربرد دارد. احساس این‌که اگر نیازهای شخص دیگری به اندازه‌ی کافی زیاد باشد (مثلاً در حال غرق شدن باشد) و هزینه‌ی برآوردن آن نیازها به اندازه‌ی کافی کم باشد (مثلاً از شما بخواهند طناب بیندازید)، مطمئناً هر فرد محترمی اجابتش می‌کند. کمونیسم پایه‌ای از این نوع را حتی می‌توان بنیادهای جامعه‌پذیری انسان دانست، زیرا آدم فقط با دشمنان سرسختش ممکن است رفتاری غیر از این داشته باشد. تفاوت فقط بر سر آن است که بسطِ مناسب این کمونیسم پایه‌ای را تا چه حدودی ضروری می‌دانیم.

در بسیاری از جوامع ــ و به نظر می‌رسد جوامع امریکاییِ آن زمان در میان آن‌ها بوده است ــ رد درخواست برای غذا کاملاً تصورناپذیر بود. در خصوص فرانسوی‌های سده‌ی هفدهم در امریکای شمالی واضح است که چنین نبود: دامنه‌ی کمونیسم پایه‌ایِ آن‌ها کاملاً محدود به نظر می‌رسید و به غذا و سرپناه تسری پیدا نکرده بود؛ موضوعی که امریکایی‌ها را بُهت‌زده می‌کرد. اما همان‌طور که قبلاً شاهد تقابل دو تلقی کاملاً متفاوت از برابری بودیم، در این‌جا نیز در نهایت شاهد تضاد بین درک‌های بسیار متفاوت از فردگرایی هستیم. اروپایی‌ها دائماً برای کسب امتیاز با هم درگیر بودند. در مقابل، جوامع جنگل‌های شمال‌شرقی وسایل زندگی مستقل را برای یکدیگر تضمین می‌کردند، یا دست‌کم تضمین می‌کردند که هیچ مرد یا زنی تابع دیگری نباشد. تا آن‌جا که می‌توانیم از کمونیسم صحبت کنیم، این کمونیسم نه در مخالفت بلکه در هم‌سویی با آزادی فردی بود.

همین امر را می‌توان درباره‌ی نظام‌های سیاسی بومی‌ای گفت که اروپایی‌ها در بیش‌تر منطقه‌ی گریت لیکس با آن‌ها مواجه بودند. همه‌چیز به گونه‌ای عمل می‌کرد که اطمینان حاصل شود اراده‌ی هیچ‌کس تابع اراده‌ی دیگری نخواهد بود. تنها با گذشت زمان، هنگامی که امریکایی‌ها بیش‌تر درباره‌ی اروپا یاد گرفتند و اروپایی‌ها معنای آرمان‌های امریکایی آزادی فردی را در جوامع خودشان سبک‌وسنگین کردند، اصطلاح «برابری» به عنوان یکی از ویژگی‌های گفتار میان آن‌ها پا گرفت.

حالا می‌خواهیم کاندیارونک، فیلسوف وندات، را معرفی کنیم و توضیح دهیم که چگونه دیدگاه‌های او درباره‌ی طبیعت و جامعه‌ی بشری در سالن‌های اروپای عصر روشنگری جان تازه‌ای گرفت (به همراه چند جمله‌ای درباره‌ی مفهوم «شکاف‌زایی»)

برای درک چگونگی تکامل نقد بومی ــ آن حمله‌ی اخلاقی و فکری منسجم به جامعه‌ی اروپایی که به طور گسترده از سوی ناظران بومی امریکا از سده‌ی هفدهم به بعد بیان شد ــ و تأثیر تمام‌عیار آن بر تفکر

اروپایی، ابتدا باید نقش دو مرد را درک کنیم: اولی یک اشراف‌زاده‌ی فقیر فرانسوی به نام لویی‌آرمان دو لوم دارک، بارون دو لاهونتان، و دومی یک دولتمرد فوق‌العاده درخشان وندات به نام کاندیارونک.

در سال ۱۶۸۳، لاهونتان (نامی که به آن شناخته می‌شد)، که در آن زمان هفده‌ساله بود، به ارتش فرانسه پیوست و به کانادا اعزام شد. در طول دهه‌ی بعد در تعدادی از کارزارها و اکتشافات شرکت کرد و در نهایت به مقام معاون فرماندار کل، کنت دو فرونتناک، رسید. در این روند، او هم به زبان الگانکی‌ها و هم به زبان وندات‌ها مسلط شد و ــ دست‌کم به گفته‌ی خودش ــ با تعدادی از شخصیت‌های سیاسی بومی طرح دوستی ریخت. لاهونتان بعداً ادعا کرد که چون در مسائل مذهبی شکاک و دشمن سیاسی یسوعیان بوده، این شخصیت‌ها مایل بوده‌اند نظرات واقعی‌شان را درباره‌ی آموزه‌های مسیحی با او در میان بگذارند. یکی از آن‌ها کاندیارونک بود.

کاندیارونک (معنای تحت‌اللفظی نام او «موش آبی» است و فرانسوی‌ها اغلب فقط با کلمه‌ی «موش» از او یاد می‌کردند)، یکی از استراتژیست‌های اصلی کنفدراسیون وندات، ائتلافی متشکل از چهار قوم ایروکویی‌زبان، در آن زمان درگیر بازی ژئوپلیتیک پیچیده‌ای بود و تلاش می‌کرد انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها و پنج ملت هودنوسونی را به جان یکدیگر بیندازد، با این هدف اولیه که مانع حمله‌ی فاجعه‌آمیز هودنوسونی‌ها به وندات‌ها شود، اما در بلندمدت قصد داشت اتحاد فراگیری میان بومیان برای متوقف کردن پیش‌رَوی مهاجرنشین‌ها به وجود آورد.(۲۹) هر کسی که او را ملاقات کرده، دوست یا دشمن، اعتراف می‌کند که او واقعاً فرد قابل‌توجهی بوده: جنگجویی شجاع، سخنوری درخشان و سیاست‌مداری فوق‌العاده ماهر. او همچنین تا پایان عمر از مخالفان سرسخت مسیحیت بود.(۳۰)

کار خود لاهونتان به پایان بدی رسید. پس از آن‌که با موفقیت از نوا اسکوشیا در برابر ناوگان انگلیسی‌ها دفاع کرد، با فرماندار به اختلاف شدیدی خورد و مجبور شد از قلمروِ فرانسه بگریزد. غیاباً به تمرد محکوم شد، بیش‌تر سال‌های دهه‌ی بعد را در تبعید گذراند، در اروپا سرگردان بود و تلاش کرد برای بازگشت به زادگاهش فرانسه مذاکره کند. سال ۱۷۰۲ که رسید، لاهونتان در آمستردام زندگی می‌کرد و از بخت و اقبال خود بسیار

ناراحت بود و افرادی که به دیدارش می‌رفتند از او به عنوان جاسوسی ولگرد، بی‌پول و اجیر یاد می‌کردند. همه‌چیز با انتشار مجموعه‌کتاب‌هایی درباره‌ی ماجراهایش در کانادا تغییر کرد.

دو کتاب از این مجموعه به خاطرات ماجراجویی‌هایش در امریکا اختصاص داشت. سومی با عنوان گفت‌وگوهای غریب با وحشی بادرایتی که سفر کرده است (۱۷۰۳) شامل چهار گفت‌وگو بین لاهونتان و کاندیارونک بود که در آن حکیمِ وندات براساس مشاهدات قوم‌نگارانه‌اش از مونترال، نیویورک و پاریس با نگاهی بسیار انتقادی به آداب و عقاید اروپایی‌ها در زمینه‌ی دین، سیاست، سلامت و زندگی جنسی نظرات خود را بیان می‌کند. این کتاب‌ها بسیار محبوب شدند و چندی نگذشت که لاهونتان به شهرتی مختصر رسید. او در دربار هانوفر مستقر شد؛ آن‌جا اقامتگاه اصلی لایبنیتس هم بود که قبل از بیماری و مرگ لاهونتان در حدود سال ۱۷۱۵ با او دوست شد و حمایتش کرد.

اکثر انتقادات به اثر لاهونتان پیشاپیش فرض می‌کردند که گفت‌وگوها جعلی‌اند و استدلال‌های منسوب به «آداریو» (نامی که در کتاب به کاندیارونک داده شده) نظرات خود لاهونتان است.(۳۱) از جهتی این نتیجه‌گیری تعجب‌آور نیست. آداریو نه‌تنها مدعی است از فرانسه دیدار کرده بلکه نظرات خود را درباره‌ی همه‌چیز از سیاست راهبان گرفته تا امور حقوقی به زبان می‌آورد. او در بحث درباره‌ی دین اغلب شبیه طرف‌دار این موضع دادارباور است که حقیقت معنوی را باید در عقل جست‌وجو کرد نه در وحی، و فقط نوعی شکاکیت عقلانی را می‌پذیرد که در آن زمان در محافل روشنفکری متهور اروپا رایج شده بود. این نیز درست است که به نظر می‌رسد سبک گفت‌وگوهای لاهونتان تا حدی از نوشته‌های لوسیان، طنزپرداز یونان باستان، الهام گرفته است؛ و همچنین با توجه به غلبه‌ی سانسور کلیسا در فرانسه‌ی آن زمان، احتمالاً ساده‌ترین راه برای در امان ماندن فردی آزاداندیش از مجازات انتشارِ حمله‌ای آشکار به مسیحیت این بود که گفت‌وگویی را با تظاهر به دفاع از دین در برابر حملات یک شکاک خارجی خیالی ترتیب دهد و سپس اطمینان حاصل کند که شکاک در همه‌ی استدلال‌ها بازنده می‌شود.

بااین‌حـال، در دهه‌هـای اخیـر، پژوهشـگران بومی با توجـه به آن‌چه دربـاره‌ی خـود کاندیارونـک می‌دانیـم به این مطالب بازگشـتند و به نتایج بسـیار متفاوتی رسـیدند.(۳۲) آداریوِ واقعی نه‌تنها به خاطر سخنوری‌اش بلکه به دلیل شـرکت در بحث با اروپایی‌هایی از همان قسـم که در کتاب لاهونتان ثبت شـده نیز شـهرت داشـت. باربارا آلیس مان می‌گوید به‌رغم آن‌که تقریباً همه‌ی پژوهشگران غربی یک‌صدا بر خیالی بودن گفت‌وگوها اصـرار دارند، «دلایل بسـیار خوبـی داریم که واقعی قلمدادشـان کنیم.» نخسـت، گزارش‌های دسـت‌اولی از مهارت‌های سخنوری و شوخ‌طبعی کاندیارونک در دسـت داریم. پدر پی‌یر دو شـارلووآ کاندیارونک را فردی توصیف کرد با «فصاحتی چنان طبیعی» که «شـاید هیچ‌کس در توانایی ذهنـی به پایش نمی‌رسـید.» او سـخن‌گوی اسـتثنایی شـورا بـود، اما «در گفت‌وگوهای خصوصی نیز به همان اندازه درخشان بود، و [اعضای شورا و مذاکره‌کنندگان] اغلب از برانگیختن او برای شنیدن حاضرجوابی‌هایش لذت می‌بردند؛ حاضرجوابی‌هایی همیشه جان‌دار، سرشار از شوخ‌طبعی و عموماً دندان‌شکن. او تنها مردی در کانادا بود که با [فرماندار] کنت دو فرونتنـاک همـاوردی می‌کرد؛ کنـت اغلب او را به میز خود فرامی‌خواند تا لذت معاشرت با او را به افسرانش بدهد.»(۳۳)

به عبارت دیگر، در خلال دهه‌ی ۱۶۹۰، فرماندار مسـتقر در مونترال و افسرانش (احتمالاً از جمله معاون وقتش، لاهونتان) در سالنی به سیاق الگوی اولیه‌ی روشنگری میزبان بودند و از کاندیارونک دعوت می‌کردند تا دقیقاً در مورد همان موضوعات طرح‌شده در گفت‌وگوها بحث کنند. در این دیدارها بود که کاندیارونک موضع شکاکی عقل‌باور را گرفت.

علاوه‌برایـن، دلایـل زیـادی داریم که باور کنیـم کاندیارونک واقعاً در فرانسه هم بوده است؛ یعنی می‌دانیم که کنفدراسیون وندات در سال ۱۶۹۱ سفیری را برای بازدید از دربار لویی چهاردهم اعزام کرد، کاندیارونک نیز در آن زمان رئیس شورا بود و قاعدتاً همان کسی بوده که به فرانسه اعزام شده است. هر قدر هم شناخت دقیق امور اروپا و درک روان‌شناسی اروپایی‌ها که به آداریو نسـبت داده می‌شـود غیرقابل‌قبول به نظر برسـد، کاندیارونک مردی بود سال‌ها درگیر مذاکرات سیاسی با اروپایی‌ها که مرتباً با پیش‌بینی

منطق، علایق، و نقاط کور و واکنش‌های‌شان برتر از آن‌ها نشان می‌داد. در نهایت، بسیاری از نقدها بر مسیحیت و به طور کلی‌تر بر شیوه‌های اروپایی‌ای که به آداریو نسبت داده می‌شود کمابیش دقیقاً با انتقاداتی مطابقت دارد که از سایر ایروکویی‌زبانان در همان زمان مستند شده است.(۳۴)

خود لاهونتان ادعا کرد که گفت‌وگوها را براساس یادداشت‌هایش در خلال یا بعد از مکالمات گوناگون با کاندیارونک در مچیلی‌مکیناو، تنگه‌ای بین دریاچه‌های هیرون و میشیگان، تنظیم کرده است؛ یادداشت‌هایی که بعداً با کمک فرماندار بازنویسی کرد و بدون شک با خاطراتی که هر دو از آن بحث‌های بر سر میز شام فرونتناک داشتند تکمیل شد. در این فرایند، متن بدون شک شاخ‌وبرگ گرفت و آراسته‌تر شد و، احتمالاً زمانی که لاهونتان نسخه‌ی نهایی خود را در آمستردام منتشر کرد، دوباره دست‌کاری شد. بااین‌حال، می‌توان باور کرد که استدلال‌های اساسی از آنِ خودِ کاندیارونک است.

لاهونتان احتمالاً برخی از همین استدلال‌ها را مدنظر دارد هنگامی‌که در کتاب خاطرات اشاره می‌کند امریکایی‌هایی که واقعاً به اروپا رفتند ــ در این‌جا، او به احتمال زیاد عمدتاً به خود کاندیارونک و نیز تعدادی از اسیران سابق می‌اندیشید که به عنوان بردگان کشتی جنگی به کار واداشته شده بودند ــ با تحقیر ادعاهای اروپایی‌ها در خصوص برتری فرهنگی بر کانادا بازگشتند. بنا به نوشته‌ی او، آن بومیان امریکایی که در فرانسه بودند:

> ... مدام ما را با عیب‌ها و بی‌نظمی‌هایی که در شهرهای‌مان مشاهده می‌کردند و ناشی از پول می‌دانستند دست می‌انداختند. هیچ فایده‌ای ندارد که بکوشیم با آن‌ها در این خصوص که تمایز دارایی برای حمایت از جامعه مفید است مخالفت کنیم: هر چیزی که در این زمینه بگویید آن‌ها به‌شوخی برگزار می‌کنند. خلاصه نه جروبحث می‌کنند نه دعوا، و نه به هم تهمت می‌زنند؛ هنرها و علوم را مسخره می‌کنند و به اختلاف رده و درجاتی که در میان ما مشاهده می‌کنند می‌خندند. آن‌ها به ما نسبت برده می‌دهند و ما را روح‌های بدبختی می‌نامند که زندگی‌شان ارزشی ندارد و ادعا می‌کنند که ما با تسلیم کردن خود به یک مرد {= پادشاه}، که تمام قدرت را در اختیار دارد و به هیچ قانونی جز اراده‌ی خود مقید نیست، خود را تحقیر می‌کنیم.

به عبارت دیگر، در این‌جا تمام انتقادات آشنا از جامعه‌ی اروپایی را می‌یابیم که اولین مُبلغان می‌بایست با آن مبارزه می‌کردند ـــ دادو بیداد کردن، فقدان هم‌یاری، تسلیم کورکورانه به قدرت ـــ اما عنصر جدیدی هم به آن‌ها اضافه شده بود: نظام مالکیت خصوصی. لاهونتان ادامه می‌دهد: «آن‌ها هیچ دلیلی نمی‌بینند که چرا یک نفر باید بیش‌تر از دیگری داشته باشد و ثروتمندان باید محترم‌تر از فقرا باشند. به طور خلاصه، می‌گویند نام وحشی که ما بر آن‌ها می‌گذاریم بیش‌تر برازنده‌ی خودمان است، زیرا هیچ‌چیز در اعمال ما نیست که بهره‌ای از حکمت برده باشد.»

آن دسته از بومیان امریکایی که فرصت داشتند جامعه‌ی فرانسه را از نزدیک ببینند به تفاوتی اساسی با خودشان پی برده بودند؛ تفاوتی که شاید در غیر این صورت آشکار نبود. درحالی‌که در جوامع آن‌ها هیچ راه آشکاری برای تبدیل ثروت به قدرت بر دیگران وجود نداشت (چرا که تفاوت در ثروت تأثیر کمی بر آزادی فردی داشت)، وضعیت فرانسه کاملاً متفاوت بود. تسلط بر دارایی‌ها می‌توانست مستقیماً به تسلط بر سایر انسان‌ها تبدیل شود.

اما حالا اجازه دهید خود کاندیارونک سخن بگوید. اولین گفت‌وگو درباره‌ی مسائل دینی است که در آن لاهونتان به طرف مقابل اجازه می‌دهد با آرامش تضادهای منطقی و ناهماهنگی آموزه‌های مسیحیِ گناه اولیه و رستگاری را برشمارد و توجه خاصی به مفهوم جهنم داشته باشد. کاندیارونک علاوه‌بر تردید در تاریخی بودن کتاب مقدس، پیوسته بر این واقعیت تأکید می‌کند که مسیحیان به بی‌شمار فرقه تقسیم شده‌اند و هیچ‌کدام شکی ندارند که کاملاً درست می‌گویند و بقیه اهل جهنم‌اند. بخشی از حرفش را فقط برای این‌که مایه‌ی کار دست‌تان بیاید نقل می‌کنیم:

کاندیارونک: دست بردار، برادر من. عصبانی نشو... خیلی طبیعی است که مسیحیان به کتاب مقدس ایمان داشته باشند، چون از همان طفولیت بسیار زیاد درباره‌اش شنیده‌اند. بااین‌حال، برای کسانی که بدون چنین تعصبی به دنیا می‌آیند، مانند وندات‌ها، منطقی است که مسائل را دقیق‌تر بررسی کنند.

بااین‌حال، پس از اندیشیدنی طولانی و سخت در خلال یک دهه درباره‌ی آن‌چه یسوعیان درباره‌ی زندگی و مرگ پسر روح بزرگ به ما گفته‌اند، هر وندات می‌تواند بیست دلیل خلاف این تصور به شما ارائه دهد. من خودم همیشه

بـر ایـن بـاور بـوده‌ام که اگـر ممکن بود خداونـد معیارهای خـود را به انـدازه‌ای پایین بیاورد که به زمین فرود آید، این کار را جلوِ چشم همگان انجام می‌داد، پیروزمندانه، با شکوه و عظمت، و علنی‌تر... او از ملتی نزد ملتی دیگر می‌رفت و دست به معجزات بزرگـی مـی‌زد، بنابراین به همه قوانین یکسـانی مـی‌داد. در آن صورت همه‌ی ما دقیقاً همان دینی را داشتیم که در چهار گوشه‌ی جهان گسترش یافته بود و در چهار گوشه‌ی جهان شـناخته می‌شـد و از آن زمان تا ده‌هزار سـال آینده به فرزندان خود حقیقت این دین را ثابت می‌کرد. در عوض، پانصد یا ششصد دین وجود دارد که هر کدام از دیگری متمایز است، و به گفته‌ی شما، تنها دین فرانسوی‌هاست که خوب و مقدس و حقیقی است.(۳۵)

آخرین قسـمت شـاید گویاترین نکته‌ی کاندیارونک را منعکس می‌کند: اهمیت فوق‌العاده‌ی اعتقاد یسوعی مبنی بر این‌که موجودی دانا و قدرتمند آزادانـه انتخـاب کـرده که خـود را در گوشـت و پیکری گرفتـار کند و رنج وحشتناکی را متحمل شود، آن هم فقط به خاطر نوع واحدی از موجودات که اساساً برای ناقص بودن طرح‌ریزی شده‌اند و به‌هرحال فقط برخی از آن‌ها قرار است از لعنت نجات یابند.(۳۶)

در ادامه فصلی درباره‌ی موضوع قانون می‌آید و کاندیارونک این موضع را اتخاذ می‌کند که قانون مجازات به سبک اروپایی، مانند آموزه‌ی دینی لعنت ابدی، نه با فساد ذاتی در طبیعت انسان بلکه با شکلی از سازمان اجتماعی که رفتار خودخواهانه و حریصانه را تشـویق می‌کند ضرورت می‌یابد. لاهونتان می‌گوید بله، عقل برای همه‌ی انسـان‌ها یکسان است، اما وجود قاضی و مجازات نشـان می‌دهد که همه نمی‌توانند از دسـتورات آن پیروی کنند:

لاهونتان: به همین دلیل اسـت که باید بدکاران مجازات شـوند و نیکوکاران پاداش بگیرند. وگرنه قتل و دزدی و افترا همه‌جا را فرامی‌گیرد و در یک کلام بدبخت‌ترین مردم روی زمین می‌شویم.

کاندیارونک: به سـهم خودم، برایم دشـوار اسـت که ببینم شـما چه‌طور می‌توانید بسیار بدبخت‌تر از آن‌چه هستید باشید. اروپایی‌ها دیگر باید چه جور انسان و چه نوع موجوداتی باشـند که برای نیکی کردن هم به اجبار نیازمندند و فقط به خاطر ترس از مجازات از شر دوری می‌کنند؟...

شـما مشـاهده کرده‌اید که ما قاضی نداریم. دلیلش چیسـت؟ خب، ما هرگز علیه هم دعوای حقوقی نمی‌کنیم. و چرا هرگز دعوای حقوقی نمی‌کنیم؟ خب، چون تصمیم گرفته‌ایم که نه پول را بپذیریم نه از آن اسـتفاده کنیم. و چرا نمی‌پذیریم که اجازه دهیم پول به جوامع‌مان وارد شـود؟ دلیلش این اسـت: مصمم‌ایم که قوانینی نداشته باشیم، زیرا تا دنیا دنیا بوده اجداد ما توانسته‌اند بدون این چیزها با رضایت زندگی کنند.

با توجه به این‌که وندات‌ها قطعاً دارای مجموعه‌قوانین حقوقی بودند، این اظهارنظر کاندیارونک ممکن است فریب‌کارانه به نظر برسد. بااین‌حال، منظـور او از قوانیـن آشـکارا قوانینـی با ماهیت قهری یا کیفـری بود. او در ادامه به تشریح کاستی‌های نظام حقوقی فرانسه می‌پردازد و به‌ویژه پیرامون پیگرد قضایی، شهادت دروغ، شکنجه، اتهام جادوگری و عدالت متفاوت برای ثروتمندان و فقرا سـخن می‌گوید. در خاتمه، به مشـاهدات اولیه‌ی خود برمی‌گردد: کل سازوبرگِ تلاش برای وادار کردن مردم به رفتار خوب غیرضروری می‌بود اگر فرانسه سازوبرگ مخالفی را که مردم را به رفتار بد ترغیب می‌کند حفظ نمی‌کرد. آن سازوبرگ شامل پول، حقوق مالکیت و در نتیجه پی‌گیری منافع شخصی مادی است:

کاندیارونـک: مـن شـش سـال را صرف اندیشـیدن به وضعیت جامعـه‌ی اروپا کـرده‌ام و هنـوز نمی‌توانـم حتـی یـک طریـق را در نظـر بیـاورم کـه رفتار غیرانسـانی نداشـته باشـید، و مـن واقعـاً فکـر می‌کنـم تا زمانـی که بـه تمایزات‌تـان درباره‌ی «مـال من» و «مـال تـو» پای‌بنـد باشـید، وضعیـت چنین خواهـد بـود. اذعان می‌کنم کـه آن‌چه پـول می‌نامیـدش شـیطان شـیاطین اسـت؛ سـتمگر فرانسـوی‌ها، سرچشـمه‌ی همه‌ی شرارت‌ها، بلای جان‌ها و کُشتارگاه زندگان. تصور این‌که می‌توان در کشوری کـه پـول در آن رایـج اسـت روزگار گذرانـد و روح خود را حفظ کرد هماننـد تصور این اسـت که می‌توان ته دریاچه زیسـت. پول پدر تجمل، هوس‌بازی، دسیسه، نیرنگ، دروغ، خیانـت، بی‌صداقتـی، یعنـی بدترین رفتارهای جهان اسـت. پدران فرزندان خود را می‌فروشند، شوهران زنان خود را، زنان به شوهران خود خیانت می‌کنند، برادران یکدیگر را می‌کُشـند، دوسـتان دروغ می‌گویند و همه‌ی این‌ها به خاطر پول اسـت. با توجه به همه‌ی این‌ها به من بگویید که آیا ما وندات‌ها حق نداریم از لمس کردن و حتی نگاه کردن به نقره خودداری کنیم؟

این سخنان هوش از سر اروپایی‌های سال ۱۷۰۳ می‌برد.

بیش‌تر گفت‌وگوهای بعدی شامل تلاش مرد فرانسوی برای قانع کردن کاندیارونک به مزایای پذیرش تمدن اروپایی است، و کاندیارونک در مخالفت می‌گوید فرانسوی‌ها در اتخاذ شیوه‌ی زندگی وندات بسیار بهتر عمل خواهند کرد. می‌گوید آیا جداً تصور می‌کنید خوشحال می‌شوم مثل یکی از ساکنان پاریس زندگی کنم، هر روز صبح دو ساعت وقت بگذارم و فقط پیراهن بپوشم و آرایش کنم، در مقابل هر احمقِ نفرت‌انگیزی که در خیابان می‌بینم و برحسب اتفاق ارثیه‌ای به او رسیده خم شوم و چاپلوسانه رفتار کنم؟ آیا واقعاً تصور می‌کنید می‌توانم کیفی پُر از سکه حمل کنم و بلافاصله به افرادی که گرسنه‌اند تحویلش ندهم؟ و شمشیری با خودم حمل کنم اما بلافاصله آن را بر روی اولین گروه اراذل‌واوباشی نکشم که می‌بینم در حال جمع‌آوری فقرا هستند تا آن‌ها را به خدمت نیروی دریایی ببرند؟ از سوی دیگر، کاندیارونک به او می‌گوید که اگر لاهونتان سبک زندگی امریکایی‌ها را در پیش بگیرد، ممکن است کمی طول بکشد تا سازگار شود اما در نهایت بسیار خوشحال‌تر خواهد بود. (در فصل گذشته دیدیم که کاندیارونک بیراه هم نمی‌گفت؛ مهاجرانی که در جوامع بومی پذیرفته شده بودند تقریباً هرگز نمی‌خواستند به عقب برگردند.)

کاندیارونُک حتی مایل است پیشنهاد دهد که اروپا اگر کل نظام اجتماعی‌اش از بین برود وضعیت بهتری خواهد داشت:

لاهونتان: یک‌بار هم که شده واقعاً گوش کنید. نمی‌بینی، دوست عزیزم، که ملت‌های اروپا بدون طلا و نقره ــ یا نمادهای گران‌بهای مشابه ــ نمی‌توانند زنده بمانند. بدون طلا و نقره، نجبا، کشیشان، بازرگانان و هر تعداد دیگری که قدرت کار کردن بر خاک را ندارند حتماً از گرسنگی خواهند مُرد. پادشاهان ما پادشاه نخواهند بود. چه سربازانی خواهیم داشت؟ چه کسی برای پادشاهان یا هر کس دیگری کار می‌کند؟... اروپا در هرج‌ومرج فرومی‌رود و بدترین سردرگمی‌ای که می‌توان تصور کرد از پی می‌آید.

کاندیارونک: صادقانه فکر می‌کنید که با توسل به نیازهای نجبا، بازرگانان و کشیشان تحت‌تأثیرم قرار می‌دهید؟ اگر تصورات مالِ من و مالِ تو را کنار بگذاری،

> بلـه، چنیـن تمایزاتـی بیـن آدم‌ها از بین خواهـد رفت. در این صـورت یک برابریِ هم‌ترازکننـده میان شـما جـای خواهد گرفت، همان‌طور که اکنـون میان وندات‌ها جـای گرفتـه اسـت. و بلـه، بـرای سـی سـال اول پـس از حذف منافع شـخصی، بی‌شک واقعاً ویرانی خاصی را مشـاهده خواهید کرد، زیرا کسـانی که فقط واجد صلاحیت برای خوردن، نوشـیدن، خوابیدن و لذت بردن هسـتند از بین می‌روند و می‌میرند. اما فرزندان‌شان برای شیوه‌ی زندگی ما مناسب هستند. من بارها و بارها ویژگی‌هایی را بیان کرده‌ام که ما وندات‌ها معتقدیم باید انسـانیت را تعریف کند، یعنی حکمت، عقل، برابری و غیره. و نشان دادم که وجود منافع مادی مجزا آن‌ها را از ریشـه قطع خواهد کرد. انسـانی را که انگیزه‌اش منافع باشـد نمی‌توان عاقل خواند.

در این جا، سـرانجام به «برابری» در حکم آرمانی خودآگاه اسـتناد می‌شود، اما فقط به عنوان نتیجه‌ی مواجهه‌ای طولانی بین نهادها و ارزش‌های امریکایـی و اروپایـی و بـه عنـوان عمـل تحریک‌آمیـزی کـه گفتمـان متمدن‌کننده‌ی اروپایی را به عقب بازمی‌گرداند.

یکی از دلایلی که باعث شده مفسران مدرن کاندیارونک را به‌سادگی در حکم حد اعلای «وحشی نجیب» (و بنابراین، به عنوان فرافکنی صرف خیالات اروپایی) نادیده بگیرند این است که بسیاری از ادعاهای او به‌وضوح اغراق‌آمیزند. واقعاً درست نیست که وندات‌ها یا سایر جوامع امریکایی هیچ قانونی نداشتند، هرگز نزاع نکردند و هیچ نابرابری‌ای در ثروت را نمی‌شناختند. در همان حال، همان‌طور که دیدیم، خط اصلی استدلال کاندیارونک کاملاً با آن‌چه مُبلغان و مهاجران فرانسوی در امریکای شمالی از دیگر امریکایی‌های بومی شنیده بودند مطابقت دارد. این استدلال که چون در گفت‌وگوها خیال‌پردازی می‌شود پس نمی‌توانند واقعاً گفته‌های کاندیارونک را منعکس کنند به این معناست که آدم‌ها نمی‌توانند دست به خیال‌پردازی بزنند ــ به‌رغم این واقعیت که این همان کاری است که هر مناظره‌کننده‌ی ماهری احتمالاً در چنین شـرایطی انجام می‌دهد، و همه‌ی منابع موافق‌اند که کاندیارونک شاید ماهرترین کسی بود که در عمرشان دیده بودند.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، گرگوری بیتسونِ انسان‌شناس اصطلاح «شکاف‌زایی»[1]

1. schismogenesis

را برای توصیف گرایش مردم به تعریف خود در تقابل با یکدیگر ابداع کرد.(۳۷) تصور کنید دو نفر پیرامون اختلافات سیاسی جزئی وارد بحث شوند اما پس از یک ساعت، در نهایت موضعی چنان ناسازگار اتخاذ می‌کنند که خود را در دو جبهه‌ی کاملاً متضادِ شکافی ایدئولوژیک می‌بینند و حتی مواضع افراطی‌ای اتخاذ می‌کنند که در شرایط عادی هرگز پذیرای آن نیستند، فقط برای این‌که نشان دهند تا چه حد نظرات دیگری را کاملاً رد می‌کنند. آن‌ها به عنوان سوسیال‌دموکرات‌های میانه‌رو با سلیقه‌های کمی متفاوت شروع می‌کنند؛ قبل از این‌که چند ساعت گفت‌وگوی داغ تمام شود، یکی به نحوی لنینیست می‌شود، دیگری طرف‌دار عقاید میلتون فریدمن. ما می‌دانیم که این‌جور مسائل می‌تواند در بحث‌ها اتفاق بیفتد. بیتسون می‌گفت چنین فرایندهایی می‌توانند در سطح فرهنگی نیز نهادینه شوند. او پرسید چگونه پسران و دختران در پاپوآ گینه‌ی نو رفتار متفاوتی از خود نشان می‌دهند، به‌رغم این واقعیت که هیچ‌کس به‌صراحت به آن‌ها دستور نمی‌دهد که پسران و دختران چگونه باید رفتار کنند؟ این فقط تقلید از بزرگ‌ترهای‌شان نیست؛ همچنین به این دلیل است که پسران و دختران یاد می‌گیرند رفتار جنس مخالف را ناپسند بدانند و سعی می‌کنند تا حد امکان کم‌تر شبیه آن‌ها باشند. آن‌چه به عنوان تفاوت‌های آموخته‌شده‌ی جزئی شروع می‌شود به اغراق می‌کشد، تا جایی که زنان خود را چیزی که مردان نیستند تصور می‌کنند و سپس به طور فزاینده‌ای تبدیل به همان چیزها می‌شوند. و البته مردان نیز همین کار را در خصوص زنان انجام می‌دهند.

بیتسون به فرایندهای روانی در جوامع علاقه‌مند بود، اما بنا به دلایل زیادی می‌توانیم باور کنیم مسئله‌ای مشابه بین جوامع نیز اتفاق می‌افتد. مردم خود را در برابر همسایگان‌شان تعریف می‌کنند. شهری‌ها شهری‌تر می‌شوند و بربرها بربرتر. اگر واقعاً بتوان گفت که «سرشت ملی» وجود دارد، تنها می‌تواند نتیجه‌ی این فرایندهای شکاف‌زایی باشد: انگلیسی‌ها تلاش می‌کنند تا حد امکان کم‌تر شبیه فرانسوی‌ها باشند، و فرانسوی‌ها نیز کم‌تر شبیه آلمانی‌ها، و غیره. فارغ از سایر جنبه‌ها، همه‌ی آن‌ها قطعاً در خصوص اختلافات‌شان با یکدیگر در بحث اغراق می‌کنند.

در مواجهه‌ی تاریخیِ تمدن‌ها، مانند آن‌چه در امتداد ساحل شرقی امریکای شمالی در سده‌ی هفدهم روی داد، می‌توان انتظار داشت که شاهد دو فرایند متناقض باشیم. از یک طرف، فقط می‌توان انتظار داشت که مردم دو طرف شکاف از یکدیگر بیاموزند و ایده‌ها، عادات و فناوری‌های یکدیگر را بپذیرند (امریکایی‌ها شروع به استفاده از تفنگ‌های اروپایی کردند؛ مهاجران اروپایی رویکردهای سهل‌گیرانه‌ترِ امریکایی‌ها را در تربیت کودکان برگرفتند). درعین‌حال، آن‌ها تقریباً همیشه برعکس هم عمل می‌کنند و نقاط تضاد خاصی را برمی‌گزینند و آن‌ها را اغراق‌آمیز یا آرمانی تصور می‌کنند و در نهایت حتی می‌کوشند تا حد امکان در برخی جهات کم‌تر شبیه همسایگان جدید خود عمل کنند.

تمرکز کاندیارونک بر پول نمونه‌ای از چنین موقعیت‌هایی است. تا به امروز، جوامع بومی‌ای که در اقتصاد جهانی ادغام شده‌اند، از بولیوی تا تایوان، تقریباً همیشه سنت‌های خود را، به گفته‌ی مارشال سالینز، در چارچوب مخالفت با مرد سفید «که از طریق پول زندگی می‌کند» بیان می‌کنند.(۳۸)

اگر کتاب‌های لاهونتان چندان محبوب نمی‌شدند همه‌ی این‌ها نگرانی‌هایی نسبتاً بی‌اهمیت می‌بودند؛ اما این کتاب‌ها احساسات اروپایی‌ها را به‌شدت برانگیخت. نظرات کاندیارونک به آلمانی، انگلیسی، هلندی و ایتالیایی ترجمه شدند و بیش از یک سده به صورت چاپی در ویراست‌های متعدد ادامه یافتند. هر روشنفکر درست‌وحسابی‌ای در سده‌ی هجدهم تقریباً به‌قطع‌ویقین این کتاب‌ها را خوانده بود. موجی از تقلید کتاب‌های لاهونتان هم به راه افتاد. در سال ۱۷۲۱، تئاتررو‌های پاریسی برای تماشای کمدی آرلوکنِ وحشی اثر دلیزل دو لا درِوِتیر هجوم آوردند: داستان ونداتی که ناخدایی جوان او را به فرانسه آورده و شامل مجموعه‌ای طولانی از تک‌گویی‌های خشمگینانه‌ای بود که در آن قهرمان «مفاسد جامعه[ی فرانسه] را به مالکیت خصوصی، پول و به‌ویژه به نابرابری هیولاواری که فقرا را برده‌ی ثروتمندان می‌کند نسبت می‌دهد.»(۳۹) این نمایش‌نامه طی دو دهه بعد از آن تقریباً هر سال به روی صحنه می‌رفت.(۴۰)

نکته‌ی شگفت‌انگیزتر این‌که تقریباً هر یک از شخصیت‌های اصلی روشنگری فرانسوی نقدی به سبک لاهونتان را بر جامعه‌ی خود، از دیدگاه برخی افراد خارجی خیالی، امتحان کردند. مونتسکیو یک ایرانی را انتخاب کرد. مارکیز دآرژن یک چینی؛ دیدرو فردی اهل تاهیتی؛ شاتوبریان یکی از اعضای قوم ناچز، و ساده‌دل ولتر نیمی وندات و نیمی فرانسوی بود.(۴۱) همه‌ی آن‌ها درون‌مایه‌ها و استدلال‌هایی را که مستقیماً از کاندیارونک به عاریت گرفته شده بود با خطوطی از سایر «منتقدانِ وحشی» در سفرنامه‌ها تکمیل کردند.(۴۲) در واقع می‌توان دلیل محکمی برای خاستگاه‌های واقعی «نگاه غربی» ــ آن شیوه‌ی عقلانی و ظاهراً عینی در نگریستن به فرهنگ‌های عجیب و بیگانه که به مشخصه‌ی انسان‌شناسی اروپاییِ آینده بدل شد ــ یافت که نه در روایت‌های مسافران بلکه دقیقاً در روایت‌های اروپایی‌ها از این بومیان شکاک خیالی نهفته بود: با ابروهای درهم‌رفته خیره شدن به کنجکاوی‌های عجیب‌وغریب خودِ اروپا.

شاید محبوب‌ترین اثر این ژانر، که در ۱۷۴۷ منتشر شد، نامه‌های زنی پرویی اثر مادام دو گرافینی، میزبان معروف یکی از سالن‌ها، بود که جامعه‌ی فرانسه را از چشم یک شاهدخت ربوده‌شده‌ی خیالی اینکا می‌نگریست. این کتاب نقطه‌عطفی فمینیستی به شمار می‌آید، زیرا شاید نخستین رمان اروپایی درباره‌ی یک زن باشد که با ازدواج یا مرگ قهرمان داستان به پایان نمی‌رسد. زیلیا، قهرمان اینکای گرافینی، به یک اندازه از مردسالاری و از پوچی و بیهودگی جامعه‌ی اروپایی انتقاد می‌کند. از این رمان در حکم نخستین اثر در سده‌ی نوزدهم یاد می‌شود که انگاره‌ی سوسیالیسم دولتی را به عامه‌ی مردم معرفی کرد. زیلیا متعجب است که چرا شاه فرانسه، به‌رغم اخذ انواع مالیات‌های سنگین، نمی‌تواند ثروت را به روشی مشابه ساپا اینکا بازتوزیع کند.(۴۳)

در سال ۱۷۵۱، مادام دو گرافینی درحالی‌که ویراست دوم کتابش را آماده می‌کرد نامه‌هایی به دوستانش فرستاد و تقاضا کرد تغییراتی را پیشنهاد بدهند. یکی از این افراد دانشجوی بیست و سه‌ساله‌ی مدرسه‌ی علمیه و اقتصاددان نوپا، آ. ر. ج. تورگو بود، و ما اتفاقاً نسخه‌ای از پاسخ او را داریم که طولانی و بسیار انتقادی (هر چند سازنده) است. متن تورگو بسیار مهم

است، زیرا نقطه‌ای کلیدی در رشد فکری او به شمار می‌آید: نقطه‌ای که او ماندگارترین سهم خود را در اندیشه‌ی بشری ــ ایده‌ی پیشرفت اقتصادی مادی ــ به یک نظریه‌ی کلی درباره‌ی تاریخ بدل کرد.

حالا می‌خواهیم قدرت‌های خلاقانه‌ی آ. ر. ج. تورگو را توضیح دهیم و نشان دهیم او چگونه نقد بومی بر تمدن اروپایی را وارونه کرد و مبنایی برای مدرن‌ترین دیدگاه‌ها درباره‌ی فرگشت اجتماعی بنیان نهاد (یا چگونه برهانی درباره‌ی «آزادی» بدل به برهانی درباره‌ی «برابری» می‌شود)

امپراتوری اینکا را سخت بتوان «برابری‌خواه» توصیف کرد ــ هر چه باشد، امپراتوری بود ــ اما مادام دو گرافینی آن را استبداد خیرخواهانه معرفی کرد که در آن همه در نهایت در پیشگاه شاه برابرند. نقد زیلیا بر فرانسه، مانند نقد همه‌ی بیگانگان خیالی که در سنت کاندیارونک می‌نوشتند، بر فقدان آزادی فردی در جامعه‌ی فرانسه و نابرابری‌های وحشتناک آن متمرکز بود.(۴۴) اما تورگو چنین تفکری را آزاردهنده و حتی خطرناک می‌دانست.

تورگو تصدیق کرد که بله، «در اصل همه‌ی ما ایده‌ی آزادی و برابری را دوست داریم» اما باید زمینه‌ی بزرگ‌تری را در نظر بگیریم. در واقع، او جرئت کرد بگوید آزادی و برابری وحشی‌ها نشانه‌ی برتری آن‌ها نیست؛ نشانه‌ی حقارت است، زیرا فقط در جامعه‌ای امکان‌پذیر است که هر خانواده تا حد زیادی خودکفا باشد و در نتیجه همه به یک اندازه فقیر باشند. تورگو استدلال کرد که فناوری با تکامل جوامع پیشرفت می‌کند. تفاوت‌های طبیعی میان افراد از لحاظ استعداد و توانایی، که همیشه وجود داشته‌اند، چشم‌گیرتر و در نهایت مبنایی برای تقسیم کار پیچیده‌تر می‌شوند. ما از جوامع ساده‌ای مانند جوامع ونِدات به «تمدن تجاری» پیچیده‌ی خودمان پیشرفت می‌کنیم که در آن فقر و سلب مالکیتِ برخی ــ هر چند تأسف‌بار باشد ــ شرط لازم برای شکوفایی کل جامعه محسوب می‌شود.

تورگو در پاسخ به مادام دو گرافینی نتیجه گرفت که نمی‌توان از چنین نابرابری‌ای اجتناب کرد. به گفته‌ی او، تنها بدیلْ مداخله‌ی گسترده‌ی دولت

به سبک اینکاها برای ایجاد یکنواختی در شرایط اجتماعی است: برابری اجباری‌ای که تأثیرش فقط می‌تواند در هم شکستن همه‌ی ابتکارها باشد و بنابراین به فاجعه‌ی اقتصادی و اجتماعی منجر می‌شود. با توجه به همه‌ی این‌ها، تورگو به مادام دو گرافینی پیشنهاد کرد رمانش را به گونه‌ای بازنویسی کند که زیلیا در پایان کتاب به این پیامدهای وحشتناک پی ببرد.

جای تعجب نیست که گرافینی توصیه‌ی او را نادیده گرفت.

چند سال بعد، تورگو همین ایده‌ها را در مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها درباره‌ی تاریخ جهان شرح داد. او قبلاً چند سال پیرامون اولویت پیشرفت فناورانه در حکم محرکی برای بهبود کلی اوضاع اجتماعی بحث کرده بود. او این استدلال را در سخنرانی‌ها به نظریه‌ای صریح درباره‌ی مراحل توسعه‌ی اقتصادی تبدیل کرد؛ تورگو استدلال می‌کرد که فرگشت اجتماعی همیشه با شکارچیان آغاز می‌شود، سپس به مرحله‌ی دامداری، کشاورزی و سرانجام به مرحله‌ی معاصر تمدن تجاری شهری می‌رسد.(۴۵) کسانی که هنوز شکارچی، چوپان یا کشاورز ساده باقی مانده‌اند بقایایی از مراحل پیشین توسعه‌ی اجتماعی‌مان هستند.

به این ترتیب، نظریه‌های فرگشت اجتماعی ــ که اکنون آن‌قدر آشنا هستند که به‌ندرت درباره‌ی خاستگاه‌های‌شان صحبت می‌کنیم ــ برای نخستین‌بار در اروپا به عنوان پاسخی مستقیم به قدرتِ نقد بومی بیان شدند. در عرض چند سال، تجزیه‌ی همه‌ی جوامع به چهار مرحله‌ی موردنظر تورگو در سخنرانی‌های دوست و متحد فکری‌اش آدام اسمیت در گلاسکو مطرح شد و همکاران اسمیت ــ مردانی مانند لرد کامز، آدام فرگوسن و جان میلار ــ آن را در نظریه‌ای کلی پیرامون تاریخ بشر ساخته‌وپرداخته کردند. پارادایم جدید به‌سرعت بر تصور متفکران اروپایی و به طور کلی عموم مردم اروپا از مردم بومی تأثیری عمیق گذاشت.

ناظرانی که قبلاً شیوه‌های امرارمعاش و تقسیم کار در جوامع امریکای شمالی را مسائلی بی‌اهمیت یا در بهترین حالت دارای اهمیتی ثانویه می‌دانستند اکنون می‌پنداشتند آن‌ها تنها چیزهای به‌واقع مهم‌اند. هر کس را بسته به شیوه‌ی اولیه‌ی دریافت غذا در یک نردبان بزرگ فرگشتی بزرگ طبقه‌بندی کردند. جوامع «برابری‌خواه» به پایین این نردبان تبعید شدند،

جایی که در بهترین حالت می‌توانستند بینشی را درباره‌ی نحوه‌ی زندگی اجداد دور ما ارائه دهند؛ اما مطمئناً دیگر نمی‌توانستند به عنوان طرف‌های برابر در گفت‌وگو در خصوص چگونگی رفتار ساکنان جوامع ثروتمند و قدرتمند در زمان حال تصور شوند.

لحظه‌ای برای ارزیابی درنگ کنیم. در سال‌های بین ۱۷۰۳ و ۱۷۵۱، همان‌طور که دیدیم، نقد بومیان امریکا بر جامعه‌ی اروپایی تأثیر زیادی بر تفکر اروپایی گذاشت. آن‌چه با ابراز خشم و بیزاری گسترده‌ی امریکایی‌ها آغاز شد (زمانی که برای نخستین‌بار در معرض آداب‌ورسوم اروپایی قرار گرفتند) در نهایت از طریق هزاران گفت‌وگو که به ده‌ها زبان، از پرتغالی تا روسی، درگرفت به بحث درباره‌ی ماهیت اقتدار، نجابت، مسئولیت اجتماعی و، بالاتر از همه، آزادی بدل شد. با این‌که برای ناظران فرانسوی مشخص شد که اکثر امریکایی‌های بومی استقلال فردی و آزادی عمل را ارزش‌های بی‌بدیل می‌دانستند ــ یعنی زندگی خود را به گونه‌ای سامان می‌دادند که هرگونه امکان تبعیت انسان از اراده‌ی انسان دیگر را به حداقل برسانند و به همین دلیل جامعه‌ی فرانسه را اساساً جامعه‌ی بردگان عبوس می‌دانستند ــ به روش‌های گوناگون واکنش نشان دادند.

برخی مانند یسوعیان اصل آزادی را کاملاً محکوم کردند. دیگران ــ مستعمره‌نشین‌ها، روشنفکران و اعضای جامعه‌ی کتاب‌خوان در سرزمین اصلی ــ آن را موضوع اجتماعی تحریک‌آمیز و جذابی تلقی می‌کردند. (اتفاقاً نتیجه‌گیری آن‌ها در این مورد هیچ ارتباط خاصی با احساسات‌شان پیرامون خود جمعیت‌های بومی نداشت، چرا که اغلب از دیدن نابودی آن‌ها خوشحال می‌شدند ــ هر چند انصافاً در هر دو طرفِ شکاف فکری شخصیت‌های عمومی‌ای وجود داشتند که به‌شدت با تهاجم به مردم خارجی مخالف بودند.) در واقع، نقد بومیان بر نهادهای اروپایی چنان قدرتمند تلقی می‌شد که هر کس که به آرایش‌های فکری و اجتماعی موجود اعتراض می‌کرد آن را به عنوان سلاح انتخابی خود به کار می‌برد؛ بازی‌ای که، همان‌طور که دیدیم، توسط تقریباً هر یک از فیلسوفان بزرگ روشنگری انجام می‌شد.

در این روند ــ و ما دیدیم که چگونه این اتفاق قبلاً در مورد لاهونتان و کاندیارونک رخ می‌داد ــ بحث درباره‌ی آزادی نیز بیش‌ازپیش به بحث در مورد برابری تبدیل شد. بااین‌حال، مهم‌تر از همه، این توسل به عقل «وحشی‌ها» هنوز راه‌هایی برای به چالش کشیدن غرور ناشی از اقتدار متداول بود: آن یقین قرون‌وسطایی مبنی بر این‌که احکام کلیسا و نهادی که آن را تأیید می‌کرد، با پذیرش نسخه‌ی صحیح مسیحیت، لزوماً برتر از احکام هر کس دیگری روی زمین بودند.

ماجرای تورگو نشان می‌دهد که آن مفاهیم خاص تمدن، فرگشت و پیشرفت ــ که ما هسته‌ی اصلی تفکر روشنگری می‌دانیم‌شان ــ در واقع تا چه اندازه نسبتاً تازه پا به آن سنت انتقادی گذاشته بودند. مهم‌تر از همه، نشان می‌دهد که چگونه تکوین و بالیدن این مفاهیم در واکنش مستقیم به قدرت نقد بومی بود. در واقع، تلاش زیادی لازم بود برای نجات همان حس برتری اروپایی که متفکران روشنگری قصد بر هم زدن، متزلزل کردن و از بین بردنش را داشتند. مطمئناً در خلال سده‌ی بعدی و پس از آن، چنین ایده‌هایی به استراتژی‌ای کاملاً موفق برای تحقق این اهداف تبدیل شدند. اما تناقض‌های زیادی را نیز ایجاد کردند: مثلاً این واقعیت خاص که امپراتوری‌های استعماری اروپایی، تقریباً برخلاف هر امپراتوری دیگری در تاریخ، به‌ناچار مدعی شدند زودگذرند و صرفاً محملی موقتی هستند برای تسریع حرکت اتباع خود به سمت تمدن ــ حداقل آن اتباعی که برخلاف وندات‌ها تا حد زیادی از روی زمین محو نشده بودند.

در این مرحله باز هم می‌بینیم که رسیده‌ایم به روسو.

چگونه ژان‌ژاک روسو که در یک مسابقه‌ی مقاله‌نویسی معتبر برنده شده بود مسابقه‌ی دیگری را (به دلیل استفاده‌ی بیش از حد مجاز کلمات) از دست داد، اما در نهایت کل تاریخ بشر را فتح کرد

تبادل‌نظر بین مادام دو گرافینی و تورگو شمه‌ای از بحث فکری در فرانسه در اوایل دهه‌ی ۱۷۵۰ به دست می‌دهد، دست‌کم از بحث‌ها در محافل

سالن‌هایی که روسو با آن‌ها آشنا بود. آیا آزادی و برابری ارزش‌های عام بودند یا ــ حداقل در شکل ناب خود ــ با رژیم مبتنی بر مالکیت خصوصی سازگاری نداشتند؟ آیا پیشرفت هنرها و علوم باعث شد درک از جهان و در نتیجه پیشرفت اخلاقی بهبود یابد؟ یا این‌که نقد بومی درست بود و ثروت و قدرت فرانسه صرفاً اثرات جانبیِ شریرانه‌ی آرایش‌های اجتماعی غیرطبیعی و حتی بیمارگونه بودند؟ این سؤالات در آن زمان نقل مجالس بود.

اگر امروز چیزی درباره‌ی آن بحث‌ها می‌دانیم، عمدتاً به دلیل تأثیرشان بر مقاله‌ی روسو است. گفتار درباره‌ی خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی در هزاران کلاس درس تدریس، بحث و بررسی شده است که بسیار عجیب است، زیرا از جهاتی گوناگون، حتی با توجه به معیارهای آن زمان، موضوعی غریب و پرت بود.

روسو در اوایل زندگی خود عمدتاً آهنگسازی خوش‌آتیه شناخته می‌شد. شهرت او به عنوان متفکر اجتماعی در ۱۷۵۰ آغاز شد. او در مسابقه‌ای شرکت کرد که همان انجمن فرهیخته، آکادمی دو دیژون، براساس این سؤال برگزار کرد: «آیا احیای علوم و هنرها به بهبود اخلاق کمک کرده است؟»(۴۶) روسو با مقاله‌ای که در آن با شورواشتیاق زیاد استدلال می‌کرد که چنین نشده است جایزه‌ی اول و شهرت ملی به دست آورد. او اظهار داشت که شهودهای اخلاقیِ ابتدایی ما اساساً شایسته و درست است. تمدن صرفاً با ترغیب به این‌که شکل ارزشی بیش‌تر از محتوا دارد فاسدمان می‌کند. تقریباً تمام نمونه‌های این گفتار درباره‌ی هنرها و علوم از منابع کلاسیک یونانی و رومی گرفته شده بود، اما روسو در پاورقی‌های خود به منابع الهام دیگری اشاره می‌کند:

> جرئت ندارم از آن ملت‌های خوشبختی صحبت کنم که حتی نام رذیلت‌هایی را که ما در مهارشان مشکل داریم نمی‌دانند؛ از آن وحشی‌های امریکایی که مونتنی به‌راحتی راه‌های ساده و طبیعی‌شان برای حفظ نظم عمومی را برتر می‌داند، نه صرفاً برتر از قوانین افلاطون بلکه حتی برتر از هر خیال کامل‌تری که فلسفه بتواند برای اداره‌ی یک قوم در سر بپزد. او نمونه‌های قابل‌توجهی از این موارد را برای کسانی که می‌دانند چگونه تحسین‌شان کنند ذکر می‌کند. علاوه‌براین، می‌گوید شلوار هم نمی‌پوشند!(۴۷)

پیروزی روسو چیزی شبیه به رسوایی برانگیخت. دست‌کم بحث‌برانگیز تلقی می‌شد که آکادمی‌ای که به پیشرفت هنر و علوم اختصاص دارد به استدلالی مبنی بر این‌که هنرها و علوم کاملاً بی‌نتیجه‌اند جایزه‌ی برتر اعطا کند. در مورد خودِ روسو، او سال‌های بعد را صرف نوشتن پاسخ‌های تبلیغاتی خوبی به انتقادات از این قطعه کرد (و همچنین از شهرت جدید خود برای تصنیف اُپرای کمیکی به نام غیب‌گوی روستا استفاده کرد که در دربار فرانسه محبوب شد). هنگامی که در سال ۱۷۵۴ آکادمی دیژون مسابقه‌ی جدیدی را درباره‌ی خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی اعلام کرد، منتقدان به‌وضوح تمایل داشتند که این تازه‌به‌دوران‌رسیده را سر جای خود بنشانند.

روسو به دام افتاد. رساله‌ی مفصل‌تری ارائه کرد که به‌وضوح برای منقلب کردن و متحیر ساختن طراحی شده بود. مقاله نه‌تنها موفق به کسب جایزه نشد (جایزه به مقاله‌ای بسیار متعارف رسید به قلم نماینده‌ای از تشکیلات مذهبی به نام آبه تالبر که شرایط نابرابر کنونی‌مان را عمدتاً به گناه نخستین نسبت می‌داد)، بلکه داوران اعلام کردند که چون تعداد کلمات مقاله‌ی ارسالی روسو بسیار بیش‌تر از حد مجاز بوده، حتی آن را تا آخر نخوانده‌اند.

مقاله‌ی روسو بی‌شک عجیب است. همچنین دقیقاً همان چیزی نیست که اغلب ادعا می‌شود. روسو در واقع استدلال نمی‌کند که جامعه‌ی بشری در وضع بی‌گناهیِ بی‌غل‌وغش آغاز می‌شود. استدلال کمابیش گیج‌کننده‌ی او این است که انسان‌های اولیه اساساً خوب بودند، اما مدام از ترس خشونت از یکدیگر دوری می‌کردند. در نتیجه، انسان‌ها در وضع طبیعی موجوداتی منفرد بودند و همین به روسو اجازه‌ی طرح این مسئله را می‌دهد که خودِ «جامعه» ــ یعنی هر شکلی از هم‌نشینی مداوم افراد ــ لاجرم مانعی برای آزادی انسان است. از نظر او حتی زبان نشانی از مصالحه بود. اما نوآوری واقعی روسو در لحظه‌ی کلیدی «هبوط» انسان‌ها از «فیض» رخ می‌دهد، یعنی لحظه‌ای که بنا به استدلال او با ظهور مناسبات مالکیت آغاز شد.

مدلی که روسو از جامعه‌ی انسانی مطرح می‌کند ــ و بارها تأکید

می‌کند قرار نیست تحت‌اللفظی برداشت شود بلکه صرفاً نوعی آزمایش فکری است ــ شامل سه مرحله است: وضع کاملاً تخیلیِ طبیعی یعنی زمانی که افراد در انزوا از یکدیگر زندگی می‌کردند؛ مرحله‌ی توحش عصر حجر از پی اختراع زبان، که اکثر ساکنان مدرن امریکای شمالی و دیگر «وحشی»های واقعاً قابل‌مشاهده را در آن می‌گنجاند؛ سپس در نهایت تمدن، از پی اختراع کشاورزی و فلزشناسی. هر کدام نشانه‌ی انحطاط اخلاقی است. اما، همان‌طور که روسو به‌دقت تأکید می‌کند، کل این تمثیل راهی است برای درک این‌که چه چیزی در وهله‌ی نخست پذیرش مفهوم مالکیت خصوصی را برای انسان ممکن کرد:

> نخستین انسانی که پس از محصور کردن قطعه‌ای زمین به این فکر افتاد که بگوید «این مال من است» و مردم را آن‌قدر ساده دید که حرفش را باور کنند بنیان‌گذار واقعی جامعه‌ی مدنی بود. چه بسیار جنایات، جنگ‌ها و قتل‌ها، چه بسیار بدبختی‌ها و وحشت‌ها از نسل بشر رخ نمی‌داد اگر کسی چوب‌های حصارکشی را از جای خود بیرون می‌آورد و حفره را پُر می‌کرد و خطاب به هم‌نوعان خود فریاد می‌زد: «از گوش دادن به این شیاد بر حذر باشید. اگر فراموش کنید که باروبَر زمین متعلق به همه است و خود زمین از آنِ هیچ‌کس نیست، نابود می‌شوید!» اما بسیار محتمل است که در این زمان همه‌چیز به نقطه‌ای رسیده بود که پیش‌تر رفتن به همان سیاق پیشین دیگر امکان‌پذیر نبود؛ زیرا ایده‌ی مالکیت، بسته به بسیاری از ایده‌های قبلی که فقط می‌توانستند در مراحل متوالی پدید آیند، به‌یک‌باره در ذهن انسان شکل نگرفت.(۴۸)

روسو دقیقاً همان سؤالی را طرح می‌کند که بسیاری از بومیان امریکایی را متحیر کرده بود. چگونه است که اروپایی‌ها می‌توانند ثروت را به قدرت تبدیل کنند؟ چگونه توزیع نابرابرِ صرف کالاهای مادی ــ که دست‌کم تا حدی در هر جامعه‌ای وجود دارد ــ به این توانایی تبدیل می‌شود که به دیگران بگویند چه کاری انجام دهند، به عنوان خدمتکار، کارگر یا پیاده‌نظام استخدام‌شان کنند، یا خیلی راحت دغدغه‌ی خود ندانند که مردم دسته‌دسته در کوچه و خیابان به حال مرگ بیفتند؟

درحالی‌که روسو مستقیماً به لاهونتان یا مناسبات یسوعیان اشاره نمی‌کند، مانند هر روشنفکر آن زمان به‌وضوح با آن‌ها آشنا بود.(۴۹)

و اثرش متأثر از همان سؤالات انتقادی بود: چرا اروپایی‌ها این‌قدر رقابتجویند؟ چرا غذا را به اشتراک نمی‌گذارند؟ چرا خود را تابع دیگران می‌کنند؟ گریزهای طولانی روسو به موضوع ترحم ــ هم‌دلی طبیعی‌ای که به گفته‌ی او وحشی‌ها در قبال یکدیگر دارند و کیفیتی که بدترین تخریب‌های تمدن را در مرحله‌ی دوم آن مهار می‌کند ــ فقط با توجه به فریادهای نومیدانه‌ی دائمی بومیان که در این کتاب‌ها یافته می‌شود معنا می‌دهد: این‌که به نظر می‌رسد اروپایی‌ها به یکدیگر اهمیت نمی‌دهند؛ این‌که آن‌ها «نه سخاوتمند هستند نه مهربان».(۵۰)

پس دلیل موفقیت شگفت‌انگیز مقاله این است که، با تمام سبک احساساتی‌اش، به‌واقع نوعی مصالحه‌ی هوشمندانه بین دو یا شاید حتی سه موضع متضاد درباره‌ی مبرم‌ترین دغدغه‌های اجتماعی و اخلاقی اروپای سده‌ی هجدهم است. مقاله موفق می‌شود عناصری از نقد بومی، پژواک‌هایی از روایت کتاب مقدس از هبوط و چیزی را که دست‌کم تا حد زیادی شبیه مراحل فرگشتی توسعه‌ی مادی است، و در آن زمان تورگو و متفکران روشنگری اسکاتلندی ارائه می‌کردند، ترکیب کند. روسو اساساً با دیدگاه کاندیارونک موافق است که اروپایی‌های متمدن، در کل، به همه‌ی دلایلی که وندات بیان کرده بود، مخلوقاتی ظالم بودند و می‌پذیرد که مالکیت رگ‌وریشه‌ی معضل است. تفاوت اصلی‌شان در این است که روسو، برخلاف کاندیارونک، واقعاً نمی‌تواند جامعه را براساس بنیاد دیگری متصور شود.

در ترجمه‌ی نقد بومی‌ها به عباراتی که فیلسوفان فرانسوی می‌توانستند بفهمند، این احساسِ امکان دقیقاً همان چیزی است که از دست رفت. برای امریکایی‌هایی مانند کاندیارونک، هیچ تضادی بین آزادی فردی و کمونیسم وجود نداشت ــ یعنی کمونیسم به معنایی که ما در این‌جا از آن استفاده می‌کنیم، همچون پیش‌فرض خاصی برای به اشتراک‌گذاشتن که می‌توان از افرادی که دشمن واقعی هم نیستند نیز انتظار داشت به نیازهای یکدیگر پاسخ‌گو باشند. در دیدگاه امریکایی‌ها، آزادی فرد در سطح معینی از «کمونیسم پایه‌ای» فرض گرفته می‌شد، زیرا به‌هرحال افرادی که از گرسنگی می‌میرند یا لباس یا سرپناه کافی در توفان برفی ندارند واقعاً آزاد

نیستند که کارهای زیادی انجام دهند، غیر از این‌که چیزی را که برای زنده ماندن لازم است در اختیار بگیرند.

در مقابل، برداشت اروپایی‌ها از آزادی فردی به‌ناگزیر با مفاهیم مرتبط با مالکیت خصوصی گره خورده بود. از نظر قانونی، این پیوند بیش از هر چیز به قدرت مرد سرپرست خانوار در روم باستان بازمی‌گردد که می‌توانست با اموال و دارایی‌های خود، از جمله فرزندان و بردگانش، هر کاری که دوست داشت انجام دهد.(۵۱) آزادی، دست‌کم بالقوه، چیزی تلقی می‌شد که به هزینه‌ی دیگران اِعمال می‌شود. علاوه‌براین، در قوانین روم باستان (و اروپای مدرن) تأکید زیادی بر خودکفایی خانوارها وجود داشت؛ از این‌رو، آزادی حقیقی همانا خودمختاری در مفهومی رادیکال معنا می‌داد، نه‌فقط خودمختاری اراده، بلکه وابسته نبودن تمام‌عیار به سایر انسان‌ها (به‌جز آن‌هایی که تحت کنترل مستقیم او هستند). روسو که همیشه اصرار داشت می‌خواهد بدون وابستگی به کمک دیگران زندگی کند (حتی با توجه به این‌که همه‌ی نیازهایش را معشوقه‌ها و خدمتکاران تأمین می‌کردند) دقیقاً همین منطق را در زندگی خود به کار برد.(۵۲)

روسو نوشت که وقتی اجداد ما آن تصمیم مهلک را گرفتند و زمین را به قطعاتی با مالکیت فردی تقسیم کردند، ساختارهایی قانونی برای محافظت از دارایی خود و سپس دولت‌ها را برای اجرای آن قوانین بنا نهادند و به این طریق تصور کردند که دارند ابزاری برای حفظ آزادی خود ایجاد می‌کنند. در واقع، «همه سر به سوی زنجیرهای‌شان برداشتند.» این تصویر قدرتمندی است، اما مشخص نیست که روسو احساس می‌کرد این آزادیِ ازدست‌رفته واقعاً چه شکلی است. به‌خصوص اگر، همان‌طور که او اصرار داشت، هر رابطه‌ی انسانی مداوم، حتی یک رابطه‌ی کمک متقابل، خود مانعی برای آزادی است. جای تعجب نیست که او در نهایت عصری کاملاً تخیلی اختراع کرد که در آن هر فردی تک‌وتنها در میان درختان سرگردان بود. شاید تعجب‌آورتر این باشد که دنیای خیالی او اغلب اوقات معرف قوس افق ما شده است. چگونه این اتفاق افتاد؟

حالا می‌خواهیم روابط بین نقد بومی، اسطوره‌ی پیشرفت و زایش چپ را بررسی کنیم

گفتیم که منتقدان محافظه‌کار از پی انقلاب فرانسه روسو را تقریباً برای همه‌چیز سرزنش کردند. بسیاری او را شخصاً مسئول گیوتین می‌دانستند. آن‌ها استدلال می‌کردند که رؤیای بازگرداندن وضعیت باستانی آزادی و برابری دقیقاً به تأثیراتی انجامید که تورگو پیش‌بینی کرده بود: توتالیتاریسمی به سبک اینکاها که فقط از طریق ارعاب انقلابی می‌تواند اجرا شود.

شکی نیست که رادیکال‌های سیاسی در زمان انقلاب‌های امریکا و فرانسه از عقاید روسو استقبال کردند. برای مثال، در این‌جا چکیده‌ای است ظاهراً از بیانیه‌ای که در سال ۱۷۷۶ نوشته شده و تقریباً به طور کامل ادغام روسویی فرگشت‌باوری و نقد مالکیت خصوصی را به عنوان راه مستقیم منتهی به خاستگاه‌های دولت تکرار می‌کند:

> با تکثیر خانواده‌ها، وسایل امرار معاش از بین رفت؛ زندگی کوچ‌نشینی (یا گشت‌وگذار) متوقف شد و مالکیت به وجود آمد. انسان‌ها سکونتگاه‌ها را انتخاب کردند؛ کشاورزی آن‌ها را با هم درآمیخت. زبان عمومی شد. در زندگی مشترک، یک انسان شروع به سنجش قدرت خود با دیگری کرد و ضعیف از قوی متمایز شد. این بدون شک ایده‌ی دفاع متقابل را ایجاد کرد که بنا به آن یک فرد به حکومت بر خانواده‌های گوناگون متحد بپردازد و بدین‌سان از افراد و مزارع خود در برابر تهاجم دشمن دفاع کند. اما به این طریق آزادی در اساس خود ویران و برابری ناپدید شد.(۵۳)

این سخنان از مانیفست منسوب به فرقه‌ی مخفی ایلومیناتی برگرفته شده است؛ شبکه‌ای از کادرهای انقلابی درون فراماسون‌ها که یک استاد حقوق اهل باواریا به نام آدام وایزهاوپت آن را سازمان‌دهی کرده بود. این سازمان در اواخر سده‌ی هجدهم فعالیت می‌کرد. ظاهراً هدف آن تربیت نخبگان روشنفکر فراملی یا حتی ضدملی بود تا برای احیای آزادی و برابری تلاش کنند.

محافظه‌کاران تقریباً بلافاصله این فرقه را محکوم کردند که به

ممنوعیت آن در ۱۷۸۵، یعنی کم‌تر از ده سال پس از تأسیس، منجر شد، اما توطئه‌باوران دست‌راستی اصرار داشتند که این فرقه به حیات خود ادامه داده و ایلومیناتی‌ها دست‌های پنهانی بوده‌اند که در پشت صحنه مهار انقلاب فرانسه (یا بعد از آن حتی روسیه) را در دست داشتند. این سخن احمقانه است، اما یکی از دلایلی که به این پندار دامن زد این بود که ایلومیناتی‌ها شاید نخستین کسانی بودند که پیشنهاد کردند یک پیشاهنگ انقلابی، آموزش‌دیده در تفسیر صحیح آموزه، قادر به درک جهت کلی تاریخ بشر و بنابراین قادر به مداخله برای سرعت بخشیدن به پیشرفت آن است.(۵۴)

ممکن است طعنه‌آمیز به نظر برسد که روسو، که کار خود را با اتخاذ موضعی که ما اکنون آن را محافظه‌کارانه می‌دانیم آغاز کرد ــ یعنی این‌که پیشرفت ظاهری تنها به زوال اخلاقی منجر می‌شود ــ در نهایت تبدیل به خار چشم اصلی بسیاری از محافظه‌کاران شد.(۵۵) زخم‌زبان همیشه برای خائنان محفوظ است.

بسیاری از متفکران محافظه‌کار روسو را متفکری می‌دانند که دور کاملی را از آغازی نویدبخش تا خلق چیزی که ما اکنون چپ سیاسی می‌دانیم طی کرده است. در این مورد چندان در اشتباه نیستند. روسو واقعاً شخصیتی تعیین‌کننده در شکل‌گیری تفکر چپ بود. یکی از دلایلی که امروزه بحث‌های فکری اواسط سده‌ی هجدهم برای ما بسیار عجیب به نظر می‌رسد دقیقاً این است که آن‌چه ما به عنوان تقسیم‌بندی چپ و راست می‌فهمیم هنوز متبلور نشده بود. در زمان انقلاب امریکا، اصطلاحات «چپ» و «راست» هنوز وجود نداشتند. این اصطلاحات، که محصول یک دهه پس از آن هستند، در اصل به جایگاه‌های نشستن جناح‌های اشرافی و مردمی در مجلس ملی فرانسه در ۱۷۸۹ اشاره دارند.

تأکید می‌کنیم (البته واقعاً نباید چنین کنیم) که افاضات روسو در مورد نجابت بنیادینِ طبیعت انسانی و دوران ازدست‌رفته‌ی آزادی و برابری به‌هیچ‌وجه خودشان عامل انقلاب فرانسه نبودند. این‌طور نیست که روسو

بـه نحـوی ایـن آرا را در کلـه‌ی بی‌جامگان[1] فروکرد و باعث قیام‌شـان شـد (همان‌طور که اشـاره کرده‌ایم، به نظر می‌رسـد در بخش مهمی از تاریخ اروپـا، روشـنفکران تنها طبقـه‌ای از مردم بوده‌اند که نمی‌توانسـتند امکانِ خلق جهان‌های دیگر را تصور کنند). اما می‌توانیم استدلال کنیم که روسو با کنار هم گذاشتن نقد بومی و آموزه‌ی پیشرفت، که در ابتدا برای مقابله با آن ایجاد شده بود، سند پایه‌گذاری چپ به عنوان پروژه‌ای فکری را نوشت.

بـه همیـن دلیـل، اندیشـه‌های راسـت‌گرا از ابتـدا نه‌تنها بـه ایده‌های پیشـرفت بلکه به کل سـنت برخاسته از نقد بومی مشکوک بوده‌اند. امروز فرض می‌کنیم که عمدتاً آن‌هایی در جناح چپ سیاسی هستند که درباره‌ی «افسانه‌ی وحشی نجیب» صحبت می‌کنند، و هر روایت اولیه‌ی اروپایی‌ای که مردم دوردسـت را آرمانی می‌کند، یا حتی به آن‌ها عقاید متقن نسـبت می‌دهـد، در واقع فقط طرحی رمانتیک از پندارهای اروپایی‌ها درباره‌ی افرادی است که این مؤلفان هرگز نمی‌توانستند واقعاً درک‌شان کنند. تحقیر نژادپرسـتانه‌ی وحشـی و گرامیداشت سـاده‌لوحانه‌ی بی‌گناهی وحشی‌ها همیشـه در حکم دو روی سـکه‌ی امپریالیسـم تلقی می‌شوند.(۵۶) اما تر الینگسون، انسان‌شناس معاصر که موضوع را به جامع‌ترین شکلی بررسی کـرده، توضیـح می‌دهد که در ابتـدا این موضع صریح جناح راسـت بود. الینگسـون به این نتیجه رسـید که هرگز اسطوره‌ی «وحشی نجیب» وجود نداشـته اسـت؛ دسـت‌کم نه به معنای کلیشه‌ای از جوامع سـاده‌ای که در عصر بی‌گناهی شاد اولیه زندگی می‌کنند. در عوض، سفرنامه‌های مسافران تصویری ناهم‌خوان‌تر ارائه می‌دهند و جوامع بیگانه را ترکیبی پیچیده و گاه (از نگاه آن‌ها) نامنسجم از فضایل و رذایل توصیف می‌کنند. اما بهتر است موضوع بررسی را «اسطوره‌ی اسطوره‌ی وحشی نجیب» نامید: چرا برخی از اروپاییان موضعی چنین ساده‌لوحانه را به دیگران منتسب کردند؟ جواب جالب نیسـت. عبارت «وحشـی نجیب» در واقع حدود یک سـده پس از روسو همچون اصطلاحی برای تمسخر و بدرفتاری رایج شد. گروهی از نژادپرستان که در ۱۸۵۹ ــ زمانی که امپراتوری بریتانیا به اوج قدرت خود

1. sans culottes

رسیده بود ــ انجمن قوم‌شناسی بریتانیا را تحت سلطه‌ی خود درآوردند و خواهان نابودی مردمان پست شدند آشکارا این اصطلاح را به کار گرفتند.

طرف‌داران اصلی این ایده روسو را مقصر می‌دانستند، اما طولی نکشید که دانشجویان تاریخ ادبی به جست‌وجوی بایگانی‌ها مشغول شدند و در همه‌جا به دنبال آثاری از «وحشی نجیب» برآمدند. تقریباً همه‌ی متونی که در این فصل بحث شد مورد بررسی دقیق قرار گرفتند. همه‌ی آن‌ها در حکم پندارهایی خطرناک و رمانتیک رد شدند. اما در ابتدا این رد شدن‌ها از سوی راست سیاسی بود. الینگسون نمونه‌ی خاصی مانند ژیلبر شینار را مثال می‌زند که کتابش با نام امریکا و رؤیای عجیب‌وغریب در ادبیات فرانسه‌ی سده‌ی هفدهم و هجدهم (۱۹۱۳) اساساً مسئول جا انداختن مفهوم «وحشی نجیب» همچون یک مَجاز ادبی غربی در دانشگاه‌های امریکا شناخته می‌شود، زیرا او شاید کم‌تر از همه بابت برنامه‌های سیاسی‌اش خجل بود.

شینار با ذکر لاهونتان به عنوان شخصیت کلیدیِ شکل‌گیری این مفهوم، استدلال کرد روسو استدلال‌های خاصی را از خاطرات لاهونتان یا گفت‌وگوهای او با کاندیارونک وام گرفته است. به بیانی کلی‌تر، او تشابه خلق‌وخو را تشخیص می‌دهد:

> ژان‌ژاک {روسو} بیش از هر نویسنده‌ی دیگری به نویسنده‌ی گفت‌وگوهایی با یک وحشی شباهت دارد. روسو با تمام عیوبش و انگیزه‌های اساساً حقیرانه‌اش، شوروشوقی را در سبک خود جای داده که جز در گفتار درباره‌ی خاستگاه نابرابری معادلی ندارد. وحشی نیز مانند روسو آنارشیست است. او نیز مانند روسو از حساسیت اخلاقی بی‌بهره است، آن هم به میزان چشم‌گیرتری. او نیز مانند روسو خود را طعمه‌ی آزارواذیت نژاد بشری می‌داند که در برابرش متحد شده‌اند. او نیز مانند روسو از مصایب بدبختان خشمگین است و حتی بیش‌تر از او توسل به اسلحه را فریاد می‌زند؛ و مانند او، بالاتر از همه، تمام بدی‌هایی را که ما متحمل می‌شویم به مالکیت نسبت می‌دهد. در این مورد، او به ما اجازه می‌دهد تا ارتباط مستقیمی را بین مُبلغان یسوعی و ژان‌ژاک برقرار کنیم.(۵۷)

به گفته‌ی شینار، حتی یسوعیان (دشمنان نمایان لاهونتان) در نهایت همان بازی رواج مفاهیم عمیقاً مخرب را پنهانی انجام می‌دادند. انگیزه‌های آن‌ها

در نقل مشاهدات خشمگینانه‌ی مخاطبان‌شان معصومانه نبود. الینگسون با اظهارنظر مستقیم درباره‌ی قطعه‌ی بالا، کاملاً منطقی می‌پرسد که شینار واقعاً در این‌جا درباره‌ی چه چیزی صحبت می‌کند: نوعی جنبش آنارشیستی که از آستین لاهونتان، یسوعیان و روسو درآمده بود؟ نظریه‌ی توطئه در تبیین انقلاب کبیر فرانسه؟ الینگسون نتیجه‌گیری می‌کند که بله، تقریباً همین است. به گفته‌ی شینار، یسوعیان با نشان دادن ویژگی‌های خوب «وحشی‌ها»، «ایده‌های خطرناکی» را ترویج کردند و «به نظر می‌رسد این تصور برخلاف منافع دولت سلطنتی و دین بوده است.» در واقع، توصیف بنیادی شینار از روسو همانا «تداوم‌دهنده‌ی مُبلغان یسوعی» است و مُبلغان را مسئول ایجاد «روحیه‌های انقلابی‌ای می‌داند که جامعه‌ی ما را متحول می‌کنند و با خواندن روابط‌شان ملتهب می‌شوند و ما را به وضعیت وحشی‌های امریکایی برمی‌گرداند.»(۵۸)

از نظر شینار، مهم نیست که ناظران اروپایی دیدگاه‌های مخاطبان بومی خود را دقیقاً گزارش می‌کردند یا نه. زیرا همان‌طور که شینار می‌گوید، بومیان امریکایی «نژادی متفاوت از نژاد ما» بودند که هیچ رابطه‌ی معناداری با آن‌ها ممکن نبود، او می‌گوید می‌توان عقاید سیاسی یک جذامی را نیز ثبت کرد.(۵۹) او تأکید می‌کند که آن‌چه به‌واقع اهمیت دارد انگیزه‌های سفیدپوست درگیر در موضوع است ـــ و این افراد به‌وضوح افرادی ناراضی و دردسرساز بودند. او یکی از ناظران اولیه‌ی آداب‌ورسوم اینویت‌های گرینلند را متهم می‌کند که آمیزه‌ای از سوسیالیسم و «ایلومینیسم»[1] را در توصیفات خود وارد کرده است ـــ یعنی مشاهده‌ی آداب‌ورسوم وحشی‌ها از دریچه‌ای که فرق چندانی با رویکرد فرقه‌ی مخفی ایلومیناتی ندارد.(۶۰)

فراتر از «افسانه‌ی وحشی احمق» (چرا همه‌ی این چیزها برای پروژه‌ی ما در کتاب حاضر بسیار مهم است)

جای آن نیست که با مدرک ثابت کنیم چگونه نقدی دست‌راستی به

1. illuminism

نقـدی چـپ تغییر چهره داد. تـا حدودی، احتمالاً می‌تـوان آن را به تنبلی پژوهشگرانِ درس‌خوانده در تاریخ ادبیات فرانسه یا انگلستان در مواجهه با این چشـم‌انداز نسـبت داد که باید به طور جدی به آن‌چه میغماک‌های سده‌ی هفدهمی واقعاً به آن می‌اندیشیدند می‌پرداختند. نژادپرستانه خواهد بود اگر بگوییم فکر میغماک‌ها بی‌اهمیت است. اما بیان این‌که این موضوع ناشناخته است زیرا منابع جهت‌گیری نژادپرستانه داشته‌اند باعث می‌شود آدم از مخمصه نجات پیدا کند.

تا حدی نیز این اکراه از درگیر شـدن با منابع بومی مبتنی اسـت بر اعتراضات کاملاً مشـروع کسـانی که در طول تاریخ همواره بازنمایی رمانتیکی از آن‌ها ارائه شده است. خیلی‌ها به آنان که هدف رمانتیک‌سازی قرار گرفته بودند اظهار می‌کردند که می‌گویند شـما نژادِ پسـتی هسـتید و بنابراین هر چیزی که می‌گویید می‌تواند نادیده گرفته شود، و گفته می‌شود شـما فرزند معصوم طبیعت یا تجسـم حکمت باستانی هستید، و بنابراین هر چیزی که می‌گویید باید بی‌اندازه عمیق تلقی شود؛ هر دوی این‌ها تقریباً به یک اندازه آزاردهنده‌اند. به نظر می‌رسد هر دو نگرش برای جلوگیری از هرگونه گفت‌وگوی معنادار طراحی شده‌اند.

همان‌طـور کـه در فصل اول گفتیم، در آغـاز نگارش این کتاب تصور می‌کردیم در آثار روبه‌رشـد درباره‌ی خاسـتگاه‌های نابرابری اجتماعی مشـارکت می‌کنیـم، جـز این‌کـه این‌بار به شـواهد واقعی متکـی خواهیم بـود. همان‌طـور که تحقیقات‌مان پیش می‌رفت، متوجه شـدیم که سـؤال «خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی چیست؟» واقعاً چه‌قدر عجیب است. صرف‌نظر از پیامدهای بی‌گناهی اولیه، این شیوه‌ی چارچوب‌بندیِ معضل بر تشخیص معینی در خصوص این‌که چه چیزی در جامعه اشتباه است و چه کاری را در خصوص آن می‌توان یا نمی‌توان انجام داد دلالت می‌کند؛ و همان‌طور که دیدیم، اغلب ارتباط چندانی نداشـت با آن‌چه عملاً مردم آن جوامعی که ما آن را «برابری‌خواه» می‌نامیم احساس می‌کردند آن‌ها را از بقیه متفاوت می‌کند.

روسو با تقلیل بحثش درباره‌ی وحشی به آزمایش‌های فکریِ صرف از این سؤال گذشت. او تقریباً تنها شخصیت اصلی روشنگری فرانسه بود که

گفت‌وگو یا اثر تخیلی دیگری را برای نگاه کردن به جامعه‌ی اروپایی از منظر خارجی ننوشت. در واقع، او «وحشی»های خود را از هر قوای تخیلی‌ای بری می‌کند؛ خوشبختی آن‌ها یکسره ناشی از ناتوانی‌شان در تصور چیزها به سیاقی دیگر یا ناتوانی در فرافکنی خود به آینده بود.(۶۱) بنابراین، کاملاً فاقد فلسفه نیز بودند. احتمالاً به همین دلیل وقتی برای نخستین‌بار اموالی را متعلق به خود دانستند و دولت‌هایی برای محافظت از آن تشکیل دادند، هیچ‌کس نمی‌توانست فجایعِ از پی آن را پیش‌بینی کند. هنگامی که انسان‌ها توانستند به فراتر از این‌ها هم بیندیشند، بدترین آسیب قبلاً وارد شده بود.

در دهه‌ی ۱۹۶۰، پی‌یر کلاستر، انسان‌شناس فرانسوی، گفت که موضوع دقیقاً برعکس است. چه می‌شود اگر آن دسته از افرادی که دوست داریم ساده و بی‌گناه تصورشان کنیم عاری از حاکمان، دولت‌ها، بوروکراسی‌ها، طبقات حاکم و امثال این‌ها باشند، نه به این دلیل که تخیل ندارند، بلکه به این دلیل که در واقع از ما خیال‌ورزتر هستند؟ برای ما تصور جامعه‌ی واقعاً آزاد دشوار است؛ شاید آن‌ها مشکل مشابهی در تصور قدرت و سلطه‌ی خودسرانه ندارند. شاید آن‌ها نه‌تنها بتوانند آن را تصور کنند، بلکه آگاهانه جامعه‌ی خود را به گونه‌ای تنظیم کنند که از آن اجتناب کنند. همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، استدلال کلاستر محدودیت‌های خود را دارد. اما او با اصرار بر این‌که افراد موردمطالعه‌ی انسان‌شناس‌ها به اندازه‌ی خود آن‌ها خودآگاه و خیال‌ورز هستند بیش از هر کسی قبل و بعد از آن، برای جبران آسیب تلاش کرد.

روسو به جنایات زیادی متهم شده است که از بیش‌تر آن‌ها مبراست. اگر واقعاً یک عنصر مهلک در میراث او وجود داشته باشد نه تبلیغ تصویر «وحشی نجیب»، که واقعاً انجام نداد، بلکه تبلیغ چیزی است که ما می‌توانیم آن را «افسانه‌ی وحشی احمق» بنامیم ــ حتی اگر آن وحشی را در وضع حماقتش سعادتمند می‌دانست. امپریالیست‌های سده‌ی نوزدهم این کلیشه را مشتاقانه پذیرفتند و فقط انواع توجیهات ظاهراً علمی ــ از فرگشت‌باوری داروینی تا نژادپرستی «علمی» ــ را به آن افزودند تا آن مفهوم سادگی معصومانه را به‌تفصیل توضیح دهند، و بنابراین بهانه‌ای را برای سوق دادن مردم آزاد باقی‌مانده (یا به طور فزاینده‌ای، با ادامه‌ی گسترش

امپراتوری اروپا، مردمان سابقاً آزاد) به فضایی مفهومی که قضاوت‌شان دیگر تهدیدآمیز به نظر نمی‌رسید فراهم آوردند. این کاری است که ما می‌کوشیم خنثایش کنیم.

«آزادی، برابری، برادری» شعار نبرد انقلاب کبیر فرانسه بود.(۶۲) امروزه دانش‌رشته‌های گوناگونی وجود دارد ــ زیرشاخه‌های فلسفه و علوم سیاسی و مطالعات حقوقی ــ که «برابری» را موضوع اصلی خود می‌دانند. همه قبول دارند که برابری یک ارزش است؛ به نظر می‌رسد هیچ توافقی وجود ندارد که این اصطلاح در واقع به چه چیزی دلالت می‌کند. برابری فرصت‌ها؟ برابری شرایط؟ برابری رسمی در برابر قانون؟

به همین ترتیب، جوامعی مانند میغماک، الگانکی یا وندات سده‌ی هفدهم معمولاً «جوامع برابری‌خواه» نامیده می‌شوند؛ یا، اگر نه، به عنوان جوامع «دسته‌ای» یا «طایفه‌ای» که معمولاً به همین معنی فرض می‌شوند. هرگز کاملاً مشخص نیست که این اصطلاح دقیقاً به چه چیزی اشاره دارد. آیا ما درباره‌ی یک ایدئولوژی صحبت می‌کنیم؛ این اعتقاد که همه‌ی افراد جامعه باید یکسان باشند ــ بدیهی است نه از همه‌ی جهات اما از جنبه‌های خاصی که به‌ویژه مهم تلقی می‌شوند؟ یا باید یک نوع برابری باشد که در آن افراد واقعاً یکسان هستند؟ هر یک از این‌ها در عمل چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این‌که همه‌ی اعضای جامعه دسترسی برابر به زمین داشته باشند، یا با همدیگر با کرامت یکسان رفتار کنند، یا به طور مساوی در بیان عقاید خود در مجامع عمومی آزاد باشند؛ یا آیا ما درباره‌ی مقیاسی از اندازه‌گیری صحبت می‌کنیم که می‌تواند توسط ناظر تحمیل شود: درآمد نقدی، قدرت سیاسی، کالری دریافتی، اندازه‌ی خانه، تعداد و کیفیت دارایی‌های شخصی؟

آیا برابری به معنای محو فرد است یا تجلیل از فرد؟ (به‌هرحال، برای یک ناظر بیرونی، جامعه‌ای که در آن همه دقیقاً یکسان باشند و جامعه‌ای که همه‌ی آن‌ها کاملاً متفاوت باشند، که مانع از هرگونه مقایسه‌ای می‌شود، به یک اندازه «برابری‌خواه» به نظر می‌رسد.) آیا می‌توان از برابری در جامعه‌ای سخن گفت که در آن با بزرگان مانند خدا رفتار می‌شود و آن‌ها همه‌ی

تصمیمات مهم را می‌گیرند و اگر هر کس در آن جامعه مثلاً پنجاه سال جان سالم به در ببرد در نهایت جزو بزرگان می‌شود؟ درباره‌ی مناسبات جنسیتی چه باید گفت؟ در بسیاری از جوامعی که به آن‌ها «برابری‌خواه» گفته می‌شود فقط بین مردان بالغ واقعاً برابری‌خواهی وجود دارد. گاهی روابط زن و مرد در چنین جوامعی چیزی جز برابری است. در مواقع دیگر همه‌چیز مبهم است.

به عنوان مثال، ممکن است از مردان و زنان یک جامعه نه‌تنها انتظار برود که انواع گوناگونی از کار را انجام دهند، بلکه نظرات متفاوتی در مورد این‌که چرا کار (یا چه نوع کاری) در وهله‌ی نخست مهم است داشته باشند، و بنابراین احساس کنند جایگاه بالاتری دارند؛ یا شاید نقش‌های مربوطه‌ی آن‌ها چنان متفاوت است که مقایسه‌ی آن‌ها بی‌معنی خواهد بود. بسیاری از جوامعی که فرانسوی‌ها در امریکای شمالی با آن‌ها مواجه شده‌اند با این توصیف مطابقت دارند. می‌توان آن‌ها را از یک منظر مادرسالار و از منظر دیگر پدرسالار دانست.(۶۳) در چنین مواردی آیا می‌توان از برابری جنسیتی صحبت کرد؟ یا فقط در صورتی می‌توانیم چنین کنیم که زن و مرد نیز براساس معیار حداقلیِ بیرونی برابر باشند: مثلاً به طور مساوی از تهدید خشونت خانگی رها باشند، یا دسترسی برابر به منابع داشته باشند، یا در امور جمعی حق اظهارنظر یکسانی داشته باشند؟

از آن‌جا که هیچ پاسخ روشن و عموماً پذیرفته‌شده‌ای برای هیچ‌یک از این سؤالات وجود ندارد، استفاده از اصطلاح «برابری‌خواه» به بحث‌های بی‌پایان منجر شده است. در واقع کاملاً مشخص نیست که «برابری‌خواه» به چه معناست. در نهایت، این مفهوم به این دلیل به کار نمی‌رود که جوهر تحلیلی واقعی دارد، بلکه به همان دلیلی که نظریه‌پردازان قانون طبیعی سده‌ی هفدهم درباره‌ی برابری در وضع طبیعی گمانه‌زنی کردند به کار می‌رود: «برابری» یک اصطلاح پیش‌فرض است که به آن نوع جِرم پروتوپلاسمیِ انسانی‌ای اشاره دارد که می‌توان تصور کرد وقتی تمام دبدبه‌وکبکبه‌ی تمدن از بین می‌رود باقی می‌ماند. افراد «برابری‌خواه» کسانی هستند که شاهزاده، قاضی، مباشر یا کشیش موروثی ندارند و معمولاً نه شهری دارند، نه می‌نویسند، یا ترجیحاً حتی کشاورزی

نمی‌کنند. آن‌ها فقط به این معنا جوامعی برابر هستند که همه‌ی آشکارترین نشانه‌های نابرابری در آن‌ها از بین رفته است.

نتیجه این است که هر اثر تاریخی‌ای که ادعا می‌کند درباره‌ی خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی است در واقع تحقیقی است درباره‌ی خاستگاه تمدن؛ و به نوبه‌ی خود متضمن بینشی از تاریخ مانند بینش تورگو است که «تمدن» را نظام پیچیده‌ی اجتماعی‌ای می‌داند که رفاه کلی بیش‌تر را تضمین می‌کند، اما هم‌هنگام شکی باقی نمی‌گذارد که سازش‌های خاصی لزوماً باید در حوزه‌های گوناگون آزادی و برابری انجام شود. ما سعی خواهیم کرد نوع متفاوتی از تاریخ را بنویسیم که به درک متفاوتی از «تمدن» نیز نیاز دارد.

یک نکته را باید روشن کنیم: این‌طور نیست که ما این واقعیت را که امیران، قضات، مباشران یا کشیشان موروثی ــ یا در واقع نوشتن، شهرها و کشاورزی ــ فقط در مقطع خاصی از تاریخ انسان‌ها ظاهر می‌شوند غیرجالب یا بی‌اهمیت می‌دانیم. کاملاً برعکس: برای درک وضعیت مخمصه‌ی فعلی‌مان در مقام یک نوع کاملاً ضروری است که بفهمیم این چیزها در ابتدا چگونه به وجود آمدند. بااین‌حال، ما همچنین اصرار داریم که برای انجام این کار باید انگیزه‌ی بررسی اجداد دورمان به صورت نوعی آش شلم‌شوربای اولیه‌ی انسانی را رد کنیم. شواهد جمع‌آوری‌شده از باستان‌شناسی، مردم‌شناسی و زمینه‌های مرتبط نشان می‌دهند که ــ درست مانند امریکایی‌ها و فرانسوی‌های سده‌ی هفدهم ــ مردم دوران پیشاتاریخ تصورات بسیار خاصی درباره‌ی آن‌چه در جوامع‌شان مهم بود داشتند، و این تصورات به نحو چشم‌گیری متفاوت بودند؛ و این‌که توصیف چنین جوامعی به عنوان جوامع «برابری‌خواهِ» یک‌دست تقریباً چیزی درباره‌ی آن‌ها به ما نمی‌گوید.

بدون شک معمولاً درجه‌ای از برابری وجود داشت؛ این انگاره که انسان‌ها در برابر خدایان به یک اندازه ناتوان هستند؛ یا احساسی راسخ مبنی بر این‌که اراده‌ی هیچ‌کس نباید دائماً تابع اراده‌ی دیگری باشد. احتمالاً برای اطمینان از عدم‌ظهور امیران، قضات، ناظران یا کشیشان موروثی برای دوره‌های طولانی میزانی برابری باید وجود داشته باشد. اما به نظر

می‌رسد تصورات خودآگاه از «برابری»، که برابری را به عنوان ارزشی صریح مطرح می‌کنند (در مقابل ایدئولوژی آزادی یا کرامت یا مشارکتی که به طور یکسان برای همه صدق می‌کند)، نسبتاً دیرهنگام به تاریخ بشر وارد شده‌اند و حتی زمانی هم که ظاهر می‌شوند، به‌ندرت در خصوص همه اعمال می‌شوند.

مثلاً دموکراسی آتن باستان متکی بر برابری سیاسی میان شهروندانش بود ــ حتی اگر این شهروندان فقط چیزی بین ۱۰ تا ۲۰ درصد کل جمعیت را تشکیل می‌دادند ــ به این معنا که هر یک حقوق یکسانی برای مشارکت در تصمیم‌گیری‌های عمومی داشتند. به ما آموخته‌اند که این مفهوم از مشارکت مدنی برابر را نقطه‌ی عطفی در توسعه‌ی سیاسی بدانیم که حدود دوهزار سال بعد احیا شد و گسترش یافت (از قضا نظام‌های سیاسی با عنوان «دموکراسی» در اروپای سده‌ی نوزدهم تقریباً هیچ ارتباطی با آتن باستان نداشتند، اما به‌واقع موضوع این نیست). نکته‌ی مهم‌تر این است که روشنفکران آتنی آن زمان، که عمدتاً پیشینه‌ی اشرافی داشتند، تمایل داشتند که کل این آرایش را اداواطواری توخالی بدانند و اکثر آن‌ها حکومت اسپارت را ترجیح می‌دادند که حتی درصد کم‌تری از کل مردم بر آن حکومت می‌کردند و به طور جمعی از زحمات سرف‌ها زندگی می‌کردند.

شهروندان اسپارتی نیز خود را Homoioi می‌نامیدند که می‌توان آن را «برابرها» یا «آن‌هایی که همه‌شان یکسان هستند» ترجمه کرد؛ همه‌ی آن‌ها آموزش نظامی سخت‌گیرانه‌ی یکسانی را گذرانده بودند، تحقیر متکبرانه‌ی یکسانی را به تجملات زنانه و خصوصیات فردی روا می‌داشتند، در سالن‌های غذاخوری جمعی غذا می‌خوردند و بیش‌تر عمرشان را صرف تمرین برای جنگ می‌کردند.

پس کتاب ما درباره‌ی خاستگاه‌های نابرابری نیست. اما هدف آن پاسخ‌گویی به بسیاری از سؤالات مشابه به روشی متفاوت است. شکی نیست که اتفاقی وحشتناک در جهان رخ داده است. درصد بسیار کمی از جمعیت جهان تقریباً سرنوشت همه‌ی افراد دیگر را کنترل می‌کنند و این کنترل را بیش‌ازپیش فاجعه‌بار انجام می‌دهند. برای این‌که بفهمیم

این وضعیت چگونه به وجود آمده، باید خاستگاه این معضل را به آن‌چه برای نخستین‌بار باعث ظهور پادشاهان، کشیشان، مباشران و قضات شد برسانیم. اما دیگر حق نداریم فرض کنیم که از قبل می‌دانیم پاسخ‌های دقیق چه خواهند بود. ما با راهنمایی منتقدان بومی‌ای مانند کاندیارونک باید با چشمانی تازه به شواهد گذشته‌ی انسان نزدیک شویم.

۳
آب شدن یخِ عصر یخ‌بندان

در زنجیر و رها از آن: امکان‌های پروتئوسی[1] سیاست انسانی

اغلب جوامع برای خود عصر خلقتی اسطوره‌ای متصورند. داستان چنین آغاز می‌شود که روزی روزگاری جهان متفاوت بود: ماهی‌ها و پرندگان می‌توانستند سخن بگویند و حیوانات می‌توانستند به انسان و انسان‌ها به حیوان بدل شوند. در چنین روزگاری ممکن بود برخلاف امروز چیزهایی کاملاً نو به وجود آیند: آتش، پخت‌وپز، نهاد ازدواج یا نگه‌داری از حیوانات خانگی. در روزگار نه‌چندان مطلوب فعلی، فعالیت‌های ما به تکرار بی‌پایان حرکات بی‌نظیر آن زمان تقلیل یافته است: روشن کردن آتش اجاق‌های مختص خودمان، ترتیب دادن ازدواج‌های مختص خودمان، غذا دادن به حیوانات خانگی مختص خودمان ــ بی‌آن‌که هرگز بتوانیم به همان سیاقِ پیشین تغییری در جهان ایجاد کنیم.

روایت‌های «خاستگاه‌های بشریت» به انحای گوناگون برای ما نقشی مشابه با نقشِ اسطوره برای یونانیان باستان یا پلینزیایی‌ها و روزگار رؤیا[2]

۱. Protean؛ منسوب به پروتئوس، پسر پوزئیدون و از زمره‌ی ایزدانی که هومر آن‌ها را «پیران دریا» می‌نامید. نماد تغییرات دائمی آب‌وهوای دریا و سیالیت آب که به دلیل تغییر شکل دائمی‌اش معروف شده است.

۲. Dreamtime؛ روزگار رؤیا یا «چوکورپا»، اشاره به باوری در میان بومیان استرالیا که به اسطوره‌های خلقت جهان مربوط می‌شود.

برای بوم‌زادان استرالیا ایفا می‌کنند. مقصود نه بی‌اعتبار کردن دقت علمی یا ارزش این روایت‌ها بلکه صرفاً اشاره به این نکته است که هر دو کارکردهایی تقریباً مشابه دارند. اگر چشم‌اندازمان را برای مثال سه‌میلیون سال گسترش دهیم، به‌واقع می‌توان از عصری سخن گفت که در آن خطوط بین انسان و حیوان (در واقع، آن‌چه امروزه به عنوان انسان و حیوان می‌دانیم) کماکان تمیزناپذیر بودند و به‌هرحال زمانی بوده است که کسی برای نخستین‌بار می‌بایست آتش روشن می‌کرده، غذایی می‌پخته یا مراسم ازدواجی را ترتیب می‌داده است. ما می‌دانیم که این اتفاقات به وقوع پیوسته است اما نمی‌دانیم دقیقاً به چه نحو. مقاومت در برابر وسوسه‌ی داستان‌پردازی درباره‌ی آن‌چه رخ داده دشوار است: داستان‌هایی که ضرورتاً بازتابی‌اند از ترس‌ها، امیال، وسواس‌ها و دغدغه‌های امروزمان. در نتیجه، چنین دورانِ دوردستی می‌تواند به بوم نقاشی وسیعی برای ساخت‌وپرداخت خیال‌پردازی‌های جمعی‌مان بدل شود.

این بومِ پیشاتاریخ بشر پدیده‌ای مشخصاً مدرن است. دبلیو. جی. تی. میچل، نظریه‌پرداز معروف فرهنگ، زمانی خاطرنشان کرد که دایناسورها حیواناتی ذاتاً مدرنیستی هستند، چرا که [مثلاً] در روزگار شکسپیر، هیچ‌کس نمی‌دانست زمانی چنین موجوداتی وجود داشته‌اند. به سیاقی مشابه، تا همین اواخر اغلب مسیحی‌ها تصور می‌کردند که هر آن‌چه را لازم باشد در رابطه با انسان‌های اولیه بدانند می‌توانند در سفر پیدایش بیابند. تا همین اوایل سده‌ی نوزدهم «اهل قلم» ــ از جمله دانشمندان ــ کماکان غالباً باور داشتند که کائنات تا پیش از اواخر اکتبر ۴۰۰۴ پ‌م وجود خارجی نداشته و کل بشریت تا پیش از سقوط برج بابل و پراکندگی انسان، یعنی شش سده پس از پیدایش، به یک زبان (آن هم عبری) سخن می‌گفتند.(۱)

در آن زمان هنوز هیچ «پیشاتاریخی» وجود نداشت. فقط با تاریخ سروکار داشتیم، حتی اگر بخشی از آن تاریخ کاملاً نادرست می‌بود. تنها پس از اکتشافاتِ غار بریکسهام در شهر دِوون [ـِ انگلستان] در ۱۸۵۸ بود که اصطلاح «پیشاتاریخ» کاربرد عمومی پیدا کرد، یعنی زمانی که زیر تخته‌سنگِ چفت‌وبست‌شده‌ای، در کنار بقایای یک خرس غارنشین،

کرگدن پشمالو و سایر انواع منقرض‌شده، تبرهایی سنگی یافته شد که فقط ممکن بود ساخته‌ی دست انسان‌ها باشند. این اکتشاف و دیگر یافته‌های باستان‌شناختی موجی از بازاندیشی تمام‌عیار را در خصوص شواهد موجود به راه انداخت. به‌ناگاه «تاریخ بشر دیگر ته نداشت.»(۲)

مسئله آن‌جا بود که پیشاتاریخ دوره‌ی زمانیِ بسیار طولانی‌ای از کار درآمد، یعنی بیش از سه‌میلیون سال، که می‌دانیم در خلال آن اجدادمان، دست‌کم در مقاطعی، از ابزارهایی سنگی استفاده می‌کرده‌اند. شواهد مربوط به بخش عمده‌ای از این دوران بسیار محدودند. مراحلی به معنای دقیق کلمه هزارساله داریم که تنها شواهد مربوط به فعالیت‌های انسانی در آن‌ها صرفاً یک دندان یا شاید مشتی سنگ‌ریزه‌ی چخماق تراش‌خورده است. هر چند قابلیت فناوری‌هایی که می‌توانیم برای شناخت این دوره‌های تاریخی دیرین به‌کار گیریم در هر دهه به شکل چشم‌گیری بهبود می‌یابد، با این مواد و مدارک اندک و پراکنده کار زیادی نمی‌توان پیش برد. در نتیجه، تن ندادن به وسوسه‌ی پُر کردن جاهای خالی و ادعای دانستن چیزی بیش از آن‌چه به‌واقع می‌دانیم دشوار است. وقتی دانشمندان به چنین وسوسه‌ای تن می‌دهند، نتایج کارشان اغلب شباهت شبهه‌انگیزی با همان روایت‌های کتاب مقدس پیدا می‌کند؛ روایت‌هایی که قرار بود علم مدرن آن‌ها را کنار بگذارد.

بیایید یک نمونه را بررسی کنیم. در دهه‌ی ۱۹۸۰، در خصوص «حوّای میتوکندریایی»[۱]، یعنی از قرار معلوم نیای مشترک کل نوع ما، سروصدای زیادی بر پا شد. مسلم است هیچ‌کس ادعا نمی‌کرد که واقعاً بقایای فیزیکی چنین نیایی را یافته باشد، اما توالی‌یابیِ دی‌ان‌ای در میتوکندری ــ یعنی موتور سلولی ریزی که از مادران‌مان به ارث می‌بریم ــ نشان داد که چنین حوّایی به احتمال زیاد، شاید تا همین ۱۲۰هزار سال پیش، وجود داشته است. به‌علاوه، هر چند هیچ‌کس تصورش را هم نمی‌کرد که هرگز بتوانیم خود این حوّا را پیدا کنیم، به نظر می‌رسید کشف مجموعه‌ی متنوعی از اسکلت‌های فسیل‌شده که در دره‌ی کافتی شرق افریقا (یک «تله‌ی حفاظتی»[۲] طبیعی

۱. mitochondrial Eve؛ نخستین نیای مؤنث انسانی به لحاظ ژنتیکی.
۲. preservation trap؛ محیطی که در آن شرایط برای حفظ بقایای موجودات زنده فرا ... باشد.

برای بقایای پارینه‌سنگی که مدت‌ها به علت واقع شدن در دل بستری که بیش‌تر در معرض دید قرار داشت به فراموشی سپرده شده بود) محفوظ مانده بودند حاوی نکاتی باشد درباره‌ی این‌که این حوّا احتمالاً چه شکلی بوده و کجا زندگی می‌کرده. درحالی‌که دانشمندان درگیر جزئیات مسئله بودند، طولی نکشید که مجله‌های عامه‌پسند پُر شدند از داستان‌هایی درباره‌ی همتای مدرنِ بهشت عدن، محفظه‌ی نخستین پرورش انسان و زهدان ساوانا که منشأ حیات تمامی ماست.

بسیاری از ما احتمالاً چیزی شبیه به همین روایت را در خصوص خاستگاه‌های بشریت در ذهن داریم. بااین‌حال، پژوهش‌های اخیر نشان داده‌اند که چنین تصویری نمی‌تواند دقیق باشد. در واقع، انسان‌شناسانِ زیست‌شناختی و ژنتیک‌شناسان هم‌اینک در حال توافق بر سر تصویری یکسره متفاوت از خاستگاه‌های بشریت هستند. به جای روایتِ آغاز شدن کل بشریت از یک مکان و سپس، در لحظه‌ای ملهم از اسطوره‌ی برج بابل، پراکنده شدن از افریقای شرقی به دیگر نقاط و بدل شدن به ملت‌ها و مردمان متنوعِ روی زمین، روایت‌های جدید نشان می‌دهند که جمعیت‌های انسانیِ نخستین در افریقا بسیار بیش از آن چیزی که امروزه با آن آشنا هستیم به لحاظ فیزیکی متنوع بوده‌اند.

ما انسان‌های مدرن امروزی تمایل داریم که زیادی بر تفاوت‌های‌مان تأکید کنیم. پیامد چنین افراطی اغلب فاجعه‌بار بوده است. سده‌های اخیر، که مملو از جنگ، برده‌داری، امپریالیسم و سرکوب‌های هرروزه‌ی سرتاپا نژادپرستانه بوده‌اند، نشان داده‌اند که رنج انسانی تا چه اندازه با توسل به تفاوت‌هایی اندک در ظاهر انسان‌ها توجیه شده است، آن هم تفاوت‌هایی که به‌سادگی می‌توان نادیده‌شان گرفت. بنا به هیچ معیارِ زیست‌شناختیِ معناداری نمی‌توان به وجود تمایزاتی قابل‌توجه میان انسان‌های زنده‌ی امروزی قایل بود. خواه به بوسنی بروید، خواه به ژاپن، رواندا یا جزایر بافین، احتمالاً افرادی را خواهید دید با صورت‌های کوچک و باریک، چانه، اسکلت‌های کروی و الگوی تقریباً مشابهی از پراکندگی مو بر سطح بدن. ما همگی نه‌تنها به یکدیگر شبیه‌ایم، بلکه از بسیاری جهات مشابه با یکدیگر نیز رفتار می‌کنیم. (برای مثال، هر جا بروید، از بیابان‌های

دورافتاده‌ی استرالیا تا آمازون، گرداندن چشم در حدقه نشانه‌ی گفتن چنین جمله‌ای است: «گیر عجب احمقی افتاده‌ایم!») همین را می‌توان در مورد ادراک نیز ادعا کرد. ممکن است تصور کنیم که گروه‌های انسانیِ گوناگون قابلیت‌های ادراکی‌شان را به شیوه‌هایی کاملاً متفاوت محقق می‌سازند ـــ و صدالبته که چنین گفته‌ای تا حدی صحیح است ـــ اما بخش عمده‌ی این تفاوت کذایی نتیجه‌ی آن است که مبنایی راستین برای قیاس نداریم: برای مثال، هیچ زبان انسانی‌ای وجود ندارد که فاقد اسم، فعل و صفت باشد؛ هر چند انسان‌ها ممکن است از شکل‌های کاملاً متفاوتِ موسیقی و رقص لذت ببرند، هیچ جمعیت انسانی‌ای را نمی‌یابید که به‌کلی عاری از چنین لذتی باشد.

کافی است چندصد هزاره به عقب بازگردیم تا ببینیم در آن زمان بدون شک اوضاع از این قرار نبوده است.

ما حقیقتاً بخش عمده‌ی تاریخ فرگشتی‌مان را در افریقا گذرانده‌ایم ـــ اما برخلاف آن‌چه پیش‌تر تصور می‌شد، نه‌فقط در ساواناهای شرقی: اجداد زیست‌شناختی‌مان همه‌جا از مراکش گرفته تا کیپ پراکنده بودند.(۳) برخی از این جمعیت‌ها ده‌ها یا حتی صدها هزار سال در انزوا باقی ماندند و صحراها و جنگل‌های بارانی میان آن‌ها و نزدیک‌ترین اقوام‌شان فاصله می‌انداخت. به این ترتیب خصلت‌هایی عمیقاً منطقه‌ای میان این جمعیت‌ها رشد کرد.(۴) نتیجه‌ی این فرایند احتمالاً ناظر مدرن امروزی را میخ‌کوب کند و بیش‌تر چیزی شبیه به جهان هابیت‌ها، غول‌ها و اِلف‌ها باشد تا آن‌چه امروزه تجربه‌ی مستقیمی از آن داریم یا در گذشته‌ی متأخر وجود داشته است. به نظر می‌رسد عناصری که انسان‌های مدرن را می‌سازند ـــ همان «ما»ی نسبتاً یک‌دستی که بالاتر به آن اشاره کردیم ـــ در مراحل بسیار اخیرِ این فرایند گرد هم آمده‌اند. به عبارت دیگر، اگر تصور می‌کنیم که در روزگار فعلی انسان‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند، چنین تصوری عمدتاً موهوم است و حتی اگر هم چنین تفاوت‌هایی وجود داشته باشند، در مقایسه با آن‌چه احتمالاً در خلال بخش عمده‌ی پیشاتاریخ‌مان در افریقا رخ داده است، تفاوت‌هایی بی‌نهایت دم‌دستی و سطحی محسوب می‌شوند.

اجداد انسانی‌مان نه‌فقط تفاوت‌هایی چشم‌گیر با یکدیگر داشتند، بلکه

با دیگر انواع کوچک‌مغز و میمون‌سان نظیر هومو نالدی[1]ها نیز هم‌زیستی داشتند. جوامع این اجدادمان چگونه بودند؟ درحال‌حاضر دست‌کم باید روراست باشیم و تصدیق کنیم که کوچک‌ترین اطلاعی درباره‌ی بخش عمده‌ی این مسئله نداریم. از بازسازی بقایای جمجمه‌ها و گه‌گاه یافتنِ قطعات چخماق‌های دورتراشی‌شده[2] ــ که عملاً کل چیزی است که در اختیار داریم ــ چیز زیادی را نمی‌توان بازسازی کرد. اغلب اوقات حتی واقعاً نمی‌دانیم که از گردن به پایینِ این پیشینیان چگونه بوده است، رنگ پوست و رژیم غذایی و غیره که دیگر جای خود دارد. اما آن‌چه به‌واقع می‌دانیم این است که ما محصولی ترکیبی از همین موزاییکِ ابتداییِ جمعیت‌های انسانی هستیم که با یکدیگر در تعامل بوده‌اند، نژادآمیزی داشته‌اند و اغلب به شیوه‌هایی از یکدیگر جدا می‌شده‌اند و به یکدیگر می‌پیوسته‌اند که درباره‌ی چگونگی‌اش صرفاً باید به حدس‌وگمان متوسل شویم.(۵) بنابراین، چنین فرضی دور از ذهن نخواهد بود که رفتارهایی نظیر جفت‌گیری و رویه‌های فرزندپروری، وجود یا فقدان سلسله‌مراتب‌های مسلط یا شکل‌هایی از زبان و شکل‌های ابتدایی آن لاجرم می‌بایست به همان اندازه‌ی سنخ‌های فیزیکی، و احتمالاً بسی بیش‌تر از آن‌ها، واجد تنوع بوده باشند.

شاید تنها نکته‌ای که در زمینه‌ی تبار بتوان با قطعیت گفت این باشد که همگی افریقایی بوده‌ایم.

انسان‌های مدرن نخست در افریقا ظاهر شدند. زمانی پای‌شان از افریقا به سمت اوراسیا باز شد، با دیگر جمعیت‌ها نظیر نناندرتال‌ها و دنیسوواها[3] ــ جمعیت‌هایی نه‌چندان متفاوت اما کماکان متفاوت ــ رویارو شدند و این گروه‌های متنوع نژادی در هم آمیختند.(۶) تنها پس از انقراض این دیگر جمعیت‌هاست که می‌توانیم واقعاً از «ما»ی یگانه‌ی انسانی‌ای که در این

۱. Homo naledi؛ نوعی منقرض شده از سرده‌ی انسان‌تباران که متوسط قدش یک و نیم‌متر، وزنش ۴۵ کیلوگرم و اندازه‌ی مغزش به اندازه‌ی پرتقال بود.

۲. Knapping؛ از ابتدایی‌ترین تکنیک‌های ساخت ابزارهای سنگی که عمدتاً شامل تراشیدن دورتادور قطعه‌ای سنگ و تیز کردن لبه‌های آن می‌شود.

۳. Denisovans؛ نوعی منقرض‌شده از سرده‌ی انسان‌تباران که نخستین بقایایش در غار دنیسووا در سیبری کشف شد.

سیاره ساکن است سخن به میان آوریم. غرض از این نکات نشان دادن این نکته بود که جهان اجتماعی و حتی فیزیکیِ اجداد دورمان تا چه اندازه در نظر ما عمیقاً متفاوت جلوه می‌کند ــ و این امر دست‌کم در مورد حدود چهل‌هزار سال پیش از میلاد مصداق دارد. طیف حیاتِ گیاهی و جانوری پیرامون آن‌ها چنان بوده که با هیچ نمونه‌ای از دوران ما قابل‌قیاس نیست. تمامی این شرایط باعث می‌شود که هرگونه مقایسه در این رابطه به‌شدت دشوار شود. در سوابق تاریخی یا قوم‌نگارانه هیچ نمونه‌ای مشابه با چنین وضعیتی وجود ندارد که در آن زیرانواعِ[1] متفاوت انسانیْ نژادآمیزی، تعامل و همکاری داشته و البته نیز گاهی یکدیگر را کُشته باشند ــ حتی اگر چنین وضعیتِ مشابهی هم وجود داشته، شواهد باستان‌شناختی در این زمینه بسیار اندک و پراکنده است و اجازه‌ی آزمایش چنین فرضیه‌ای را نمی‌دهد که پیشاتاریخ دوردستِ انسان چیزی به‌واقع شبیه به این وضعیت بوده یا خیر.(۷)

تنها استنتاج معقول در مورد سازمان‌دهی اجتماعی در میان اجداد اولیه‌مان این است که این سازمان‌دهی احتمالاً به شکلی خارق‌العاده متنوع بوده است. انسان‌های اولیه در طیف گسترده‌ای از محیط‌های طبیعی ساکن بودند، از سرزمین‌های ساحلی و جنگل‌های استوایی گرفته تا کوهستان‌ها و ساواناها. آن‌ها به لحاظ فیزیکی از تنوع بسیار بیش‌تری نسبت به انسان‌های امروزی برخوردار بودند و احتمالاً تفاوت‌های اجتماعی‌شان از آن هم بیش‌تر بوده است. به عبارت دیگر، نمی‌توان قایل به شکلی «خاستگاهی»[2] برای جامعه‌ی انسانی بود. تلاش برای یافتن چنین شکلی صرفاً اسطوره‌پردازی است، فارغ از این‌که اسطوره‌هایی که در نتیجه‌ی آن ساخته می‌شوند به خیال‌پردازی‌هایی شبیه باشند نظیر «میمون قاتل» ــ که در دهه‌ی ۱۹۶۰ رواج یافت و با فیلم‌هایی نظیر ۲۰۰۱: اُدیسه‌ی فضایی ساخته‌ی استنلی کوبریک به آگاهی جمعی نیز راه پیدا کرد ــ یا به «میمون آبی»[3] یا حتی اسطوره‌هایی موهوم اما عمیقاً مفرح نظیر «میمون نشئه» (یعنی این نظریه که آگاهی در نتیجه‌ی خوردن اتفاقی قارچ‌های

1. subspecies
2. original
۳. aquatic ape؛ فرضیه‌ای فرگشتی مبنی بر این‌که انسان‌های مدرن در نتیجه‌ی سازگار شدنِ نخستی‌ها با محیط زندگی آبی پدید آمدند؛ فرضیه‌ای که نخستین‌بار آلیستر هاردی، زیست‌شناس دریایی، در ۱۹۶۰ مطرح کرد.

روان‌گردان پدید آمد). اسطوره‌هایی این‌چنینی تا همین امروز هم مایه‌ی سرگرمی بینندگان یوتیوب را فراهم می‌کنند.

باید واضح و روشن بگوییم که هیچ مشکلی با اسطوره نداریم. احتمالاً خودِ همین گرایش به داستان‌سرایی درباره‌ی گذشته‌ی دور به مثابه‌ی شیوه‌ای برای تأمل درباره‌ی ماهیت نوع‌مان یکی از خصایصِ منحصربه‌فرد انسانی، چیزی نظیر هنر و شعر، محسوب می‌شود که تبلورش از همان پیشاتاریخِ دوردست آغاز شده است. به‌علاوه، بدون شک برخی از این داستان‌ها ــ برای مثال، نظریه‌های فمینیستی‌ای که معتقدند ویژگی منحصربه‌فردِ جامعه‌پذیریِ انسانی ریشه در رویه‌های فرزندپروریِ جمعی دارد ــ به‌راستی می‌توانند نکات مهمی را درباره‌ی مسیرهایی که به تکوین انسان مدرن ختم شده است یادآور شوند.(۸) اما چنین بینش‌هایی ناقص‌اند، چرا که نه خبری از بهشت عدن بوده و نه هرگز هیچ حوّای یگانه‌ای وجود داشته است.

چرا پرداختن به «پارادوکس خردمندی» رفتن پی نخودسیاه است؛ به محض آن که انسان شدیم امورات انسانی را نیز آغاز کردیم

امروزه انسان‌ها نوعِ تقریباً یک‌دستی را تشکیل می‌دهند. این یک‌دستی به لحاظ فرگشتی آن‌قدرها هم دیرینه نیست. پایه‌ی ژنتیکی آن حدود نیم میلیون سال پیش بنا نهاده شد، اما مطمئناً گمراه‌کننده خواهد بود اگر تصور کنیم می‌توان یک مقطع یگانه و متأخر را در زمان مشخص کنیم که از آن لحظه به بعد هوموساپینس‌ها[1] [= انسان‌های خردمند] «ظهور کردند» ــ یعنی مقطعی که در آن تمامی عناصر متنوعِ وضعیت مدرنِ انسانی در لحظه‌ی شگفت خلقت به طور قطع در هم ادغام شدند.

نخستین شواهد مستقیم آن‌چه را امروزه رفتار پیچیده‌ی نمادینِ انسانی، یا ساده‌تر همان «فرهنگ»، می‌نامیم در نظر بگیریم. درحال‌حاضر،

1. Homo sapiens

سابقه‌ی چنین شواهدی به بیش از صدهزار سال نمی‌رسد. این‌که چنین شواهدی از فرهنگ دقیقاً در کجای قاره‌ی افریقا سر برآوردند تا حد زیادی با شرایط حفظ بقایا و کشورهایی که تا به امروز برای پژوهش‌های باستان‌شناختی دسترس‌پذیرتر بوده‌اند تعیین می‌شوند. پناهگاه‌های سنگیِ پیرامون سرزمین‌های ساحلیِ افریقای جنوبی یکی از سرچشمه‌های اصلی این شواهد محسوب می‌شوند که رسوبات به‌دام‌افتاده از دوران پیشاتاریخ در آن شواهدی را مبنی بر وجود ابزارهای دسته‌دار و استفاده‌ی تزئینی از صدف و رنگ اخرایی در حدود هشتادهزار سال پیش از میلاد در اختیارمان نهاده است.(۹) یافته‌های باستانی مشابه دیگری نیز از دیگر بخش‌های افریقا به دست آمده است اما شواهدی مشابه در مقیاس و کمیتی گسترده‌تر فقط به حدود ۴۵هزار سال پیش مربوط می‌شوند، یعنی از زمانی که نوع ما در اوراسیا اسکان گزید.

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ عمدتاً باور بر این بود که حدود ۴۵هزار سال پیش رخدادی عظیم، نوعی شکوفایی خلاقانه‌ی ناگهانی، رخ داده است که در ادبیات پژوهشی از آن با عنوان «انقلاب پارینه‌سنگی پسین»[1] یا حتی «انقلاب انسانی»[2] یاد می‌شد.(۱۰) اما در دو دهه‌ی اخیر بیش‌ازپیش بر پژوهشگران آشکار شده که چنین باوری به احتمال زیاد صرفاً توهمی بوده که در نتیجه‌ی سوگیری در شواهدمان پدید آمده است.

علت این است: بخش عمده‌ی شواهد مربوط به این «انقلاب» تنها به یک بخش از جهان محدودند: اروپا، یعنی جایی که نام آن با محل جایگزینیِ نئاندرتال‌ها با هوموساپینس‌ها در حدود چهل‌هزار سال پیش از میلاد پیوند خورده است. این شواهد همچنین شامل ابزارهایی پیشرفته‌تر برای شکار و صنایع‌دستی می‌شوند، نخستین شواهد بارز از تصویرتراشی در استخوان، عاج و گل رُس، از جمله «تندیسک‌های ونوسِ»(۱۱) حجاری‌شده‌ی معروف، دسته‌های متراکم پیکرهای نقاشی و حجاری‌شده‌ی حیوانات در غارها که اغلب با دقتی خارق‌العاده رسم شده‌اند، شیوه‌های پیچیده‌تر

۱. Upper Palaeolithic Revolution؛ سومین و آخرین بخش از عصر پارینه‌سنگی که حدود آن از پنجاه‌هزار تا دوازده‌هزار سال پیش برآورد می‌شود.

2. Human Revolution

پوشش و تزئین پیکر انسان، نخستین نمونه‌ی تأییدشده‌ی استفاده از آلات موسیقی نظیر فلوت استخوانی، مبادله‌ی دائمی مواد خام بین فواصل جغرافیاییِ قابل‌توجه و همچنین، آن‌چه معمولاً نخستین سند وجود نابرابری اجتماعی تلقی می‌شود، یعنی خاک‌سپاری‌های باشکوه.

تمامی این‌ها مواردی چشم‌گیرند و به این برداشت دامن می‌زنند که گویی بین ساعت ژنتیکی و فرهنگی ما هم‌زمانی وجود ندارد. این پرسش پیش می‌آید که چرا بین خاستگاه‌های زیست‌شناختیِ انسان و ظهور گسترده‌ی شکل‌های رفتاری سنخ‌نمایانه‌ی انسانی، یعنی بین زمانی که ما قادر به خلق فرهنگ شدیم و زمانی که بالاخره به خلق آن دست زدیم، چندده‌هزار سال فاصله افتاده است؟ در این بازه‌ی میانی ما واقعاً مشغول به چه بوده‌ایم؟ این مسئله بسیاری از پژوهشگران را سردرگم کرده و حتی اصطلاحی هم برای آن پدید آورده‌اند: «پارادوکس خردمندی».(۱۲) برخی حتی تا آن‌جا پیش رفته‌اند که وقوعِ برخی جهش‌های متأخر در ذهن انسان را مفروض می‌گیرند تا قابلیت‌های فرهنگیِ آشکارا عالی‌تر اروپایی‌های دوران پارینه‌سنگی پسین را توضیح دهند، اما چنین رویکردهایی دیگر چندان جدی گرفته نمی‌شوند.

در واقع، هر چه می‌گذرد آشکارتر می‌شود که کل مسئله سرابی بیش نیست. شواهد باستان‌شناختی اروپا به این دلیل پُروپیمان‌تر است که دولت‌های اروپایی ثروتمندترند و نهادهای حرفه‌ای اروپایی، اجتماعات علمی و دپارتمان‌های دانشگاهی مدت طولانی‌تری را صرف جست‌وجوی پیشاتاریخ در محیط پیرامون خودشان کرده‌اند تا دیگر نقاط جهان. سال‌به‌سال شواهد بیش‌تری حاکی از پیچیدگی‌های رفتاری اولیه در دیگر نقاط جهان یافته و انباشته می‌شوند: نه‌فقط افریقا بلکه همچنین شبه‌جزیره‌ی عربستان، جنوب‌شرقی آسیا و شبه‌قاره‌ی هند.(۱۳) حتی در همین زمانی که مشغول نگارش این سطور هستیم، در غاری به نام پانگایاسایدی در سواحل کنیا شواهدی مشتمل بر مُهره‌های صدفی و رنگ‌دانه‌های ترکیبی یافت شده‌اند که به شصت‌هزار سال پیش مربوط می‌شوند،(۱۴) و تحقیقات بر روی جزایر بورنئو و سولاوسی چشم‌اندازهایی را به جهانی ناشناخته از غارنگاره‌ها در دیگر سوی اوراسیا گشوده که سابقه‌ی آن‌ها به چندین‌هزار سال پیش‌تر از تصاویر معروف غارهای لاسکو و آلتامیرا

مربوط می‌شود.(۱۵) بدون شک، نمونه‌های کماکان قدیمی‌تری از هنرهای تصویری[1] پیچیده در دیگر نقاطِ قاره‌ی افریقا یافته خواهد شد.

بنابراین، برعکس، اروپاست که دیرتر پایش به ماجرا باز شده. این قاره حتی پس از سُکنی‌گزینی ابتداییِ انسان‌های مدرن در آن ــ که از تقریباً ۴۵ هزار سال پیش از میلاد آغاز شده بود ــ کماکان جمعیتی اندک داشت و مهاجران تازه‌ی آن، هر چند برای مدتی کوتاه، به هم‌زیستی با جمعیت‌های ریشه‌دارترِ نئاندرتال‌های مقیم این قاره پرداختند، که خود آن‌ها نیز درگیر شکل‌های متنوعی از فعالیت‌های فرهنگی پیچیده بودند.(۱۶) این‌که چرا مدت کوتاهی پس از ورود آن‌ها به این قاره به نظر می‌رسد که شکوفایی فرهنگی ناگهانی رخ داده است احتمالاً به آب‌وهوا و جمعیت برمی‌گردد. سرراست‌تر این‌که با توجه به جابه‌جایی یخ‌سارها، جمعیت‌های انسانی در اروپا مجبور به زیستن در فضاهایی بودند ناگوارتر و بسته‌تر از چیزی که نوع ما پیش‌تر با آن مواجه شده بود، یعنی استپ و دره‌های مملو از شکار که در شمال به توندرا می‌رسیدند و در جنوب به جنگل‌های انبوه ساحلی. احتمالاً اجدادمان دائماً بین محیط‌هایی نسبتاً بسته مجبور به گرد آمدن و پراکنده شدن و ردیابیِ کوچ‌های فصلیِ گله‌های ماموت، گاومیش و گوزن بوده‌اند. هر چند ممکن است اندازه‌ی مطلق افراد در آغاز کم باشد،(۱۷) به نظر می‌رسد تراکم تعاملات انسانی، به‌ویژه در مقاطع مشخصی از سال، به طرز شدیدی افزایش یافته است و متعاقب آن نیز، شاهد شکوفایی چشم‌گیر جلوه‌ی فرهنگی هستیم.(۱۸)

چرا حتی پژوهشگران بسیار فرهیخته هم در بررسی نابرابری اجتماعی هنوز به این ایده چسبیده‌اند که نابرابری «خاستگاه» دارد؟

چنان که خواهیم دید، به نظر می‌رسد جوامعی که منتهی شدند به آن‌چه باستان‌شناسان دوره‌ی پارینه‌سنگی پسین (تقریباً ۵۰۰۰۰ ـ ۱۵۰۰۰ پ‌م) می‌نامند ــ جوامعی که به خاک‌سپاری‌های «شاهانه» و سازه‌های اشتراکی

1. pictorial art

عظیم‌شان معروف‌اند ــ با تصویر ما از جهانی متشکل از دسته‌های خوراکجوی کوچک و برابری‌خواه در تقابل قرار می‌گیرند. گسست میان این دو تصویر آن‌چنان عمیق است که برخی باستان‌شناسان رویه‌ای متضاد در پیش گرفته‌اند و اروپای عصر یخ‌بندان را منطقه‌ای مملو از جوامع «سلسله‌مراتبی» و حتی «قشربندی‌شده» توصیف می‌کنند. آن‌ها از این منظر هم‌راستا با روان‌شناسان فرگشت‌باور قرار می‌گیرند که اصرار دارند رفتار سلطه‌محور در ژن‌های ما حک شده است، به نحوی که به محض آن‌که جامعه از سطح دسته‌هایی کوچک فراتر می‌رود، ضرورتاً باید شکلی به خود بگیرد مبتنی بر حکومت تعداد معدودی بر دیگران.

تقریباً هر کس به‌جز باستان‌شناسان پلیستوسن[1] ــ یعنی هر کس که مجبور به رویارویی با شواهد مربوط به این موضوع نباشد ــ با نادیده گرفتن این نکته به‌سادگی به کار خود ادامه می‌دهد و درباره‌ی موضوع طوری می‌نویسد که گویی می‌توان فرض کرد جوامع شکارچی ـ گردآورنده در حالتی از بی‌گناهی کهن قرار داشته‌اند. به قول کریستوفر بوم، به نظر می‌رسد محکوم‌ایم به بازیابی پایان‌ناپذیرِ جنگ میان «شاهین‌های هابزی و کبوترهای روسویی»؛ یعنی آن‌هایی که انسان‌ها را ذاتاً سلسله‌مراتبی یا ذاتاً برابری‌خواه می‌دانند.

آثار خودِ بوم در این زمینه روشنگرند. این انسان‌شناس فرگشتی و متخصصِ مطالعات نخستی‌ها چنین استدلال می‌کند که هر چند انسان‌ها واجد تمایلی غریزی به پرداختن به رفتارهای سلطه‌جو ـ سلطه‌پذیر هستند، که بی‌شک از نیاکان میمون‌سان‌مان به ارث برده‌ایم، ویژگی مشخصاً انسانیِ جوامع وجود این توانایی است که آگاهانه تصمیم به عدم‌کنش در این راستا می‌گیریم. بوم با بررسی دقیق روایت‌های قوم‌نگارانه از نمونه‌های موجودِ دسته‌های خوراکجوی برابری‌خواه در افریقا، امریکای جنوبی و جنوب‌شرق آسیا، مجموعه‌ی کاملی از تاکتیک‌های دفاعی را شناسایی می‌کند که هیچ‌یک در بینِ دیگر نخستی‌ها مشابهی ندارد و به صورت

۱. Pleistocene؛ یکی از دوره‌های زمین‌شناسی که از ۲/۵ میلیون سال پیش تا ده‌هزار سال پیش را پوشش می‌دهد. در اواخر این دوره بود که جان‌دارانی نظیر ماموت‌ها و خرس‌های غارنشین و ببرهای خنجردندان منقرض شدند و انسان خردمند نیز ظهور کرد.

جمعی به کار گرفته می‌شوند تا پوزه‌ی آنان را که می‌خواهند لاف‌زنی و قلدری کنند به خاک بمالند ــ تمسخر، شرم، دوری جستن (و در مورد جامعه‌ستیزهای سابقه‌دار، حتی گاهی قتل بی‌درنگ).(۱۹)

برای مثال، هر چند هیچ گوریلی دیگری را به خاطر مشت کوبیدن بر سینه‌اش مسخره نمی‌کند، انسان‌ها دائماً چنین می‌کنند. از آن هم چشم‌گیرتر این‌که هر چند رفتار قلدرمآبانه ممکن است غریزی باشد، مقابله با قلدری هرگز چنین نیست: این رفتار راهبردی کاملاً اندیشیده است و جوامع خوراکجویی که به آن متوسل می‌شوند چیزی را به نمایش می‌گذارند که بوم «هوشمندی حساب‌شده»[1] می‌نامد. یعنی آن‌ها درک می‌کنند که اگر امور را به نحو متفاوتی انجام می‌دادند جامعه‌شان چه شکلی می‌گرفت؛ برای مثال، در صورتی که شکارچیان ماهر به صورت حساب‌شده تحقیر نمی‌شدند یا اگر گوشت فیل را کسی که اتفاقی برگزیده شده بود (و نه کسی که در واقع آن را کُشته بود) بین تمام گروه تقسیم نمی‌کرد. او نتیجه می‌گیرد که این ماهیتِ سیاست است: توانایی تأمل آگاهانه درباره‌ی مسیرهای متفاوتی که جامعه می‌تواند پی بگیرد و استدلال صریح درباره‌ی این‌که چرا باید این مسیر و نه دیگری را برگزید. در این معنا، می‌توان گفت ارسطو حق داشت که انسان را «حیوان سیاسی» تعریف می‌کرد ــ چرا که این رفتار دقیقاً همان چیزی است که دیگر نخستی‌ها، دست‌کم تا آن‌جا که می‌دانیم، هرگز از خود نشان نمی‌دهند.

این استدلالی درخشان و مهم است ــ اما بوم نیز، همچون بسیاری از دیگر مؤلفان، در کمال تعجب تمایلی به پرداختن به پیامدهای تمام‌وکمال آن ندارد. اما اجازه دهید ما این فقدان را جبران کنیم.

اگر جوهر انسانیت ما عبارت است از این‌که ما کنشگرانِ سیاسیِ خودآگاه‌ایم و از همین‌رو قابلیت استقبال از طیف وسیعی از آرایش‌های اجتماعی را داریم، پس آیا نمی‌توان گفت موجودات انسانی به‌واقع باید بخش زیادی از تاریخ خود را صرف کاوشِ طیف وسیعی از آرایش‌های اجتماعی کرده باشند؟ بوم دست‌آخر به طرز گیج‌کننده‌ای فرض می‌گیرد که تمامی موجودات انسانی تا همین اواخر به جای چنین کاری ترجیح

1. actuarial intelligence

داده‌اند از آرایش‌های [اجتماعیِ] دقیقاً مشـابهی پیروی کنند ــ ما «پیش از ظهور جوامعِ سلسـله‌مراتبی در طول هزاران نسـل»، «برابری‌خواه»هایی سفت‌وسخت بوده‌ایم ــ و به این ترتیب، او نیز با بی‌اعتنایی تمام انسـان‌های اولیه را دوباره به بهشت عدن پرتاب می‌کند. او خاطرنشان می‌سازد که فقط با آغاز کشاورزی بود که تمامی ما یک‌جا به سلسله‌مراتب عقب‌گرد کردیم. بوم اصرار دارد که انسان‌ها تا پیش از دوازده‌هزار سال پیش اساساً برابری‌خواه بوده‌اند و در گروه‌هایی زندگی می‌کرده‌اند که آن را «جوامع برابرها» می‌نامد، «و بیرون از خانواده هیچ سلطه‌گری وجود نداشته است.»(۲۰)

بنابرایـن، طبـق نظـر بـوم، حیـوان سیاسـی تصمیـم گرفتـه نزدیک به دویسـت‌هزار سـال صرفاً به یک شـیوه زندگی کند؛ پس مسـلم اسـت که همه سـر به سـوی زنجیرهای‌شـان برداشـتند و الگوهای سلطه‌ی مشابه با میمون‌های انسان‌نما[1] از نو ظاهر شدند. از قرار معلوم راه‌حل [ـِ بوم] برای نبرد میان «شـاهین‌های هابزی و کبوترهای روسـویی» این است: طبیعت ژنتیکـی مـا هابزی اسـت، امـا تاریخ سیاسـی‌مان تا حد زیـادی با آن‌چه روسـو توصیف کرده مطابقت دارد؛ و نتیجه؟ پافشـاری عجیبی بر این‌که در خـلال ده‌هـا هزار سـال عملاً آب از آب تکان نخـورد. این نتیجه‌گیری اعصاب‌خُردکن است، به‌ویژه وقتی برخی شواهد باستان‌شناختی واقعی را در نظر بگیریم که بر وجود «سیاست پارینه‌سنگی» دلالت دارند.

حالا می‌خواهیم ببینیم چه‌طور یادمان‌های عظیم، خاک‌سپاری‌های شاهانه و دیگر خصیصه‌های عجیب جوامع عصر یخ‌بندان مفروضات‌مان را درباره‌ی جوامع شکارچی ـ گردآورنده زیرورو کرده و منظورمان چیست وقتی می‌گوییم حدود سی‌هزار سال پیش «قشربندی اجتماعی» وجود داشته است

با بررسـی خاک‌سپاری‌های باشکوه شـکارچی ـ گردآورندگان آغاز کنیم.

1. ape-like

نمونه‌های مختلفی از این پدیده را می‌توان در بخش عمده‌ی اوراسیای غربی، از دوردونی تا دان، یافت. این نمونه‌ها شامل کشفیاتی در خصوص پناهگاه‌های سنگی و سکونت در فضای آزاد می‌شود. برخی از اولین نمونه‌ها در محل‌هایی نظیر سونگیر در روسیه‌ی شمالی و دولنی ویستونیتسه در حوزه‌ی موراویا، جنوب برنو، به دست آمده و سابقه‌شان به زمانی بین ۳۴هزار تا ۲۶هزار سال پیش بازمی‌گردد. آن‌چه از این نمونه‌ها به دست می‌آید نه قبرستان‌ها بلکه قبرهای مجزای افراد یا گروه‌های کوچکی است که پیکرهای‌شان اغلب در حالت‌هایی جالب‌توجه قرار داده شده و به تزنیناتی آراسته شده ــ در برخی موارد تقریباً غرق در چنین تزنیناتی است. در نمونه‌ی سونگیر، این تزنینات عبارت بود از هزاران مُهره‌ای که با زحمت فراوان از عاج ماموت و دندان روباه ساخته شده بودند. چنین مُهره‌هایی احتمالاً در اصل تزنیناتی برای لباس‌هایی ساخته‌شده از خز و پوست حیوانات بوده‌اند. برخی از دست‌ودلبازانه‌ترین جامه‌ها را می‌توان در گورهای مشترک دو پسربچه دید که نیزه‌هایی از جنسِ درازدندان‌های تراش‌خورده‌ی ماموت نیز در دو طرف‌شان گذاشته شده است.(۲۱)

در دولنی ویستونیتسه شاهد گوری سه‌نفره هستیم شامل دو مرد جوان با سربندهایی پُرزرق‌وبرق که در دو طرف مردی مسن‌تر قرار داده شده‌اند و همگی بر بستری از خاک آرمیده‌اند که به اُخرایی رنگ‌آمیزی شده است.(۲۲) نمونه‌ی مشابهی با همین قدمت دسته‌ای از گوردخمه‌هایی است که در ساحل لیگوریا نزدیک مرز امروزی ایتالیا و فرانسه کشف شد. مجموعه‌ای از پیکرهای مردان جوان یا بالغ، از جمله به طور مشخص گوری مجلل که باستان‌شناسان نام ایل پرینچیپه[1] («شاهزاده») بر آن نهاده‌اند، در حالت‌های چشم‌گیری کنار هم قرار گرفته‌اند و غرق در جواهراتی بوده‌اند از جمله مُهره‌های ساخته‌شده از صدف‌های دریایی و دندان‌های نیش گوزن و همچنین تیغه‌هایی ساخته‌شده از سنگ‌های چخماق کم‌یاب. ایل پرینچیپه را از آن‌رو به این نام می‌خوانند که با اشیایی مدفون شده که در چشم امروزی همچون لباس و نشان‌های سلطنتی جلوه می‌کند: عصایی سنگی،

1. Il Principe

چوب‌دستی‌هایی از جنس شاخ گوزن و دستمال‌سر تزئینی‌ای که به‌زیبایی با صدف‌ها و دندان‌های سوراخ‌شده‌ی گوزن آراسته شده است. اگر کمی به غرب سفر کنیم، در دوردونی، به بقایای شانزده‌هزارساله‌ی زنی جوان برمی‌خوریم که نام «بانوی سنت‌ژرمن دلاریو یه‌ره» بر آن نهاده‌اند؛ بقایایی شامل مجموعه‌ای ارزشمند از تزئینات شکم و لگن که از صدف و دندان گوزن ساخته شده‌اند. دندان‌ها برگرفته از گوزن‌هایی است که در روستاهای اسپانیایی باسک در سیصدکیلومتری آن منطقه شکار شده‌اند.(۲۳)

چنین یافته‌هایی به‌کلی موجب دگرگونی رویکردِ استثناپنداری به جوامع انسانی پیشاتاریخ شده است. این‌بار، آونگ آن‌چنان به سمت مخالف رفت و از برداشت سنتی از دسته‌های انسانی برابری‌خواه دورتر شد که برخی از باستان‌شناسان حالا می‌گویند هزاران سال پیش از خاستگاه‌های زراعت، جوامع انسانی پیشاپیش در راستای خطوط گوناگونی نظیر منزلت، طبقه و قدرت موروثی تقسیم شده بودند. خواهیم دید که این برداشت بسیار غیرمحتمل است، اما شواهدی که این باستان‌شناسان به آن اشاره می‌کنند واقعی است: برای مثال، زمان کار چشم‌گیری که برای آراستن گورها به کار رفته (بنا به برخی تخمین‌ها، فقط ده‌هزار ساعت کار صرف آماده‌سازی مُهره‌های گور سونگیر شده است)؛ روش‌های تولید بسیار پیشرفته و یک‌دستی که از احتمال وجود پیشه‌وران متخصص خبر می‌دهند یا چگونگیِ حمل‌ونقلِ مواد کمیاب و منزلت‌بخش از نواحی دوردست، یا معنادارتر از همه، مواردی که در آن چنین ثروتی با کودکان به خاک سپرده شده بود و احتمالاً حاکی از وجود نوعی منزلت موروثی است.(۲۴)

بناهای یادمانی یکی دیگر از نتایج غیرمنتظره‌ای است که از تحقیقات اخیر باستان‌شناختی حاصل شده و عده‌ی زیادی را واداشته رویکردشان به جوامع شکارچی ـ گردآورنده‌ی پیشاتاریخ را بازبینی کنند. مشهورترین مثال‌ها در اوراسیا معابد سنگیِ کوه‌های گرموس[1] در جنوب‌شرقی ترکیه بر فراز دشت حران است. باستان‌شناسان آلمانی که در دهه‌ی ۱۹۹۰

۱. نام دیگر آن «گوبکلی‌تپه» است که در مناطق کردنشین ترکیه‌ی امروزی واقع شده است.

در دشت‌های مرز شمالی مشغول به کار بودند بقایایی بسیار باستانی را در نزدیکی مکانی یافتند که نام محلی آن گوبکلی‌تپه است.(۲۵) یافته‌های آنان از همان زمان به معمایی فرگشتی بدل شد. منشأ اصلی این سردرگمی مجموعه‌ای از بیست حصار خرسنگی[1] است که در ابتدا در حدود نُه‌هزار سال پیش از میلاد در آن‌جا افراشته شده و سپس در طول سده‌ها دائماً اصلاح شده است. این حصارها زمانی بر پا شده‌اند که دشت‌های اطراف آن ترکیبی بوده‌اند از استپ‌ها و بیشه‌زارهایی مملو از گیاهان وحشی و انواع حیوانی که در مراحل پایانی عصر یخ‌بندان در خاورمیانه سُکنی گزیده بودند.

حصارهای گوبکلی‌تپه سازه‌هایی عظیم‌اند؛ شامل ستون‌های بزرگ Tشکلی که برخی بیش از پنج متر ارتفاع و نزدیک به یک تُن وزن دارند و از سنگ‌آهک‌های بستر سنگیِ محوطه یا معادن اطراف به دست آمده‌اند. ستون‌ها که سرجمع به حدود دویست عدد می‌رسند از حفره‌هایی بالا آمده‌اند و با دیوارهایی سنگی به یکدیگر متصل شده‌اند. هر یک از ستون‌ها اثر منحصربه‌فردی در حوزه‌ی سنگ‌تراشی محسوب می‌شود که تصاویری از جهانِ خزندگان گوشت‌خوار و سمیِ خطرناک و نیز دیگر حیوانات مناسب شکار، پرندگان آبزی و مُردارخوارهای کوچک بر آن حک شده است. این شکل‌های حیوانی هر یک به درجات و عمق گوناگونی بر سنگ‌ها حک شده است: برخی کم‌تر جلوه‌فروشانه صرفاً بر سطح سنگ‌ها معلق‌اند و برخی دیگر با برجستگی فوق‌العاده‌ای به شکلی سه‌بُعدی در سنگ کنده شده‌اند. این جانورانِ اغلب کابوس‌وار در جهت‌های گوناگونی نیز رسم شده‌اند؛ برخی رو به افق و برخی دیگر به سمت زمین. در برخی نقاط، خودِ ستون‌ها به نوعی پیکره‌ی راست‌قامتی بدل می‌شوند که دارای لباس و اندام‌های انسانی است.

طبق نقشه‌ی سراسری‌ای که از این مکان به دست آمده (و خود موضوع بحثی ادامه‌دار است)،(۲۶) ساختن این سازه‌های چشم‌گیر مشخصاً حاکی از فعالیتی هماهنگ در مقیاسی بسیار وسیع‌اند، مخصوصاً اگر چندین

۱. megalithic؛ محوطه‌هایی معبدمانند متشکل از سنگ‌های ایستاده. چیزی شبیه به نمونه‌ی معروف استون‌هنج در سالزبریِ انگلستان.

حصار به طور هم‌زمان ساخته شده باشند. اما پرسش مهم‌تر پابرجاست: این سازه‌ها را چه کسانی ساخته‌اند؟ هر چند گروه‌هایی انسانی در نقاطی نه‌چندان دورتر در حدود همین زمان پیشاپیش کشت محصولات را آغاز کرده بودند، تا جایی که می‌دانیم، کسانی که گوبکلی‌تپه را ساخته‌اند چنین نمی‌کرده‌اند. درست است که آن‌ها غلات وحشی و دیگر گیاهان را در فصل مربوطه برداشت و فرآوری می‌کردند، اما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که آن‌ها را نوعی «زارعان اولیه»[1] بدانیم یا چنین القا کنیم که به سمت‌وسو دادن معاش‌شان به سوی اهلی کردن دانه‌های زراعی علاقه‌مند بودند. در واقع، با توجه به در دسترس بودن میوه‌ها، توت‌ها، دانه‌های فندقی[2] و دیگر گیاهان وحشی خوراکی در پیرامون‌شان، هیچ دلیل خاصی ندارد که آن‌ها را ناگزیر از چنین تمایلی بدانیم. (در واقع، دلایل قانع‌کننده‌ای وجود دارد که سازندگان گوبکلی‌تپه را با دیگر گروه‌های اطراف‌شان که زراعت را آغاز کرده بودند متفاوت بدانیم، اما توضیح این تفاوت در یکی از فصل‌های آتی خواهد آمد؛ درحال‌حاضر، تمرکز ما صرفاً بر خود همین یادمان‌هاست.)

از نظر برخی، واقع شدن سازه‌ی گوبکلی‌تپه بر فراز بلندی و جهت آن دلالت بر نوعی کارکرد ستاره‌شناختی یا زمان‌سنجی دارد و هر مجموعه‌ستونْ هم‌راستا با یک چرخه‌ی مشخصِ جابه‌جاییِ صور فلکی تنظیم شده است. باستان‌شناسان کماکان در این رابطه بدگمان‌اند و به این اشاره می‌کنند که این سازه‌ها ممکن است زمانی مسقف بوده یا چیدمان‌شان در طول زمان متحمل تغییرات فراوانی شده باشد. اما چیز دیگری بیش از همه توجه پژوهشگران رشته‌های گوناگون را جلب کرده است: سندی آشکار مبنی بر این‌که «جوامع شکارچی ـ گردآورنده نیز نهادهایی را به منظور پشتیبانی از ساخت پروژه‌ها و کارهای ساختمانی عمومی بزرگ و نیز سازه‌های یادمان‌وار تکامل بخشیده‌اند و از همین‌رو، می‌بایست پیش از آن‌که حتی زراعت را پیش بگیرند واجد سلسله‌مراتب اجتماعی پیچیده‌ای بوده باشند.»(۲۷) بار دیگر باید تأکید کرد که این‌ها

1. proto-farmers
2. nuts

مسائل چندان ساده‌ای نیستند، چرا که این دو پدیده ــ یعنی سلسله‌مراتب و سنجش زمان ــ دو پدیده‌ی کاملاً درهم‌تنیده‌اند.

درحالی‌که اغلب گوبکلی‌تپه را نوعی ناهنجاری جلوه می‌دهند، در واقع شواهد گسترده‌ای از انواع گوناگون سازه‌های عظیم در میان جوامع شکارچی-گردآورنده‌ی دوره‌های پیشین وجود دارد که سابقه‌شان به عصر یخ‌بندان می‌رسد.

در اروپا، بین ۲۵هزار تا ۱۲هزار سال پیش، کارهای ساختمانی عمومی پیشاپیش یکی از خصایصِ سکونت انسانی در سراسر منطقه‌ای محسوب می‌شد که گستره‌اش از کراکف به کی‌یف می‌رسید. در امتداد این نواری که از حاشیه‌ی یخ‌بندان گذر می‌کند، بقایای ساختارهای مدوری را یافته‌اند که به لحاظ مقیاس (قطر بزرگ‌ترین آن‌ها به بیش از دوازده متر می‌رسد)، پایداری، ویژگی‌های زیباشناختی و [واقع شدن در] مکان‌های برجسته در چشم‌اندازهای پلیستوسن، از دیگر شکل‌های مرسوم اردوگاه‌ها کاملاً متمایزند. هر یک از این سازه‌ها بر بستری از جنس عاج و استخوان‌های چنده ماموت ساخته شده و مطابق با الگوها و توالی‌های متفاوتی آرایش یافته بودند که هدف‌شان فراتر از صِرف کارآمدی بود و نتیجه‌ی کار به سازه‌هایی منجر شده که حتی در نظر ما نیز کاملاً چشم‌گیرند، چه برسد به مردمان آن روزگار. حصارهای عظیم چوبی‌ای نیز وجود داشت که طول‌شان به حدود چهل متر می‌رسیده اما از آن‌ها فقط برخی حفره‌ها و کف‌پوش‌های فرورفته باقی مانده است.(۲۸) احتمالاً گوبکلی‌تپه نمونه‌های مشابه چوبی‌ای هم داشته است.

عظمتِ یادمان‌ها همواره تا اندازه‌ای مفهومی نسبی است، یعنی یک ساختمان یا سازه تنها در مقایسه با دیگر ساختمان‌ها و سازه‌هایی که بیننده به‌واقع دیده است می‌تواند «عظیم» تلقی شود. مطمئناً عصر یخ‌بندان نتوانسته سازه‌هایی عظیم به مقیاس اهرام جیزه یا کولوسئوم روم بسازد، اما با معیارهای روزگار خودش. سازه‌هایی را که تا به این‌جا توصیف کردیم می‌توان مواردی از کارهای ساختمانی عمومی دانست که دربرگیرنده‌ی طراحی‌های پیچیده و هماهنگ‌سازی کار در سطوحی

خیره‌کننده بوده است. پژوهش‌هایی که در یودینووِ روسیه صورت گرفته نشان داده سازه‌هایی که به «خانه‌های ماموتی» معروف شده‌اند در واقع نه سازه‌هایی مسکونی یا اردوگاه، بلکه، در معنای دقیق کلمه، یادمان بوده‌اند: سازه‌هایی که به‌دقت طراحی و ساخته شده بودند تا یادواره‌ای باشند برای بزرگداشتِ به اتمام رساندن یک شکار عظیم ماموت (و انسجامِ گروه شکارچی گسترده)؛ این سازه‌ها را از بقایای ماندگارِ لاشه‌های ماموت، پس از جمع‌آوری گوشت و پوستش، ساخته بودند و بعدتر با رسوباتی روی آن را پوشانده بودند تا به یادگاری ماندگار در منطقه بدل شود.(۲۹) در این‌جا بحث درباره‌ی مقادیر واقعاً سرسام‌آورِ گوشت است: برای هر سازه (در یودینوو پنج نمونه از این سازه‌ها وجود داشت) آن‌قدر گوشت ماموت وجود داشت که صدها نفر را برای حدود سه ماه سیر کند.(۳۰) سکونتگاه‌های واقع در فضای آزاد نظیر یودینوو، مژیریچ و کوستنکی، که این یادمان‌های ساخته‌شده از بقایای ماموت در آن‌ها بر پا شده بودند، اغلب به مراکزی بدل شدند که ساکنان آن به تجارت و نقل‌وانتقال کهربا، صدف‌های دریایی و پوست حیوانات در فاصله‌های خیره‌کننده مشغول بودند.

بنابراین، از تمامی این شواهد مربوط به معابد سنگی، خاک‌سپاری‌های شاهانه، یادمان‌های ماموتی و مراکز تجارت شلوغ و صنایع دستی که سابقه‌ی آن‌ها به عصر یخ‌بندان می‌رسد به چه نتیجه‌ای می‌توان رسید؟ چنین شواهدی چرا از جهان پارینه‌سنگی سر برآورده‌اند، یعنی از جهانی که ــ دست‌کم مطابق با برخی روایت‌ها ــ اساساً قرار نبوده اتفاقات زیادی در آن افتاده باشد و جوامع انسانیِ آن دوره را باید در بهترین حالت چیزی شبیه به دسته‌های شامپانزه یا بونوبو[1] در نظر گرفت. شاید تعجب‌آور نباشد که برخی، در واکنش به این شواهد، ایده‌ی وجود دوران طلایی برابری‌خواهانه را یکسره کنار گذاشته‌اند و در عوض نتیجه می‌گیرند که لاجرم می‌بایست جامعه‌ای وجود می‌داشته تحت سلطه‌ی رهبران یا حتی دودمان‌هایی قدرتمند ــ و بنابراین، نیروهایی نظیر قدرت‌طلبی و قوه‌ی

۱. Bonobo؛ شامپانزه‌های کوتوله.

قهریه همواره نیروهایی ماندگار در پس فرگشت اجتماعی انسان بوده‌اند. اما چنین رویکردی هم چندان جواب نمی‌دهد.

شواهد مبنی بر وجود نابرابری نهادینه در جوامع عصر یخ‌بندان، از گورهای پُرشکوه گرفته تا ساختمان‌های عظیم، در واقع شواهدی پراکنده‌اند. گورهایی که جامه‌هایی باشکوه در آن‌ها به کار گرفته شده‌اند با فاصله‌هایی چندین‌سده‌ای و اغلب چندصدکیلومتری از یکدیگر قرار دارند. حتی اگر این مورد را نیز پای پراکندگی شواهد بگذاریم، کماکان باید پرسید که از اساس چرا شواهد از همان ابتدا چنین پراکنده بوده‌اند: به‌هرحال اگر این «شاهزاده‌ها»ی عصر یخ‌بندان حتی شبیه به همتایان عصر مفرغ خود عمل می‌کردند (عصر رنسانس ایتالیا که جای خود دارد)، باید شاهد وجود تجملاتی مانند استحکامات، انبارها، کاخ‌ها که معمولاً همراه قدرت متمرکزند نیز می‌بودیم. برعکس، به‌رغم آن‌که در خلال ده‌ها هزار سال شاهد بقایای یادمان‌ها و گورهای باشکوه هستیم، چیز دندان‌گیری نمی‌یابیم که حاکی از رشد جوامع رتبه‌بندی‌شده باشد، یافتن بقایای چیزی که حتی شباهتی بسیار دور به «دولت» داشته باشد که دیگر هیچ. برای درک این‌که چرا سوابق اولیه‌ی زندگی اجتماعی انسانی از الگویی این‌چنین غریب و پراکنده پیروی می‌کند، نخست باید تکلیف‌مان را با برخی پیش‌انگاره‌های ماندگار درباره‌ی ذهنیت «بدوی» مشخص کنیم.

حالا می‌خواهیم از شر پیش‌فرض‌های ماندگار مبنی بر ناتوانی مردمان «بدوی» در تأمل آگاهانه خلاص شویم و چشم‌ها را به سمت اهمیت تاریخیِ امور عجیب‌وغریب بگردانیم

در فصل پیشین گفتیم که عنصر واقعاً مضرِ میراث روسو نه ایده‌ی «وحشی نجیب» بلکه ایده‌ی «وحشی احمق» بود. ممکن است درحال‌حاضر از شر بخش عمده‌ای از نژادپرستی آشکارِ اروپاییان سده‌ی نوزدهم خلاص شده باشیم، یا دست‌کم فکر می‌کنیم که خلاص شده‌ایم، اما چندان هم عجیب نیست که می‌بینیم حتی متفکران بسیار فرهیخته‌ی معاصر هم تصور

می‌کنند که «دسته‌ها»ی شکارچی - گردآورنده را باید بیش‌تر با شامپانزه‌ها و بابون‌ها مقایسه کنند تا با چیزی شبیه به آن‌چه ممکن است به صورت روزمره واقعاً با آن روبه‌رو شوند. این قطعه از کتاب انسان خردمند: تاریخ مختصر بشریت (۲۰۱۴) اثر یووال نوح هراری را در نظر بگیرید. هراری بحثش را با نکته‌ای کاملاً معقول آغاز می‌کند: این‌که دانش ما درباره‌ی تاریخ ابتدایی بشریت عمیقاً محدود است و آرایش‌های اجتماعی احتمالاً در هر محل کاملاً متفاوت با نقاط دیگر بوده است. درست است که مسئله را کمی بزرگ جلوه می‌دهد (می‌گوید ما حتی درباره‌ی عصر یخ‌بندان هم عملاً چیزی نمی‌دانیم)، اما اصل نکته‌اش بجاست. سپس ناگهان با این اظهارنظر مواجه می‌شویم:

> جهان اجتماعی‌سیاسیِ دسته‌های خوراکجو یکی دیگر از حیطه‌هایی است که ما تقریباً چیزی از آن نمی‌دانیم... پژوهشگران حتی نمی‌توانند بر سر مقدماتی نظیر وجود مالکیت خصوصی، خانواده‌های هسته‌ای و مناسبات تک‌همسری با یکدیگر توافق کنند. احتمالاً هر دسته واجد ساختارهایی متفاوت بوده است. برخی ممکن است به همان اندازه‌ی رذل‌ترین گروه‌های شامپانزه سلسله‌مراتبی، سخت‌گیر و خشن بوده باشند و برخی دیگر مثل دسته‌های بونوبو آسان‌گیر، صلح‌جو و هوس‌باز.

بنابراین، نه‌تنها تا پیش از زراعت همه در قالب دسته زندگی می‌کردند، بلکه دسته‌ها اساساً خصلت دسته‌های میمون‌های انسان‌نما را داشتند. اگر ارزیابی‌مان درباره‌ی هراری بی‌انصافی به نظر می‌آید، فراموش نکنیم که او به‌سادگی می‌توانست بنویسد: «به همان اندازه‌ی رذل‌ترین جماعت اوباش موتورسوارِ خشن و ناآرام» بودند و «به اندازه‌ی هیپی‌ها آسان‌گیر و صلح‌جو و هوس‌باز». ممکن است بعضی‌ها فکر کنند بدیهی‌ترین مرجع برای مقایسه‌ی یک گروه از انسان‌ها با آن لابد نباید چیزی باشد جز یک گروه انسانی دیگر. پس چرا هراری به جای موتورسواران روی شامپانزه‌ها دست گذاشت؟ نادیده گرفتن برداشت اولیه در این زمینه دشوار است، یعنی این‌که لابد تفاوت اصلی این دو گروه آن است که موتورسواران این شیوه‌ی زندگی کردن را انتخاب کرده‌اند. چنین انتخاب‌هایی دلالت بر

آگاهی سیاسی دارند: توانایی استدلال و تأمل درباره‌ی شیوه‌ی مناسبِ زیستن ــ دقیقاً همان چیزی که بوم نیز به ما یادآوری می‌کرد که میمون‌های انسان‌نما فاقد آن‌اند. با این‌همه، هراری نیز همچون بسیاری دیگر تصمیم می‌گیرد به‌هرحال انسان‌های اولیه را با میمون‌های انسان‌نما مقایسه کند.

به این ترتیب، باز هم «پارادوکس خردمندی» به میان می‌آید. نه به مثابه‌ی چیزی واقعی بلکه همچون عوارض جانبیِ تفسیر عجیبِ ما از شواهد: پافشاری بر یکی از این دو تفسیر که یا هزاران هزار سال است مغزی مدرن داشته‌ایم و بااین‌حال به هر دلیلی تصمیم گرفته‌ایم شبیه به میمون‌ها زندگی کنیم، یا این‌که از قابلیت غلبه بر غرایز میمون‌سان خود و سازمان‌دهی به بی‌شمار شیوه‌های متنوع برخوردار بوده‌ایم اما به دلیلی به همان اندازه مبهم تصمیم گرفته‌ایم صرفاً به یک شیوه خود را سازمان ببخشیم.

شاید پرسش واقعی این باشد که معنای «کنشگر سیاسی خودآگاه» چیست. فلاسفه معمولاً آگاهی انسانی را بر مبنای هوشیاری در قبال خود[1] تعریف می‌کنند؛ از سوی دیگر، دانشمندان علوم اعصاب مدعی‌اند که ما بخش عمده‌ی زمان را عملاً به شیوه‌ای خودران[2] عمل می‌کنیم و بدون هر شکلی از تأمل آگاهانه صرفاً شکل‌های رفتاریِ عادت‌واره را پیاده می‌کنیم. وقتی هم در قبال خود هوشیاریم، این هوشیاری معمولاً زمان‌های بسیار زودگذر و کوتاهی را شامل می‌شود: «دریچه‌ی آگاهی» که در خلال آن می‌توانیم فکری را دنبال کنیم یا راه‌حل مسئله‌ای را بیابیم معمولاً به طور میانگین چیزی بیش از حدود هفت ثانیه طول نمی‌کشد. با این‌همه، دانشمندان علوم اعصاب (و باید اضافه کرد، بسیاری از فیلسوفان معاصر) هرگز به این نکته توجه نمی‌کنند که مهم‌ترین استثنا بر این قاعده مربوط به زمان صحبت کردن‌مان با دیگری است. در مکالمه گاهی می‌توانیم بی‌وقفه ساعت‌ها افکاری را پی بگیریم و درباره‌ی مسائل تأمل کنیم. مسلماً به همین خاطر است که اغلب حتی وقتی قصد داریم خودمان به‌تنهایی راه‌حل چیزی را پیدا کنیم، کماکان خود را در حال بحث یا توضیح آن چیز به شخص دیگری تصور می‌کنیم. تفکر انسانی ذاتاً

1. self-awareness
2. autopilot

مکالمه‌ای[1] است. فیلسوفان باستانی اغلب کاملاً به این نکته آگاه بودند: به همین خاطر است که فارغ از این‌که در چین، هند یا یونان بودند، آثارشان را معمولاً به شکل مکالمه می‌نوشتند. انسان‌ها تنها زمانی کاملاً خودآگاه بودند که در حال بحث با یکدیگر یا تلاش برای تغییر رویکرد دیگری یا یافتن راه‌حلی برای مسئله‌ای مشترک بودند. با این‌همه، تصور می‌شد که خودآگاهیِ فردیِ واقعیْ امری است منحصر به برخی فرزانگانِ دانا که احتمالاً باید از طریق مطالعه، تمرین، انضباط و مراقبه‌های درازمدت به آن دست یابند.

همواره فرض بر آن بوده که آن‌چه ما امروزه آگاهی سیاسی می‌نامیم مقدم بر هر چیز بوده است. در این معنا، سنت فلسفی غربی در خلال چند سده‌ی گذشته مسیر نسبتاً غیرمتعارفی را طی کرده است. تقریباً هم‌زمان با آن‌که این سنت گفت‌وگو را به مثابه‌ی شیوه‌ی سنخ‌نمای نوشتار خود کنار گذاشت، به تصور درآوردنِ فردِ مجزا، عقلانی و خودآگاه را نیز آغاز کرد، آن هم نه به مثابه‌ی امری که به‌ندرت حاصل می‌شود و ــ اگر هم حاصل شود ــ معمولاً به معنای دقیق کلمه نتیجه‌ی سال‌های سال زیستنِ منزوی درون یک غار یا حجره‌ای در صومعه یا بر فراز رواقی در بیابانی در ناکجاست، بلکه به مثابه‌ی وضعیت بهنجار و پیش‌فرضِ موجودات انسانی در همه‌جا.

از آن هم عجیب‌تر، آن‌چه فلاسفه‌ی اروپایی در خلال سده‌های هجدهم و نوزدهم نوعی دستاورد تاریخیِ اعجاب‌انگیز تلقی کرده‌اند خودآگاهیِ سیاسی بوده است: پدیده‌ای که فقط‌وفقط با خودِ روشنگری و، متعاقب آن، انقلاب‌های امریکا و فرانسه امکان‌پذیر شد. فرض بر این بود که پیش از آن انسان‌ها صرفاً کورکورانه از سنت‌ها یا از آن‌چه اراده‌ی پروردگار می‌دانستند پیروی می‌کردند. حتی زمانی که شورش‌های دهقانی یا مردمی برای سرنگونیِ رژیمی سرکوبگر درمی‌گرفت، مردم خود را شورشی تلقی نمی‌کردند، بلکه می‌پنداشتند در حال از نو برقرار ساختن «رسوم کهن» هستند یا بر مبنای نوعی الهام قدسی دست به عمل

1. dialogic

می‌زنند. در مخیله‌ی متفکران ویکتوریایی نمی‌گنجید که، پیش از عصر مدرن، مردم به نحوی خودآگاه نظمِ اجتماعیِ مطلوب‌تری را متصور شوند و برای تحقق آن تلاش کنند ــ و اغلب‌شان نیز عمیقاً بر سر این موضوع اختلاف‌نظر داشتند که آیا وقوعِ چنین امری در آن زمان مطلوب بود یا خیر.

تمامی این امور احتمالاً در نظر کاندیارونک، فیلسوف و دولتمردِ وِنداتی که تأثیراتش را بر تفکر سیاسی اروپایی در فصل پیشین بررسی کردیم، عجیب جلوه می‌کرد. ملتِ وِندات، که کاندیارونک نیز به آن تعلق داشت، همچون سایر مردمان امریکای شمالی در آن زمان، جامعه‌ی خود را کنفدراسیونی تلقی می‌کردند مبتنی بر توافقی آگاهانه که دائماً می‌تواند بازبینی شود. با این‌همه، در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم، بسیاری از اروپایی‌ها و امریکایی‌ها به نقطه‌ای رسیده بودند که استدلال می‌کردند اساساً وجودِ شخصی نظیر کاندیارونک ناممکن است. آن‌ها استدلال می‌کردند که مردمان «بدوی» نه‌تنها فاقد خودآگاهی سیاسی بوده‌اند، بلکه حتی از پس تفکر کاملاً آگاهانه در سطح فردی ــ یا دست‌کم شکلی از تفکر آگاهانه که درخور چنین نامی باشد ــ هم برنمی‌آمده‌اند. یعنی همان‌طور که ادعا می‌کردند می‌توان فرض کرد یک «فرد عقلانی غربی» (برای مثال یک نگهبان قطار بریتانیایی یا یک افسر استعماری فرانسوی) همواره می‌تواند کاملاً خودآگاه باشد (پیش‌فرضی آشکارا نامعقول)، درعین‌حال استدلال می‌کردند که هر کس ذیل مقوله‌ی «بدوی» یا «وحشی» قرار می‌گیرد همواره با «ذهنیتی پیشامنطقی» عمل می‌کند یا در هپروتی اسطوره‌ای می‌زید. آن‌ها در بهترین حالت دنباله‌روهایی فاقد ذهن بودند که در قیود سنت قرار داشتند و در بدترین حالت فاقد هرگونه توانایی برای تفکر کاملاً آگاهانه و انتقادی دانسته می‌شدند.

چنین نظریه‌هایی را می‌توان نقطه‌ی اوج واکنش به نقدِ بومی بر جامعه‌ی اروپایی دانست. استدلال‌های منسوب به شخصیت‌هایی نظیر کاندیارونک را می‌توان نمونه‌هایی ساده از فرافکنی خیال‌پردازی‌های غربی پیرامون «وحشی نجیب» تلقی کرد، چراکه فرض بر این بود که وحشی‌های واقعی در جهان ذهنیِ یکسره متفاوتی زندگی می‌کنند. امروزه هیچ پژوهشگر سرشناسی چنین ادعاهایی نمی‌کند؛ همه دست‌کم در ظاهر

موافق وحدت ذهنی[1] بشریت هستند. اما چنان که شاهد بودیم، در عمل وضع تغییر چندانی نکرده است. پژوهشگران کماکان چنان می‌نویسند که گویی هر کس در مراحل ابتدایی‌تر توسعه‌ی اقتصادی می‌زید، و به‌ویژه کسانی که ذیل مقوله‌ی «برابری‌خواه» جای می‌گیرند، همگی به معنای دقیق کلمه مشابه یکدیگرند و ذیل نوعی تفکر گروهی مشترک[2] زندگی می‌کنند: اگر هم هر شکلی از تفاوت انسانی رخ بنمایاند ــ تفاوت‌های «دسته»های گوناگون با یکدیگر ــ صرفاً با تفاوت‌هایی در سطح تفاوتِ دسته‌های بزرگ میمون‌های انسان‌نما سروکار داریم. خودآگاهی سیاسی، یا مطمئناً هر شکلی از آن‌چه امروزه سیاست آتیه‌نگر[3] می‌نامیم، در مورد این گروه‌های انسانی امری غیرممکن تلقی می‌شود.

علاوه‌براین، حتی اگر دریابیم که برخی از گروه‌های شکارچی-گردآورنده از اساس به شکلی مداوم در قالب «دسته‌ها» زندگی نمی‌کردند بلکه گرد هم می‌آمدند تا یادمان‌های عظیمی بسازند، مقادیر عظیمی غذای قابل‌نگه‌داری را انبار می‌کردند و با برخی از افراد همچون پادشاهان رفتار می‌کردند، پژوهشگران معاصر در بهترین حالت آن‌ها را ذیل مرحله‌ی تازه‌ای از توسعه قرار می‌دهند: مقیاس را از شکارچی - گردآورندگان «ساده» به «پیچیده» ارتقا می‌دهند، یعنی یک قدم نزدیک‌تر به تمدن زراعی و شهری. اما آن‌ها کماکان در بند همان محدودیتِ فرگشتی به سبک تورگو قرار دارند و جایگاه‌شان در تاریخ بر مبنای شیوه‌ی معیشت‌شان تعریف می‌شود و نقشی ندارند جز به نمایش درآوردن نوعی قانون انتزاعیِ توسعه که صرفاً ما توان درک آن را داریم و نه خودشان؛ مطمئناً بعید است کسی از خودش بپرسد آن‌ها درباره‌ی جهانی که در پی ساختنش بودند چه می‌پنداشتند.(۳۱)

بدون شک همواره استثناهایی نیز بر این قاعده وجود داشته است. انسان‌شناسانی که سال‌ها وقت صرفِ گفت‌وگو با مردمان بوم‌زاد به زبان خودشان کرده‌اند و آن‌ها را در حال بحث با یکدیگر دیده‌اند بیش از دیگران

1. psychic 2. collective group-think 3. visionary politics

واقف‌اند که حتی کسانی که زندگی‌شان را با شکار فیل یا جمع‌آوری جوانه‌های نیلوفر آبی می‌گذرانند هم می‌توانند به همان اندازه‌ی کسانی که گذران زندگی‌شان از طریق کار با تراکتور، گرداندن رستوران یا تدریس در دپارتمان‌های دانشگاه‌هاست شکاک، خلاق، فکور و واجد توانایی تحلیل انتقادی باشند. عده‌ی معدودی نظیرِ پل رادین، پژوهشگر اوایل سده‌ی بیستم، در کتاب انسان بدوی به مثابه‌ی فیلسوف (۱۹۲۷) به این نتیجه رسید که دست‌کم گروه‌هایی که او آشنایی بیش‌تری با آن‌ها داشت ــ وینه‌باگوها[۱] و دیگر بومیان امریکای شمالی ــ در واقع روی‌هم‌رفته انسان‌هایی فکورتر بوده‌اند.

خودِ رادین را نیز هم‌نسلانش فردی عجیب‌وغریب می‌دانستند (او همواره از قبول شغلی آکادمیک سر بازمی‌زد؛ افسانه‌ای درباره‌اش وجود دارد حاکی از آن‌که وقتی در شیکاگو به او کرسی‌ای برای تدریس واگذار کردند، چنان پیش از نخستین کلاس درسش دچار هراس شده بود که سریعاً از سالن خارج شد، شتابان به نزدیک‌ترین خیابان آن اطراف رفت و خودش را جلوِ ماشینی انداخت تا پایش مجروح شود و بعد از آن با خیال راحت باقی سال تحصیلی را به مطالعه در بیمارستان گذراند). شاید اتفاقی نباشد که آن‌چه درباره‌ی جوامع «بدوی»‌ای که آشنایی بیش‌تری با آن‌ها داشت توجهش را به خود جلب می‌کرد مدارای آنان با رفتارهای عجیب‌وغریب[۲] بود. او نتیجه می‌گرفت که این چیزی نیست جز تعمیم منطقیِ طردِ اجبار که یسوعیان ساکنِ کبک را تا به این اندازه متحیر ساخته بود. به گفته‌ی رادین، اگر فردی از وینه‌باگوها تصمیم می‌گرفت قایل به وجود خدایان یا ارواح نباشد و از انجام مناسکی که برای خشنودسازی آنان طراحی شده بود سر بازمی‌زد یا حتی اگر حکمت جمعیِ پیران و مرشدان را خطا می‌دانست و کیهان‌شناسی شخصیِ خودش را ابداع می‌کرد، که هر دو در واقع کم هم اتفاق نمی‌افتادند، صدالبته چنین شک‌باوری مورد تمسخر دیگران قرار می‌گرفت و خانواده و دوستان نزدیکش نگران می‌شدند که

۱. از قبایل بومی ساکن در ایالات فعلی ویسکانسین و ایلینوی که با نام هو ـ چانک نیز شناخته می‌شوند.
2. eccentricity

مبادا خدایان به نحوی او را مجازات کنند. با این‌همه، به‌هیچ‌وجه به فکر این نمی‌افتادند که خودشان مجازاتش کنند یا هیچ‌کس تلاش نمی‌کرد او را به دنباله‌رَوی از دیگران مجبور سازد ــ برای مثال، از طریق سرزنش کردن او به خاطر وضع بد شکار و از همین‌رو، محروم کردنش از غذا تا مجبور شود به مناسک معمول تن دهد.

دلایل فراوانی مبنی بر وجودِ شکاکان و آدم‌های نامتعارف در تمامی جوامع انسانی وجود دارد، تمایز در نحوه‌ی واکنش دیگران به آن‌ها نهفته است.(۳۲) رادین به پیامدهای فکری علاقه‌مند بود، یعنی آن نوع نظام‌های فکری نظرورزانه‌ای که این شخصیت‌های ناهم‌نوا ممکن بود بیافرینند. دیگران به دلالت‌های سیاسی این پدیده اشاره کرده‌اند. اغلب همین افرادِ کمابیش عجیب رهبر می‌شدند؛ افراد کاملاً عجیب می‌توانستند به شخصیتی معنوی بدل شوند، اما حتی فراتر از آن، چنین افرادی می‌توانستند، و اغلب هم چنین می‌شد که، نوعی ذخیره‌ی استعداد و بصیرتِ بالقوه باشند که در زمان‌های بحران یا وقایع غیرمنتظره به آن‌ها مراجعه شود. برای مثال، توماس بیدلمان شاهد بود که در میان مردمان نوئر اوایل سده‌ی بیستم ــ یعنی گروهی از مردمان دامدارِ جنوبِ سودان که شهرت‌شان به طرد هر چیزی شبیه به حکومت برمی‌گردد ــ سنخ‌های متفاوتی از شخصیت‌ها وجود داشتند، شخصیت‌هایی نظیر سیاست‌مداران و «نره‌گاوها»ی روستا (افرادی که امروزه آن‌ها را تیپ شخصیتی «مدبر»[1] می‌نامیم) که چندان قواعد را رعایت نمی‌کردند و همچنین «کاهنانِ زمین»[2] که در مشاجرات محلی میانجی‌گری می‌کردند و سرانجام پیش‌گویان. سیاست‌مداران اغلب خلاف عرف بودند: برای مثال، کم نبودند «نره‌گاوها»یی که در واقع زن بودند، اما والدین‌شان به دلیل اهداف اجتماعی آنان را مرد معرفی کرده بودند؛ کاهنانی که همواره در منطقه افرادی خارجی تلقی می‌شدند؛ پیش‌گویان نیز شخصیت‌هایی

۱. operator؛ از تیپ‌های شخصیتی شانزده‌گانه‌ی تست MBTI که ترکیبی است از خصایص درون‌گرایی، حسی، منطقی و منعطف.

۲. earth priests؛ افرادی که مناسکی را در جهت بارورسازی زمین و خشنودی و آرام ساختن خشم خدایان انجام می‌دادند.

به‌کلی افراطی بودند. ممکن بود آب از لب‌ولوچه‌شان آویزان باشد، مهمل ببافند، مدت‌ها به جایی خیره شوند و شبیه صرعی‌ها رفتار کنند یا مدت‌ها درگیر فعالیتی عاطل‌وباطل شوند، نظیر این‌که ساعت‌ها به چیدن صدف‌ها روی زمین یا در بوته‌ها مشغول شوند یا مدت‌هایی مدید به دل جنگل بزنند یا حتی چیزهایی بخورند نظیر مدفوع یا خاکستر. به گفته‌ی بیدلمان، پیش‌گویان ممکن است «به زبان‌های گوناگونی سخن بگویند، به خلسه بروند، روزه بگیرند، چیزی روی سرهای‌شان حمل کنند، در موهای‌شان پر بگذارند، بیش‌تر فعالیت‌شان در شب‌ها باشد تا روزها و روی سقف خانه‌ها منزل کنند. برخی از آن‌ها مخروطی متصل به طناب را در ماتحت خود فرومی‌کردند و روی آن می‌نشستند.»(۳۳) بسیاری‌شان هم به لحاظ فیزیکی از شکل افتاده بودند. برخی لباس جنس مخالف را می‌پوشیدند یا مشغول فعالیت‌های جنسی غیرمتعارف می‌شدند.

به عبارت دیگر، آن‌ها افرادی کاملاً نامتعارف بودند. نخستین برداشتی که از این پژوهش‌ها حاصل می‌شود آن است که احتمالاً تتمه‌ی تمامیِ سکونتگاه‌های پیشااستعماریِ مردمان نوئر را سایه‌روشنی نه‌چندان گسترده از مردمانی تشکیل می‌دادند که می‌توان آن‌ها را افراد افراطی نامید؛ کسانی که در جامعه‌ی خودِ ما احتمالاً ذیل دسته‌های گوناگونی جای داده می‌شدند؛ از کاملاً غیرعادی یا به طرزی برخورنده عجیب‌وغریب گرفته تا دارای تفاوت‌های عصبی[1] یا به لحاظ روانی بیمار. رفتار با پیش‌گویان معمولاً احترامی آمیخته با تحیر بود. آن‌ها بیمار بودند اما بیماری‌شان پیامد مستقیم تماس با خداوند تلقی می‌شد. در نتیجه، در زمان فاجعه‌های عظیم یا رخدادهای بی‌سابقه ــ نظیر طاعون، حمله‌ی خارجی ــ همگی از میان همین سایه‌روشنِ افراد عجیب به دنبال یافتن رهبر کاریزماتیک مناسبی برای آن موقعیت برمی‌آمدند. در نتیجه، شخصی که ممکن بود در حالت عادی زندگی‌اش به زندگی کسی همچون کودنِ روستا شبیه باشد، به‌یک‌باره شخصی واجد نیروهایی شگفت‌آور دانسته می‌شد، نیروهایی مربوط به پیش‌گویی و اعتقاد که حتی قادر بود الهام‌بخش جنبش‌های اجتماعیِ

1. neurodivergent

تازه‌ای در میان جوانان یا سال‌خوردگان راهنما در سراسر سرزمین‌های نوئر باشد تا اختلافات را کنار بگذارند و پیرامون هدفی مشترک بسیج شوند؛ یا حتی گاهی اوقات می‌توانستند چشم‌اندازهای یکسره متفاوتی از آن‌چه جامعه‌ی نوئر می‌توانست به آن شبیه شود ارائه کنند.

آن‌چه لوی‌استروس درباره‌ی نقش سرکردگان و دگرگشت‌های فصلیِ زندگیِ اجتماعی از نامبیکواراها آموخت

کلود لوی‌استروس یکی از اندک انسان‌شناسانِ میانه‌ی سده‌ی بیستم است که ایده‌ی برابری فکریِ انسان‌های اولیه با ما را جدی گرفت؛ استدلال معروفش در کتاب ذهن وحشی از همین جا می‌آید که تفکر اسطوره‌ای را زمانی می‌توانیم بهتر درک کنیم که آن را نه بازنمایی نوعی حالت سردرگمیِ پیشامنطقی بلکه نوعی «علم نوسنگی»[1] بدانیم که به همان اندازه‌ی علم خود ما پیچیده است اما فقط بر اصول متفاوتی بنا شده است. آثار اولیه‌ی او درباره‌ی سیاست، که از شهرت کم‌تری برخوردارند، به مباحثی که این جا با آن‌ها درگیریم بیش‌تر مربوط‌اند.

لوی‌استروس در ۱۹۴۴ مقاله‌ای درباره‌ی سیاست در میان نامبیکواراها منتشر کرد. نامبیکواراها جمعیتی کوچک و نیمه‌زارع و نیمه‌خوراکجو بودند که در حاشیه‌ی ساواناهای شمال‌غربِ ماتو گروسو در برزیل، که به شرایط سخت زیستی‌اش معروف است، سکونت داشتند. از همین‌رو، مردمان نامبیکوارا به دلیل فرهنگ مادی بسیار ابتدایی‌شان به سادگیِ بیش‌ازحدشان معروف بودند. به همین خاطر، بسیاری آنان را همچون دریچه‌ای به درک دوران پارینه‌سنگی تلقی می‌کردند. لوی‌استروس می‌گوید این تلقی خطاست. مردمانی نظیر نامبیکواراها در حاشیه‌ی دولت مدرن و از قِبل دادوستد با کشاورزان و شهرنشینان و گاهی اوقات به عنوان کارگر استخدامی می‌زیستند. برخی از آنان ممکن بود حتی از تبارِ فراریان از شهرها یا کشتزارها

1. neolithic science

باشند. با این‌همه، لوی‌استروس تأکید داشت که شیوه‌های سازمان‌دهی حیات این مردمان را می‌توان منبعی برای شناخت بهتر خصایصِ عام‌ترِ وضعیت انسانی، به‌ویژه مسائل مربوط به سیاست، تلقی کرد.

از نظر لوی‌استروس، نکته‌ی به‌ویژه آموزنده درباره‌ی نامبیکواراها این بود که به‌رغم بیزاری‌شان از رقابتجویی (به‌هرحال ثروت چندانی هم نداشتند که بر سرش رقابت کنند)، کماکان سرکردگانی را برای رهبری خود انتخاب می‌کردند. از نظر او، خود همین سادگیِ آرایش [ِ اجتماعیِ] آن‌ها می‌تواند «برخی کارکردهای بنیادین» را درباره‌ی حیات سیاسی آشکار سازد که «در نظام‌های حکومتِ پیچیده‌تر و پُرپیچ‌وخم‌تر پنهان می‌مانند». نقشِ سرکرده[1] در این جوامع نه‌تنها به لحاظ اجتماعی و روان‌شناختی کاملاً مشابه نقشِ سیاست‌مداران ملی و دولتمردان امروزی در جامعه‌ی اروپایی بود، بلکه سنخ‌های شخصیتی مشابهی را نیز به خود جلب می‌کرد؛ افرادی که «برخلاف بسیاری از رفقای‌شان وجهه را به طور فی‌نفسه مطلوب می‌دانند، مسئولیت‌پذیریْ جذابیت فراوانی برای آن‌ها دارد و بر دوش کشیدن بار امورِ عمومی در جای خود پاداشی هم برای‌شان محسوب می‌شود.»(۳۴)

نقشِ سیاست‌مداران مدرن بیش‌تر رتق‌وفتق امور، جوش دادن اتحادها یا میانجی‌گری برای رسیدن به مصالحه میان رأی‌دهندگان یا گروه‌های ذی‌نفوذ گوناگون است. در جامعه‌ی نامبیکوارا تا حد زیادی به این دلیل که عملاً تفاوت‌های زیادی در ثروت یا منزلت وجود نداشت، چنین اموری نیز رخ نمی‌داد. بااین‌حال، سرکردگان این جوامع در میانجی‌گری میان نظام‌های اجتماعی و اخلاقیِ یکسره متفاوت، که هر کدام در مقطعی از سال حاکم بود، نقشِ متفاوتی ایفا می‌کردند. چگونگی این مسئله را باید توضیح داد. در دهه‌ی ۱۹۴۰، نامبیکواراها عملاً در دو جامعه‌ی کاملاً متفاوت از یکدیگر زندگی می‌کردند. در خلال فصول بارانی، آن‌ها در روستاهای واقع در تپه‌ها و در اجتماعات چندصدنفری می‌زیستند و باغبانی می‌کردند؛ باقی سال را نیز در دسته‌های کوچک خوراکجو پراکنده

1. chief

می‌شـدند و زندگی می‌کردند. وجهه و اعتبار سـرکردگان در گروِ عملکرد آنـان به عنوان رهبرانی قهرمان در خلال «ماجراجویی‌های کوچگرانه» در فصول خشک بود؛ در این دوران آن‌ها معمولاً دستوراتی صادر می‌کردند، به بحران‌ها خاتمه می‌دادند و به نحوی عمل می‌کردند که در باقی مقاطع سـال رفتاری غیرقابل‌پذیرش و اقتدارگرایانه دانسـته می‌شـد؛ در مقابل، در فصول پُرباران که دوران راحتی و فراوانی بسیار بیش‌تری بود بر همان وجهه و اعتبارشـان اتکا می‌کردند تا طرف‌دارانی برای سـکونت گزیدن پیرامون خود در روستاها جذب کنند، یعنی در اجتماعاتی که در آن برای راهنماییِ طرف‌داران خود در ساخت منازل و مراقبت از باغ‌ها، صرفاً از راهکار ترغیب ملایم یا سرمشـق شـدن برای دیگران اسـتفاده می‌کردند. آن‌ها به همین ترتیب از بیماران و نیازمندان مراقبت می‌کردند، میانجی منازعات می‌شدند و هرگز چیزی را به کسی تحمیل نمی‌کردند.

مواجهه‌ی ما با این سرکردگان باید چگونه باشد؟ لوی‌استروس چنین جمع‌بندی می‌کند که آن‌ها نه پدرسالار بودند و نه خُرده‌مستبد[1] (هر چند بی‌شـک به مدت کوتاهی قادر به ایفای چنین نقشـی بودند)؛ علاوه‌براین، آن‌هـا را بـه هیچ معنایی واجد قدرت‌های اسـطوره‌ای نمی‌دانسـتند. بیش از هر چیز به سیاسـت‌مداران مدرنی شـبیه بودند که در قالب شـکل‌های کوچک و جنینیِ دولت رفاه دست به عمل می‌زدند، منابع را گرد می‌آوردند و بین نیازمندان توزیع می‌کردند. آن‌چه بیش از هر چیز توجه لوی‌استروس را بـه خـود جلـب می‌کرد بلوغ سیاسـی آنان بـود. مهارت سـرکردگان در راهبریِ دسته‌های کوچکِ خوراکجو در فصول خشک و اتخاذ تصمیم‌های ناگهانـی در دل بحران‌هـا (وضعیت‌هایی نظیر گذشـتن از یک رودخانه یا راهبری شکار) بود که بعدتر آنان را واجد کفایت برای ایفای نقش میانجی و دیپلمات در محل اجتماعات روستا می‌کرد. آن‌ها به این ترتیب هرساله بین سـطوحی در رفت‌وآمد بودند که انسان‌شناسـان فرگشـتی (در سـنت تورگو) اصرار دارند آن‌ها را مراحل کاملاً متفاوتی از تکامل اجتماعی تلقی کنیم: از نقش شکارچی و خوراکجو به کشاورز و بالعکس.

1. petty tyrant

دقیقاً همین ویژگی سرکردگان نامبیکوارا را به شخصیت‌های سیاسی‌ای بدل می‌ساخت که به طرز عجیبی برای ما آشنا هستند: پیچیدگیِ عاری از تنشی که این سرکردگان با بهره‌گیری از آن از یک نظام اجتماعی به نظام اجتماعیِ به‌واقع متفاوتی چرخش می‌کردند و در خلال آن بین نوعی بلندپروازی شخصی و خیر عمومی توازن برقرار می‌ساختند. این سرکردگان از هر نظر کنشگران سیاسیِ خودآگاهی محسوب می‌شدند. به‌علاوه، همین انعطاف‌پذیری و سازگاری بود که آن‌ها را قادر می‌ساخت در خصوص اتخاذ هر نظام در یک زمان مشخص از چشم‌اندازی بلندمدت برخوردار باشند.

هر چند لوی‌استروس به شناخته‌شده‌ترین انسان‌شناس جهان و شاید مشهورترین روشنفکرِ فرانسه بدل شد، مقاله‌ی ابتدایی‌اش درباره‌ی رهبری در نامبیکوارا تقریباً به‌کلی ناشناخته ماند. تا همین امروز، خارج از حوزه‌ی مطالعات جوامع آمازون، اندک کسانی پیدا می‌شوند که با این مقاله آشنا باشند. از جمله به این دلیل که لوی‌استروس در دهه‌های پس از جنگ چرخش به سمتی را آغاز کرد که دقیقاً عکس باقی پژوهشگران این دانش‌رشته بود. درحالی‌که او بر شباهت‌های میان زندگی شکارچیان، باغبانان و دموکراسی‌های صنعتیِ مدرن تأکید می‌کرد، تقریباً تمامی دیگر انسان‌شناسان ــ به‌ویژه تمامی کسانی که به مطالعه‌ی جوامعِ خوراکجو علاقه‌مند بودند ــ با آغوش باز از دگرگشت‌های جدیدِ تورگو استقبال می‌کردند، هر چند با بهره‌گیری از زبانی به‌روزشده و به اتکای حجم عظیمی از داده‌های علمیِ انکارناپذیر. این انسان‌شناسان با کنار گذاشتنِ تمایزهای سنتی میان «توحش»، «بربریت» و «تمدن»، که به‌تدریج پژواکی تحقیرآمیز پیدا کرده بود، بر سر توالی تازه‌ای توافق کرده بودند که از «دسته»[1] آغاز می‌شد و به «قبیله»[2]، «خان‌سالاری»[3] و «دولت»[4] می‌رسید. نقطه‌ی اوج این روند برگزاریِ سمپوزیوم انسانِ شکارچی بود که در ۱۹۶۶ در دانشگاه شیکاگو برگزار شد و نقطه‌ی عطف محسوب می‌شد. این سمپوزیوم مطالعاتِ شکارچی ـ گردآورندگان را ذیل دانش‌رشته‌ای تازه جای می‌داد که بنا به

1. band 2. tribe 3. chiefdom 4. state

پیشنهادِ شرکت‌کنندگان می‌بایست «زیست‌بوم‌شناسی رفتاری»[1] خوانده می‌شد و کارش را با مطالعاتِ به لحاظ کمّی سخت‌گیرانه‌ی گروه‌های ساکن در ساواناها و جنگل‌های بارانیِ افریقا آغاز می‌کرد، از جمله سان‌های کالاهاری، هادزاهای شرقی و پیگمه‌های امبوتی؛ مطالعاتی نظیر شمارش میزان کالری و میزان زمان اختصاص‌یافته به هر کار و انواع دیگر داده‌هایی که عملاً در دسترس پژوهشگرانِ پیشین نبود.

مطالعات جدید در این زمینه مصادف شد با موج ناگهانی علاقه‌ی عمومی به دقیقاً همین جوامعِ افریقایی: برای مثال، فیلم کوتاه معروفِ خانواده‌ی مارشال (خانواده‌ی امریکاییِ انسان‌شناس و فیلم‌ساز) درباره‌ی بوشمن‌های کالاهاری که بدل شد به پای ثابتِ تمامی دوره‌های مقدماتیِ انسان‌شناسی و آموزشِ تلویزیونی در سراسر دنیا، در کنار کتاب‌هایی پُرفروش نظیر مردمان جنگلیِ کالین ترنبول. دیری نگذشت که تقریباً همه گمان می‌کردند خوراکجوها نماینده‌ی مرحله‌ی مجزایی از تکامل اجتماعی بوده‌اند، «در گروه‌های کوچک می‌زیستند»، «دائماً در حال جابه‌جایی بودند»، جز سن و جنسیت فاقد هرگونه تمایز اجتماعی بودند و به جای استفاده از داوری یا خشونت، منازعات را با «انشعاب»[2] حل‌وفصل می‌کردند.(۳۵) گاهی تصدیق می‌شد که این جوامع افریقایی، دست‌کم در برخی موارد، جمعیت‌هایی مهاجر بودند ساکن در مناطقی که هیچ‌کس دیگری تمایلی به آن نداشت یا این‌که بسیاری از جوامعِ خوراکجوی شناخته‌شده در سوابق ثبت‌شده‌ی قوم‌نگارانه، که استعمارِ مهاجرنشینان اروپایی تا این زمان بخش عمده‌ی آن‌ها را از بین برده بود و در نتیجه امکان آن نبود که برای واکاوی‌های کیفی به کار گرفته شوند، هیچ شباهتی به این موارد نداشتند. اما به‌ندرت پیش می‌آمد که این نکات را واجد اهمیت ویژه‌ای بدانند. برای آن دسته از کسانی که به میراث روسو عادت داشتند تصویر دسته‌های برابری‌خواه کاملاً با آن‌چه تصور می‌کردند شکارچی ـ

1. behavioural ecology

۲. fission؛ در فصل پانزدهم از مجموعه‌مقالات این سمپوزیوم، کالین ترنبول به بررسی الگوهای ادغام (fusion) و انشعاب (fission) در میان پیگمه‌های امبوتی می‌پردازد و یکی از مهم‌ترین کارکردهای انشعاب را ممانعت از به خشونت کشیدن نزاع‌های درون دسته‌ها معرفی می‌کند. (Lee and Devore 1968: 136)

گردآورندگان می‌بایست به آن شبیه باشند مطابقت داشت. اینک به نظر می‌رسید که طرف‌داری از این برداشت با اتکا به داده‌های علمی کمّی (و همچنین فیلم‌ها!) دشوار شده باشد.

مقاله‌ی لوی‌استروس درباره‌ی نامبیکوارا در این اوضاع جدید یکسره نامربوط تلقی می‌شد. به‌هرحال، طبق اصول فرگشتی، این جوامع را حتی نمی‌شد خوراکجو تلقی کرد، چراکه صرفاً هفت یا هشت ماه در سال را در قالبِ دسته‌های خوراکجو پرسه می‌زدند. بنابراین، این تناقضِ آشکار که سکونتگاه‌های بزرگ‌ترِ روستایی‌شان برابری‌خواه و دسته‌های خوراکجوی‌شان چیزی متفاوت محسوب می‌شدند به‌راحتی نادیده گرفته می‌شد، چه برسد به این‌که بتواند خدشه‌ای به این تصویر تازه و واضح وارد سازد. در این چارچوبِ بازبینی‌شده از فرگشت اجتماعیِ انسانی، حتی آن شکل خاص خودآگاهی سیاسی که در سرکردگان نامبیکوارا امری چنان بدیهی به نظر می‌رسید نیز جایی نداشت، چه برسد به بداهه‌پردازی‌های سرکشانه‌ای که از پیش‌گویان نوئر انتظار می‌رفت.

حالا می‌خواهیم به پیشاتاریخ بازگردیم و شواهد مربوط به «افراد افراطی» و دگرگشت‌های فصلی حیات اجتماعی را در عصر یخ‌بندان و پس از آن بررسی کنیم

جوامع سده‌ی‌بیستمیِ نامبیکوارا، وینه‌باگو یا نوئر نمی‌توانند دریچه‌ای بی‌واسطه به گذشته باشند. اما به‌خوبی می‌توانند زوایای پژوهشی‌ای را به ما نشان دهند که جز این مغفول می‌ماند. پس از بررسی این نظام‌های اجتماعی، به نظر بدیهی می‌رسد که بپرسیم آیا در جوامعِ اولیه‌ی انسانی شواهدی برای دگرگشت‌های فصلیِ ساختارِ اجتماعی وجود دارد؟ یا آیا رفتار این جوامع با افرادِ شدیداً نابهنجار نه‌تنها توأم با احترام بود بلکه نقش‌های سیاسیِ مهمی هم در دوره‌ی پارینه‌سنگی به آنان می‌سپرد؟ از قرار معلوم، پاسخ به هر دو پرسش مثبت است. در واقع شواهد در این زمینه انکارناپذیرند.

بیایید سری بزنیم به آن دسته از خاک‌سپاری‌های باشکوه دوره‌ی پارینه‌سنگی

پسین که اغلب شاهدی بر وجود «نابرابری» یا حتی نوعی اشرافیت موروثی تلقی می‌شوند. عجیب است که کسانی که چنین استدلال‌هایی می‌آورند هرگز به این امر توجه نکرده‌اند ــ یا اگر هم کرده‌اند، اهمیت چندانی برایش قایل نشده‌اند ــ که در بخش قابل‌توجهی از این استخوان‌ها (در واقع اکثرشان) می‌توان نشانه‌هایی را مبنی بر ناهنجاری‌های فیزیکی شاهد بود؛ ناهنجاری‌هایی که بی‌شک باعث می‌شده این افراد به طرزی عیان و چشم‌گیر در محیط اجتماعی‌شان از دیگران متمایز شوند.(۳۶) برای مثال، پسران نوجوانِ سونگیر و دولنی ویستونیتسه هر دو دارای ناهنجاری‌های مادرزادی قابل‌توجهی بوده‌اند؛ پیکرهای یافته‌شده در غار رومیتو در کالابریا به طرز غیرمعمولی کوتاه بوده‌اند و دست‌کم یکی از آن‌ها مبتلا به کوتولگی[1] بوده است؛ درعین‌حال، پیکرهای غار گریمالدی متعلق به اشخاصی بوده که حتی با معیارهای ما نیز بسیار بلندقامت محسوب می‌شوند و احتمالاً در چشمِ هم‌عصران‌شان غول‌هایی واقعی به نظر می‌آمده‌اند.

به نظر بعید می‌نماید که همه‌ی این‌ها اتفاقی بوده باشد. در واقع، نکته‌ی پرسش‌برانگیز آن است که آیا حتی پیکرهایی که بقایای استخوان‌های‌شان به لحاظ آناتومی عادی محسوب می‌شوند هم به نحوی از جهات دیگر به همان اندازه متمایز نبوده‌اند؟ به‌هرحال، براساس شواهد باستان‌شناسی نمی‌توان مثلاً یک آلبینو[2] یا پیش‌گویی مبتلا به صرع را تشخیص داد که وقتش را صرفِ وارونه آویزان بودن یا چیدن چندباره‌ی صدف‌های حلزون‌ها روی زمین می‌کرده. در مورد زندگی روزمره‌ی افراد دوران پارینه‌سنگی که با اشیای گران‌بها به خاک سپرده شده‌اند نمی‌توان چیز زیادی دانست جز آن‌که به نظر می‌رسد به اندازه‌ی هر کس دیگری از تغذیه و مراقبت مناسبی برخوردار بوده‌اند؛ با این‌همه، دست‌کم می‌توان گفت آن‌ها را افرادی برجسته تلقی می‌کرده‌اند، افرادی که تا حد ممکن از دیگر همتایان‌شان متفاوت بوده‌اند.

1. dwarfism

۲. albino؛ فرد دچار آلبینیسم یا زالی. نوعی بیماری ژنتیکی که فقدان رنگ‌دانه‌ی ملانین موجب سفیدی رنگ پوست و موها می‌شود.

این‌ها همگی چه چیزی در مورد نابرابری اجتماعی در عصر یخ‌بندان متأخر به ما می‌گوید؟ خب پیش از هر چیز حاکی از آن‌اند که هرگونه بحث عجولانه پیرامون پیدایش نخبگانِ موروثی [در این جوامع] را کنار بگذاریم. بی‌اندازه نامحتمل است که اروپای پارینه‌سنگی نخبگانی قشربندی‌شده پدید آورده که از قضا عمدتاً شامل گوژپشت‌ها، غول‌ها و کوتوله‌ها بوده‌اند. دوم، ما نمی‌دانیم نحوه‌ی رفتار با این افراد پس از مرگ‌شان تا چه اندازه با رفتار با آنان در زمان حیات‌شان تناسب داشته است. مسئله بر سر آن نیست که از سویی با خاک‌سپاری برخی از افراد به همراه اقلام زینتی سروکار داشته باشیم و از سوی دیگر با خاک‌سپاری برخی دیگر بدون چنین اقلامی. مسئله در واقع این است که برخی افراد را به همراه اقلامی زینتی به خاک سپرده‌اند و دیگران به‌کلی از خاک‌سپاری محروم بوده‌اند.(۳۷) به نظر می‌رسد خودِ عملِ به خاک سپردن پیکرها به شکلی دست‌نخورده و همراه با لباس‌ها در دوره‌ی پارینه‌سنگیِ پسین استثنا تلقی می‌شود نه قاعده. رفتار با بخش عمده‌ی اجساد به‌کلی متفاوت بوده است: جدا کردن گوشت تن، در هم شکستن استخوان‌ها، تلنبار کردن آن‌ها روی هم یا حتی ساختن زیورآلات و مصنوعات دستی از بقایای‌شان (در کل معلوم است آدم‌های دوران پارینه‌سنگی با امحا و احشای انسانی خیلی خودمانی‌تر از ما بوده‌اند).

جسد در شکل دست‌نخورده و کاملش ــ و جسد ملبس از آن هم بیش‌تر ــ مسلماً غیرمعمول و چه‌بسا اساساً عجیب بود. برخی شواهد جانبی مهم این برداشت را تقویت می‌کند. در بسیاری از این موارد، تلاشی صورت گرفته تا این اجساد دوران پارینه‌سنگی پسین با قرار دادن چیزی سنگین بر روی‌شان محفوظ نگاه داشته شوند: کتف ماموت، تخته‌های چوبی، سنگ یا بندوبست‌های مستحکم. شاید غرقه کردن آن‌ها در لباس‌ها، اسلحه و آلات تزئینی نیز ادامه‌ی همین دغدغه‌ها بوده است، نوعی بزرگداشت اما درعین‌حال محفوظ نگاه داشتن چیزی بالقوه خطرناک. چنین معنایی را نیز می‌توان برداشت کرد. شواهد قوم‌نگارانه مملو است از نمونه‌هایی از موجودات نابهنجار ــ انسان یا غیر آن ــ که هم از آنان تجلیل می‌شده و هم بالقوه خطرناک می‌دانستندشان؛ یا در زندگی با آنان یک جور رفتار می‌شده و در مرگ جور دیگر.

بخش عمده‌ی این نکات گمانه‌زنی است. از این شواهد می‌توان تفاسیر بی‌شمار دیگری نیز به دست داد ــ با این‌همه، این تصور که این مقبره‌ها نشانه‌ی پیدایش نوعی اشرافیت موروثی هستند کم‌تر از سایر تفاسیر محتمل به نظر می‌رسد. آن‌ها که دفن می‌شدند خارق‌العاده و «افراطی» بودند. نحوه‌ی رفتار با آنان ــ و در این‌جا منظورمان نه‌فقط نمایش عیانِ جواهرات بلکه نحوه‌ی تزئین اجساد آنان، به نمایش گذاشتن‌شان و حتی خودِ دفن‌شان است ــ آن‌ها را در مرگ نیز به همان اندازه خارق‌العاده نشان می‌داد. این خاک‌سپاری‌ها را، که از هر لحاظ اموری نابهنجار تلقی می‌شدند، به‌دشواری بتوان مظهر ساختاری اجتماعی در میان زندگان دانست. از سوی دیگر، این خاک‌سپاری‌ها مسلماً با شواهد هم‌عصرِ خود در زمینه‌ی موسیقی، مجسمه‌سازی، نقاشی و ساختمان‌های پیچیده ارتباطی دارند. چه ارتباطی می‌توان میان آن‌ها قایل شد؟

در این‌جاست که پای ویژگی چرخه‌های فصلی[1] به میان می‌آید.

تقریباً تمامی محوطه‌های باستانی مربوط به عصر یخ‌بندان با آن بقایای خاک‌سپاری‌های چشم‌گیر و معماری یادمانی را جوامعی پدید آورده‌اند که زندگی‌شان شباهت‌هایی با نامبیکواراهای لوی‌استروس دارد، یعنی افراد این جوامع در مقطعی از سال در دسته‌های خوراکجو زندگی می‌کردند و در مقطعی دیگر در سکونتگاه‌هایی متمرکز گرد هم می‌آمدند. بی‌شک برای کاشت محصول بـه آن‌جا نمی‌آمدند. ایـن ابر محوطه‌های دوران پارینه‌سنگی پسین مربوط بودند به مهاجرت‌ها و شکارهای فصلیِ گله‌های حیوانات مخصوص شکار ــ ماموت‌های پشمالو، گاومیش استپ یا گوزن شمالی ــ و همین‌طور چرخه‌های مهاجرت ماهی‌ها و برداشت دانه‌های فندقی. به نظر می‌رسد این امر بتواند وجود مراکز فعالیتی را توضیح دهد که در اروپای شرقی، در مکان‌هایی نظیر دولنی ویستونیتسه، واقع شده بودند؛ مراکزی که در آن‌ها افراد از مزیت وفور منابع وحشی برای جشن گرفتن، انجام مناسک پیچیده و پروژه‌های هنری بلندپروازانه، تجارت مواد معدنی،

1. seasonality

صدف‌های دریایی و خز استفاده می‌کردند. معادل این مراکز در اروپای غربی را باید پناهگاه‌های عظیمِ سنگی در پریگور فرانسه و سواحل کانتابریا دانست که سابقه‌ی دورودرازی از فعالیت انسانی در کارنامه دارند و به طرز مشابهی بخشی از چرخه‌ی سالیانه‌ی گردهمایی و پراکندگیِ فصلی را شکل می‌دادند.(۳۸)

یافته‌های باستان‌شناسی همچنین حاکی از آن‌اند که در پسِ یادمان‌های گوبکلی‌تپه نیز الگوهای دگرگشت‌های فصلی نهفته است. فعالیت‌های پیرامون معابد سنگی با دوره‌های فوق‌فراوانی سالیانه هم‌خوانی دارند، زمانی بین میانه‌های تابستان و پاییز که گله‌های بزرگ آهو به دشت حران سرازیر می‌شدند. در این دوره‌ها، مردم نیز در این محوطه گرد هم می‌آمدند تا به فرآوریِ مقادیر عظیمِ دانه‌های فندقی و گندمیان وحشی بپردازند و آن‌ها را به غذاهای رنگارنگی بدل کنند که از قرار معلوم می‌بایست منبع انرژیِ کار ساخت‌وساز را تأمین کنند.(۳۹) برخی شواهد حاکی از آن‌اند که هر یک از این سازه‌های عظیم عمر نسبتاً کوتاهی داشت که اوج آن در زمان جشن‌های عظیم بود و پس از آن دیوارهای‌شان به‌سرعت با پس‌مانده‌ها و سایر فضولات پُر می‌شد: سلسله‌مراتب‌هایی سر به فلک می‌کشد تا بی‌درنگ دوباره در هم بشکنند. پژوهش‌هایی که هم‌اینک در جریان است احتمالاً موجب پیچیده‌تر شدن این تصویر می‌شوند، با این‌همه الگوی کلیِ گردهمایی‌های فصلی به منظور تدارک جشن‌ها الگویی پذیرفته‌شده به نظر می‌رسد.

این الگوهای متناوب زندگی مدت‌ها پس از اختراع کشاورزی نیز بر جا ماندند. اگر بخواهیم فقط یک مثال بزنیم، این الگوها احتمالاً می‌توانند کلید فهمِ یادمان‌های معروفِ نوسنگیِ دشت سالزبری[۱] در انگلستان باشد، البته نه‌فقط به این علت که به نظر می‌رسد خودِ چیدمانِ تخته‌سنگ‌های افراشته (از جمله) کارکردی همچون تقویمی عظیم‌الجثه دارد. معروف‌ترین‌شان استون‌هنج است که طلوع آفتاب در میانه‌ی تابستان و غروب را در میانه‌ی زمستان نشان می‌دهد. چنان که امروزه دریافته‌ایم،

۱. محوطه‌ای باستانی که سازه‌ی سنگی معروف استون‌هنج معروف‌ترین سازه‌ی آن است.

این آخرین سازه از مجموعه‌ای دیرینه از سازه‌های آیینی و تشریفاتی است که در خلال سده‌ها و هم‌گام با گرد آمدن مردم از نقاط دورِ جزیره‌های بریتانیا به دشت سالزبری در مقاطع مشخصی از سال از چوب و سنگ ساخته و افراشته شده است. حفاری‌های دقیق نشان داده‌اند بسیاری از این سازه‌ها ــ که هم‌اینک تفسیر قابل‌قبول این است که یادمان‌هایی برای نیاکان اشرافیتی متعلق به دوران نوسنگی بوده‌اند ــ تنها چند نسل پس از ساخته شدن در هم شکسته شده‌اند.(۴۰)

از آن هم جالب‌تر این‌که مردمان سازنده‌ی استون‌هنج را نمی‌توان، دست‌کم در معنای متعارف کلمه، کشاورز دانست. آن‌ها زمانی کشاورز بوده‌اند، اما رویه‌ی افراشتن و در هم شکستن یادمان‌های عظیم با دوره‌ای مطابقت دارد که به نظر می‌رسد مردمان بریتانیا، که اقتصاد زراعی نوسنگی را از قاره‌ی اروپا گرفته بودند، دست‌کم یکی از جنبه‌های اساسی این اقتصاد را کنار گذاشته بودند: کنار گذاشتن کشت غلات و، از حدود ۳۳۰۰ پیش از میلاد، بازگشت به جمع‌آوری فندق به عنوان منبع اصلی غذای گیاهی‌شان. از سوی دیگر، آن‌ها کماکان گله‌های دام و خوک‌های اهلی‌شان را نیز نگه داشته بودند و به صورت فصلی از آن‌ها برای تأمین خوراک جشن‌های‌شان استفاده می‌کردند، آن هم درون محوطه‌ی دیوارهای دارینگتون[۱] ــ که یک وودهنج[۲] مخصوص به خود را داشت ــ و در زمستان شهری پُررونق و چندهزارنفری اما در تابستان عمدتاً خالی از سکنه بود. به نظر می‌رسد سازندگان استون‌هنج نه خوراکجو یا گله‌دار بلکه چیزی بین این دو بوده‌اند.(۴۱)

کل این نکات از آن‌رو اساسی است که دشوار بتوان کنار گذاشتنِ کشاورزی را تصمیمی آگاهانه ندانست. هیچ مدرکی در دست نیست که نشان دهد جمعیتی جمعیت دیگر را به جابه‌جایی واداشته یا این‌که خوراکجوهای قدرتمند بر کشاورزان غلبه و آن‌ها را مجبور به ترک

۱. محوطه‌ای در سه‌کیلومتری شمال‌شرق استون‌هنج که به نظر می‌رسد محل اجتماعی دایره‌شکل و محصور دیوارهایی ساخته‌شده با ستون‌های چوبی بوده است. سازه‌ی وودهنج نیز در نزدیکی دیوارهای دورینگتون واقع شده است.
۲. Woodhenge؛ سازه‌هایی شبیه به سنگ‌افراشته‌های استون‌هنج که با چوب ساخته شده بودند.

محصولات‌شان کرده باشند. به نظر می‌رسد ساکنان عصر نوسنگیِ انگلستان اقداماتی در جهتِ کشت غلات انجام داده‌اند و سپس به صورت جمعی تصمیم گرفته‌اند که زندگی به شیوه‌ی دیگر را ترجیح می‌دهند. هرگز نخواهیم فهمید چگونه چنین تصمیمی گرفته‌اند ولی خودِ استون‌هنج می‌تواند اشاراتی در بر داشته باشد، چرا که از تخته‌سنگ‌های بسیار بزرگی ساخته شده است که برخی از آن‌ها («سنگ‌های کبود»[1]) از نقاط دوردستی همچون ولز به آن‌جا منتقل شده‌اند؛ همین حرف را می‌توان درباره‌ی بسیاری از دام‌ها و خوک‌هایی گفت که در دیوارهای دارینگتون به مصرف رسیده بودند، آن‌ها هم با زحمت فراوان از دیگر نقاطِ دوردست گردآوری شده بودند.(۴۲)

به عبارت دیگر، و جالب آن‌که، به نظر می‌رسد حتی در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد هم شکلی از هماهنگی میان بخش‌های بزرگی از جزایر بریتانیا به‌روشنی امکان‌پذیر بوده است. اگر استدلال برخی از باستان‌شناسانِ امروز درست باشد که استون‌هنج معبدی برای بزرگداشتِ بنیان‌گذاران طایفه[2]ی حاکم بوده است، این هم محتمل است که اعضایی از تبار این قبیله با استناد به مداخله در چنین رخدادهایی مدعی نقشی مهم و حتی کیهانی برای خود بوده‌اند. از سوی دیگر، الگوهای گردهمایی و پراکندگی فصلی پرسشی دیگر پیش می‌آورد: اگر در استون‌هنج با پادشاهان و ملکه‌ها سروکار داشته‌ایم، آن‌ها دقیقاً چه نوع پادشاه و ملکه‌ای بوده‌اند؟ به‌هرحال، این پادشاهان لابد از سنخی بوده‌اند که دربار و قلمروِ پادشاهی‌شان صرفاً چندین ماه در سال برقرار بوده است و در ماه‌های دیگر سال نیز به درونِ اجتماعات کوچک‌ترِ گردآوری دانه‌های فندقی و گله‌داری پراکنده می‌شدند. اگر آن‌ها ابزارهایی برای نظم‌بخشی به کار، انبار کردن منابع غذایی و تأمین علوفه‌ی ارتش‌هایی حاضربه‌یراق را در تمام سال در اختیار داشتند، چه قسم سلطنتی آگاهانه از به کارگیری آن‌ها چشم می‌پوشد؟

۱. bluestones؛ به مجموعه‌ی سنگ‌هایی گفته می‌شود که در مرحله‌ی نخست ساخت استون‌هنج (در حدود ۳۱۰۰ پ‌م) به کار نرفته‌اند و احتمالاً در مراحل بعدی (۲۲۸۰ ـ ۲۶۴۰ پ‌م) به آن اضافه شده‌اند.

2. clan

درباره‌ی «پلیس بوفالو» (می‌خواهیم بحث نقش چرخه‌های فصلی در حیات اجتماعی و سیاسی انسان را زنده کنیم)

به یاد بیاوریم که نزد لوی‌استروس، میان دگرگشت‌های فصلیِ ساختار اجتماعی و شکل مشخصی از آزادی سیاسی پیوندی آشکار وجود داشت. این واقعیت که در فصول بارانی یک ساختار و در فصول خشک ساختاری دیگر به کار گرفته می‌شد به سرکردگان نامبیکوارا اجازه می‌داد که در خصوص آرایش‌های اجتماعی خود نیز قضاوتی بافاصله داشته باشند: آن‌ها را صرفاً «بدیهی» نپندارند، چیزی متعلق به نظمِ طبیعی امور، بلکه چیزی که می‌تواند دست‌کم تا حدی پذیرای مداخله‌ی انسانی باشد. مورد بریتانیایی‌های عصر نوسنگی ــ و مراحل بدیلِ زندگی به صورت ساختن و پراکندن یادمان‌ها ــ حاکی از آن است که چنین مداخله‌هایی برخی اوقات می‌توانند تا کجا پیش روند.

لوی‌استروس در بحبوحه‌ی جنگ جهانی دوم می‌نوشت و احتمالاً تصور نمی‌کرد که دارد نکته‌ای بسیار عجیب و غیرمتعارف می‌گوید. این نکته که جوامعی که مدت زیادی شکار، گله‌داری یا خوراکجویی کرده بودند اغلب (به قول مارسل موس، سلف بزرگ لوی‌استروس) در چنین «ریخت‌شناسی‌های دوگانه»[1]ای می‌زیستند از نظر انسان‌شناسانِ نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم اطلاعات عمومی محسوب می‌شد.(۴۳) کار لوی‌استروس صرفاً پیش چشم آوردن برخی دلالت‌های سیاسی این نکته بود. اما این دلالت‌ها بسیار مهم‌اند. وجود الگوهای فصلیِ مشابه در دوره‌ی پارینه‌سنگی حاکی از آن است که موجودات انسانی از همان آغاز، یا دست‌کم تا جایی که می‌توانیم ردش را بگیریم، خودآگاهانه در حال آزمون‌وخطای امکان‌های اجتماعی متفاوت بوده‌اند. شاید بد نباشد به این آثار پژوهشیِ فراموش‌شده در حوزه‌ی انسان‌شناسی نگاهی بیندازیم ــ همان آثاری که لوی‌استروس بی‌شک با زیروبم‌شان

1. double morphology

آشـنا بود ــ تا بفهمیم این تفاوت‌های فصلی تا چه اندازه می‌توانسـتند شگرف باشند.

متن اساسی در این رابطه دگرگشت‌های فصلی اسکیموها (۱۹۰۳) اثر مارسـل موس و آنری بوشاسـت. مؤلفان بحث را با این ملاحظه آغاز می‌کننـد کـه اینویت‌های قطبی «و همین‌طور بسـیاری از جوامع دیگر... واجد دو ساختار اجتماعی هستند، یکی در تابستان و دیگری در زمستان، به همین ترتیب، دارای دو نظام متفاوت قانون و دین نیز هستند.» اینویت‌ها در تابسـتان در دسـته‌های تقریباً بیست یا سـی‌نفری تقسیم می‌شدند تا به دنبال ماهی‌های آب‌های آزاد، کاریبو و گوزن شـمالی بگردند و هر دسـته تحت اقتدار یکی از سال‌خوردگان مذکر عمل می‌کرد. در خلال این دوره، مالکیت به شـکلی انحصاری معلوم می‌شـد و پدرسـالاران قدرت قهری و گاهـی اوقـات حتـی قدرت اسـتبدادی بر خویشـاوندان خویش اعمال می‌کردند ــ قدرتی بسی بیش‌تر از قدرتِ سرکردگان نامبیکوارا طی فصول خشک. اما در خلال ماه‌های طولانی زمستان، زمانی که فُک‌ها و گرازهای دریایی دسته‌دسته به سواحل شمالگان می‌آمدند، چرخشی تمام‌عیار و ناگهانی پدید می‌آمد. اینویت‌ها در آن زمان گرد هم می‌آمدند تا سالن‌های گردهمایی بزرگی از چوب، استخوان وال و سنگ بسازند؛ در این سالن‌ها، فضیلت‌هایی نظیر مساوات، دگردوستی و زندگی اشتراکی رواج داشت. ثروت اشتراکی بود و همسران در پناه سِدنا، الاهه‌ی دریا، شرکای زندگی خود را تعویض می‌کردند.(۴۴)

موس از این منظر اینویت‌ها را موردی ایده‌آل برای مطالعه می‌دانست که آن‌ها به دلیل زندگی در شـمالگان باید یکی از شـدیدترین حالت‌های ممکـنِ محدودیـتِ محیطـی را تحمل می‌کردند. بااین‌حـال، موس چنین محاسبه می‌کند که، حتی در وضعیت زیرشمالگان[۱]، دشواری‌های فیزیکی ــ مواردی نظیر دسترسی به گوشت شکار، مواد اولیه‌ی ساخت‌وساز و غیره ــ فقط ۴۰ درصد از مشکلات را شامل می‌شوند (او اشاره می‌کند که دیگر

۱. sub-Arctic؛ منطقه‌ی تحتانی واقع در پیرامون شـمالگان کـه شـامل آلاسـکا، کانادا، ایسـلند، شـمال اسـکاندیناوی، سـیبری، جزایر شـتلند و کارینگورمز می‌شـود که پوشـش گیاهی آن عمدتاً تایگا (جنگل‌های شمالی یا برفی) است.

مردمان قطبی، از جمله همسایگان نزدیک اینویت‌ها که با شرایط فیزیکیِ تقریباً همسانی مواجه‌اند، به شیوه‌هایی کاملاً متفاوت خود را سازمان‌دهی کرده‌اند). موس نتیجه می‌گیرد اینویت‌ها این شیوه‌ی زندگی را عمدتاً به این علت برگزیده بودند که به نظرشان شیوه‌ی درست زندگی انسانی بود.

تقریباً در همان زمانی که مارسل موس کتابخانه‌های فرانسه را برای متونی درباره‌ی اینویت‌ها زیرورو می‌کرد، فرانتس بوآس، قوم‌نگار آلمانی، نیز در حال انجام پژوهشی بود درباره‌ی کواکیوتل‌ها، بوم‌زادان شکارچی - گردآورنده‌ی سواحل شمال‌غربی کانادا. بوآس دریافت که جامعه در این‌جا نه در تابستان بلکه در زمستان به طرزی چشم‌گیر در سلسله‌مراتبی‌ترین شکل‌های خود متبلور می‌شد. در امتداد نوار ساحلیِ بریتیش کلمبیا، قصرهای ساخته‌شده از تخته‌های چوبی به جنب‌وجوش می‌افتادند و نجبایی موروثی، بر فراز دیگر هم‌وطنان‌شان، که به عنوان مردم عادی یا برده گروه‌بندی می‌شدند، دربار را به دست می‌گرفتند و میهمانی‌های عظیمی راه می‌انداختند که به پوتلاچ[1] معروف بود. با این‌همه، این دربارهای اشرافی در خلال تابستان و فصل ماهی‌گیری به صورت‌بندی‌های طایفه‌ای کوچک‌تری بازمی‌گشتند که هر چند کماکان رده‌بندی‌شده بودند، ساختارهایی یکسره متفاوت و کم‌تر رسمی داشتند. در این جامعه مردمان به‌واقع در تابستان و زمستان نام‌های متفاوتی برای خود برمی‌گزیدند و بسته به این‌که در چه مقطعی از سال قرار داشتیم، به معنای دقیق کلمه آدم دیگری می‌شدند.(۴۵)

بوآس با مهاجرت به ایالات متحده در دانشگاه کلمبیای نیویورک سمت استادی پذیرفت و عملاً به آموزش تمام کسانی پرداخت که در نیم‌سده‌ی بعد از آن در انسان‌شناسی امریکا به شهرت قابل‌توجهی دست یافتند. رابرت لووی، یکی از دانشجویانش که قوم‌نگاری ویتنامی‌تبار بود (و همچنین دوستی نزدیکی داشت با پل رادین، نویسنده‌ی کتاب انسان بدوی به مثابه‌ی فیلسوف)، به کار میدانی در میان مردمان ماندان‌هیداستا و کراو مشغول شد که در مناطقی که امروز مونتانا و وایومینگ خوانده می‌شود

1. potlatch

ساکن بودند. لووی بخش عمده‌ی دوران حرفه‌ای خود را صرف تفکر درباره‌ی دلالت‌های سیاسیِ دگرگشت‌های فصلی میان کنفدراسیون‌های قبیله‌ای سده‌ی نوزدهم در دشت بزرگ کرده بود.

ملت‌های ساکن در این دشت‌ها پیش‌تر کشاورز بودند و پس از اهلی کردن مجددِ اسب‌های اسپانیایی‌ای که از چنگ‌شان گریخته بودند، کشت غلات را رها کردند و عمدتاً شیوه‌ی زندگی‌ای کوچگر را برگزیدند. دسته‌های کوچک و شدیداً در جنب‌وجوش شایِن و لاکوتا در اواخر تابستان و اوایل پاییز در سکونتگاه‌هایی بزرگ جمع می‌شدند تا مشغول تهیه‌ی تدارکات لازم برای شکار بوفالو شوند. آن‌ها در این مقطع، که حساس‌ترین مقطع سال محسوب می‌شد، نیرویی انتظامی را به کار می‌گماشتند که از امکان اعمال قدرت قهریِ تمام‌عیاری بهره‌مند بود؛ اموری نظیر حق زندانی کردن، شلاق زدن یا جریمه‌ی مهاجمانی که به نحوی ترتیبات مربوط به شکار را به مخاطره می‌انداختند. بااین‌حال، به گفته‌ی لووی، این «اقتدارگراییِ بی‌چون‌وچرا» دوره‌ای منحصراً فصلی و موقتی داشت. زمانی که فصل شکار ــ و مناسک جمعی رقص آفتاب که در پی آن برگزار می‌شد ــ به اتمام می‌رسید، این شکل از اقتدارگرایی جای خود را به چیزی می‌داد که لووی آن را شکل‌های «آنارشیکِ» سازمان‌دهی می‌نامد و جامعه بار دیگر به دسته‌های کوچک و با تحرک بیش‌تر تقسیم می‌شد. مشاهدات لووی در این زمینه شگفت‌انگیز است:

> به منظور تضمین بیشینه‌سازی شکار، نیرویی انتظامی ــ که یا با انجمنی نظامی یکی بود یا به صورت موردی گماشته می‌شد یا به دلیل پیوندهای طایفه‌ای به خدمت گرفته می‌شد ــ دستوراتی می‌داد و نافرمانی را محدود می‌کرد. در اغلب قبایل، آن‌ها نه‌تنها گوشت شکارهایی را که مخفیانه تهیه شده بود مصادره می‌کردند، بلکه فرد خاطی را نیز شلاق می‌زدند، دارایی‌اش را ویران می‌کردند و در صورت مقاومت او را به قتل می‌رساندند. همان سازمانی که در صورت وقوع قتل صرفاً از اندرز اخلاقی استفاده می‌کرد، در خلال کارزار شکار بوفالو به یک نهاد دولتیِ عاری از نرمش بدل می‌شد. با این‌همه... اقدامات قهری تا حد قابل‌توجهی حتی از حوزه‌ی شکار نیز فراتر می‌رفت: سربازان همچنین در صورتی که سرکردگان جنگی را نابجا تشخیص می‌دادند، به‌زور هم که شده جنگاورانی را که قصد تشکیل دسته‌های جنگی داشتند

> دستگیر می‌کردند، مهاجرت‌های دسته‌جمعی را رهبری می‌کردند، نظارت و سرپرستی جماعت‌ها را در جشنواره‌های بزرگ بر عهده می‌گرفتند و در موقعیت‌هایی غیر از آن، برقراری نظم و قانون را بر عهده داشتند.(۴۶)

لووی چنین ادامه می‌دهد:

> در خلال بخش عمده‌ی سال، عملاً قبیله‌ای به آن معنا وجود نداشت و خانوارها یا اتحادهای کوچک میان خانوارهایی که مشترکاً زندگی را پیش می‌بردند نیازمند سازمان انضباطی ویژه‌ای نبودند. بنابراین، سربازان پیامد ناگزیر گردهمایی‌های وسیع بودند و از همین‌رو نیز نه به صورت ثابت بلکه مقطعی عمل می‌کردند.

اما لووی تأکید می‌کند که قدرت حکومتی سربازان به‌هیچ‌وجه به دلیل ماهیت موقتی‌اش شکلی صوری و غیرواقعی نداشت. او بر این نکته پافشاری می‌کند که در نتیجه‌ی همین امر، بومیان دشت‌های امریکا، به‌رغم آن‌که هرگز شکلی از دولت پدید نیاوردند، با قدرت دولتی آشنایی داشتند.

به‌سادگی می‌توان دریافت چرا نوفرگشت‌باورانِ دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نمی‌دانسته‌اند که در برابر این میراثِ مشاهداتِ میدانی باید دقیقاً چه موضعی بگیرند. آن‌ها استدلال می‌کردند که مراحل مجزایی از سازمان‌دهی سیاسی وجود داشته است ـــ به‌ترتیب دسته‌ها، قبایل، خان‌سالاری، دولت ـــ و باور داشتند که این مراحلِ توسعه‌ی سیاسی، دست‌کم به شکلی کاملاً تقریبی، با مراحل مشابه توسعه‌ی اقتصادی مطابقت دارند: شکارچی ـ گردآورندگان، باغبانان، کشاورزان، تمدن صنعتی. این‌که به نظر می‌رسید مردمانی نظیر نامبیکواراها در طول سال بین مقوله‌های اقتصادی متفاوتی در رفت‌وآمد بودند به‌خودی‌خود گیج‌کننده بود. اینک به نظر می‌رسید که مردمان شاین، کراو، آسینی‌بوین یا لاکوتا به صورت مداوم از یک سر طیف [ِ سازمان‌دهی] سیاسی به سر دیگر این طیف جهش می‌کردند. آن‌ها نوعی امتزاجِ دسته / دولت بودند. به عبارت دیگر، تمامی دسته‌بندی‌ها را در هم می‌ریختند.

با این‌همه، لووی در خصوص این نکته مطلقاً صریح و عاری از ابهام بود و به‌هیچ‌وجه هم تنها انسان‌شناسی نبود که آن را خاطرنشان می‌کرد.(۴۷)

جالب‌ترین نکته برای چشم‌انداز ما این است که او نیز تأکید داشت بومیان دشت‌های امریکا کنشگران سیاسیِ آگاهی بودند با آگاهی‌ای دقیق از امکان‌ها و مخاطرات قدرت اقتدارگرا. آن‌ها نه‌فقط به محض پایان مناسک فصلی تمامی ابزارهای اِعمال اقتدار قهری را برمی‌چیدند، بلکه همچنین مراقب بودند که هر طایفه یا دسته‌ی جنگجویان به شکلی چرخشی آن را در اختیار بگیرد: هر کس که در آن سال حکومت را در اختیار داشت در سال بعدی می‌بایست تحت انقیاد اقتدار دیگران قرار می‌گرفت.(۴۸)

دانش‌پژوهی همواره پیش نمی‌رود، گاهی اوقات عقب‌گرد می‌کند. چندصد سال پیش، اغلب دانشمندان اجتماعی می‌دانستند که مردمانی که اغلب با اتکا به منابع طبیعی وحشی زندگی می‌کنند معمولاً محدود به «دسته‌ها»ی کوچک نیستند. چنان که دیدیم، این فرض که این گروه‌ها عمدتاً محدود به دسته‌هایی کوچک بودند از دهه‌ی ۱۹۶۰ رواج یافت. از همین منظر، بحث اوباش موتورسوار و اجتماعات هیپی که قبل‌تر پیش کشیدیم چندان هم دل‌بخواهانه نبود. این‌ها تصاویری بودند که در آن دهه در تخیل مردمی جریان داشت و در مباحث مربوط به ماهیت انسان نیز به آن‌ها استناد می‌شد. بدون شک تصادفی نیست که پُرمخاطب‌ترین فیلم‌های قوم‌نگارانه‌ی دوره‌ی پس از جنگ نیز یا بر بوشمن‌های کالاهاری و پیگمه‌های امبوتی متمرکز بود (یعنی بر جوامعی «دسته‌محور» که می‌شد تقریباً شبیه به اجتماعات هیپی‌ها تصورشان کرد)؛ یا بر یانومامی‌ها یا «مردمان تندخو» (باغبانانی آمازونی که در روایت ناپلنون چانیون از واقعیت ــ البته یادمان باشد که در روایت هلنا والرو چنین نبود ــ شباهت‌های نسبتاً ناراحت‌کننده‌ای با فرشتگان دوزخ[1] داشتند).

از آن‌جا که در این روایتِ جدیدِ فرگشت‌باورْ «دولت‌ها» پیش از هر چیز بر مبنای انحصار «استفاده‌ی مشروع از نیروی قهری» تعریف می‌شدند، در نتیجه برداشت کلی این بود که شاین‌ها یا لاکوتاها هرساله تقریباً در

۱. Hells Angels؛ گروه غیرقانونی‌ای از موتورسواران که در دهه‌ی ۱۹۴۰ در ایالات متحده پایه‌گذاری شد و متهم به اعمالی نظیر قاچاق اشیای مسروقه و مواد مخدر، زورگیری و آزار جنسی است.

نوامبر از مرحله‌ی «دسته» به مرحله‌ی «دولت» متحول می‌شدند و سپس بار دیگر با آغاز بهار به مرحله‌ی قبل بازمی‌گشتند. بدیهی است که چنین برداشتی ابلهانه است. هیچ‌کس به طور جدی چنین حرفی نمی‌زند. اما باز هم اشاره به آن می‌ارزد، چرا که بلاهتی بسیار ریشه‌دارتر را در فرض ابتدایی عیان می‌سازد: این‌که از اساس جوامع باید ضرورتاً از رهگذر مجموعه‌ای از مراحل فرگشتی پیشرفت کنند. اگر آغازگاه‌تان گروه‌هایی باشد که عادت دارند به شکلی سیال میان این شکل‌ها در رفت‌وآمد باشند، آن‌گاه دیگر نمی‌توان از نوعی فرگشت از دسته به قبیله، به خان‌سالاری و سپس به دولت سخن گفت.

دوگانه‌انگاری فصلی همچنین باعث می‌شد تلاش‌های متأخر برای طبقه‌بندیِ شکارچی-گردآورندگان ذیل سنخ‌های «ساده» یا «پیچیده» نیز با اختلال مواجه شود، زیرا هر آن‌چه خصیصه‌های تشخیصِ «پیچیدگی» تلقی می‌شد — قلمروداری، رده‌های اجتماعی، ثروت مادی یا نمایش متظاهرانه — همگی صرفاً در برخی فصول سال پدیدار می‌شدند و در باقی فصول دقیقاً از سوی همان افراد کنار گذاشته می‌شدند. بی‌شک اغلب انسان‌شناسان حرفه‌ای امروز تصدیق می‌کنند که این مقولات لاجرم نابسنده‌اند، اما نتیجه‌ی اصلی این تصدیق آن شده که یا موضوع بحث را عوض می‌کنند یا می‌گویند شاید دیگر باید واقعاً تفکر درباره‌ی دامنه‌ی وسیعِ تاریخ بشر را کنار بگذاریم. هیچ‌کس تابه‌حال بدیلی پیشنهاد نکرده است.

درعین‌حال، چنان که دیدیم، شواهد باستان‌شناختی متعددی حاکی از آن‌اند که در محیط‌های عمیقاً فصلیِ عصر یخ‌بندان، نحوه‌ی رفتار نیاکان دور ما بسیار شبیه به اینویت‌ها، نامبیکواراها یا کراوها بوده است. آن‌ها در حال چرخش مداوم میان آرایش‌های اجتماعی بدیل بودند، ساختن یادمان‌ها و سپس رها کردن دوباره‌ی آن‌ها، مجال دادن به ظهور ساختارهای اقتدارگرا در برخی مقاطع سال و سپس برچیدن این ساختارها — و به نظر می‌رسد که این‌ها همه متکی بر این درک بود که هیچ نظم اجتماعی مشخصی هرگز نظمی ثابت یا تغییرناپذیر نبود. فردی یکسان می‌توانست گاهی زندگی را در آن‌چه از نظر ما دسته به نظر می‌رسد تجربه کند، گاهی در طایفه و گاهی در چیزی شبیه به دست‌کم برخی خصوصیاتی که امروزه با دولت یکی می‌گیریم.

چنین انعطاف‌پذیری نهادینی همراه با خود ظرفیتی فراهم می‌کرد برای گام نهادن به ورای مرزهای هر ساختار مشخص و تأمل درباره‌ی آن؛ ظرفیتی برای ساختن و زدودن جهان‌های سیاسی‌ای که در آن‌ها زندگی می‌کنیم. این موضوع دست‌کم می‌تواند وجود «شاهزاده‌ها» و «شاهدخت‌ها»ی عصر یخ‌بندان متأخر را توضیح دهد که به نظر می‌رسد همچون شخصیت‌های داستان‌های پریان یا درام‌های افسانه‌ای[1] در چنان انزواهای مجللی ظاهر می‌شدند. شاید هم آن‌ها دقیقاً همین‌طور بودند. اگر هم از اساس حکومت کرده بودند، شاید حکومت‌شان شبیه به طایفه‌های حاکمِ استون‌هنج بوده است، یعنی حکومتی تنها برای یک فصل.(۴۹)

چرا پرسش اصلی این است که «چه شد که در این وضعیت گیر کردیم؟» نه این که «خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی چیست؟»

اگر حق با ما باشد و موجودات انسانی واقعاً بخش عمده‌ی چهل‌هزار سال گذشته یا همین حدود را صرف رفت‌وبرگشت بین شکل‌های متفاوتِ سازمان‌دهی اجتماعی، بر پا کردن سلسله‌مراتب‌ها و برچیدن دوباره‌شان کرده باشند، دلالت‌ها بی‌شک ژرف و وسیع‌اند. همین یک قلم را داشته باشیم که این وضع حاکی از آن است که حق کاملاً با پی‌یر کلاستر بود که می‌گفت مردمانِ جوامعِ فاقد دولت نه‌تنها در مقایسه با مردمان امروزی خودآگاهیِ سیاسی کم‌تری نداشتند، بلکه حتی در واقع به شکل چشم‌گیری در این زمینه خودآگاه‌تر از آن‌ها بودند.

کلاستر هم یکی دیگر از ثمرات دهه‌ی ۱۹۶۰ بود. او دانشجوی لوی‌استروس بود و این رویکرد استادش به سرکردگان اجتماعات آمازونی را هرگز فراموش نکرد که آن‌ها را کنشگران سیاسیِ بالیده در نظر می‌گرفت. اما کلاستر آنارشیست هم بود (او آخرسر به بهانه‌ای پوچ مبنی بر استفاده‌ی

1. costume drama

غیرمجاز از سربرگ دولتی از گروه پژوهشیِ لوی‌استروس اخراج شد) و این استدلال را بیش از این پیش برد. مسئله صرفاً این نبود که سرکردگان قبایل آمازونی سیاست‌مدارانی حسابگر بودند. آن‌ها در مقام سیاست‌مدارانی حسابگر مجبور به ماهرانه عمل کردن در محیطی اجتماعی شده بودند؛ محیطی که آشکارا به نحوی طراحی شده بود تا تضمین کند آنان هرگز نتوانند قدرت سیاسی‌ای واقعی اِعمال کنند. در زمستان، گروه‌هایی که آنان رهبری می‌کردند کوچک و ناچیز بودند. در تابستان اصلاً «رهبری» نمی‌کردند. بله، درست است که خانه‌های‌شان احتمالاً می‌بایست به دفاتر مددکاری اجتماعی در دولت‌های رفاه مدرن شبیه بوده باشد، اما در نتیجه‌ی این وضعیت، به لحاظ ثروت مادی به‌واقع از فقیرترین افراد دهکده محسوب می‌شدند، چراکه از سرکردگان انتظار می‌رفت همواره تمام چیزهای‌شان را ببخشند. از آن‌ها انتظار می‌رفت سخت‌کوش‌تر از دیگران باشند تا به الگویی برای همگان بدل شوند. اگر هم از مزیت‌هایی ویژه برخوردار بودند، نظیر سرکردگان توپی یا نامبیکوارا که تنها مردان دهکده محسوب می‌شدند که اجازه داشتند چندین همسر اختیار کنند، این مزیت‌ها مشخصاً شمشیری دودم بود. داشتن چندین همسر برای تدارک دیدن جشن‌های دهکده ضروری محسوب می‌شد. اگر هر یک از این همسرها معشوقه می‌گرفت، که از قرار معلوم رایج هم بود، کاری از سرکرده برنمی‌آمد، زیرا برای ماندن در جایگاهش نیاز به نظر مثبت همگان داشت.

کلاستر استدلال می‌کند که سرکردگان به این علت در چنین وضعیتی قرار می‌گرفتند که تنها کنشگرانِ سیاسیِ بالیده و بابصیرت در این جوامع نبودند، بلکه همه‌ی افراد مصداق آن به شمار می‌آمدند. به نظر می‌رسد مردم به جای آن‌که به دام نوعی بی‌گناهی روسویی گرفتار شوند و قادر نباشند شکل‌های سازمان‌دهی پیچیده‌تری را متصور شوند، به‌واقع در زمینه‌ی تصورِ نظم‌های اجتماعیِ بدیل عموماً تواناتر از ما بودند و در نتیجه می‌توانستند «جوامعی در برابر دولت»[1] پدید بیاورند. آن‌ها خودآگاهانه خود را چنان

۱. اشاره به کتاب جامعه در برابر دولت (۱۹۷۴) اثر کلاستر.

سازمان‌دهی کرده بودند که هرگز امکان بروز شکل‌های استبدادیِ قدرت و سلطه، که آن‌ها را با «نظام‌های سیاسی پیشرفته» مرتبط می‌دانیم، وجود نداشته باشد.

دور از ذهن نیست که استدلال کلاستر تا چه اندازه مناقشه‌برانگیز بود. برخی از انتقادات به او کاملاً بجا هستند (برای مثال، نقطه‌ی کور شگرفِ او جنسیت بود). با این‌همه، بسیاری از این انتقادات مبنای روسوییِ مستحکمی داشتند و بر این نکته پای می‌فشردند که کلاستر تخیلِ بیش‌ازحدی به مردمان «بدوی» یا «باستانی» نسبت می‌دهد، کسانی که بنا به تعریف اساساً نباید از چنین چیزی برخوردار باشند. این انتقادات چنین ادامه می‌یافت که چه‌طور می‌شود مدعی شد که این جوامعِ بی‌دولت به نحوی آگاهانه خود را سازمان می‌دادند تا مانع از پیدایشِ چیزی شوند که در واقع اصلاً تجربه‌اش نکرده بودند؟

پاسخ‌های بی‌شماری می‌توان به این ایرادات داد. برای مثال، آیا جوامع آمازونیِ سده‌های گذشته یکسره از امپراتوری‌های عظیم آند در مناطق غربی‌شان بی‌خبر بودند؟ مردم عادت داشتند این‌ور و آن‌ور بروند. بعید بود هیچ اطلاعی از تحولات در بخش‌های مجاور قاره‌ی خود نداشته باشند. چنان که در فصل هفتم خواهیم دید، شواهد قابل‌توجهی نیز در خصوص وجودِ نظام‌های حکومتیِ بزرگ در خودِ آمازون در زمان‌های قدیم وجود دارد. شاید آن‌ها فرزندان شورشیانی بوده‌اند که از آن منطقه گریخته یا حتی در براندازی چنین پادشاهی‌های باستانی‌ای نقش داشته‌اند. اما آشکارترین ایراد چنین انتقاداتی این است که اگر آمازونی‌های موردبحث شباهتی با نامبیکواراها داشته‌اند، در نتیجه در مقطع «ماجراجویی»های سالیانه‌ی خود به عنوان دسته‌های خوراکجو مناسبات خودسرانه‌ی فرماندهی را نیز به‌واقع تجربه کرده‌اند. با این‌همه، عجیب است که خود کلاستر هرگز به این موضوع اشاره نکرده است. در واقع، او هرگز هیچ بحثی درباره‌ی چرخه‌های فصلی نکرد.

چنین قصوری عجیب است. مهم هم هست، چرا که کلاستر با نادیده گرفتن این موضوع در واقع تیر خلاص را به سنتی باسابقه روانه کرد که از مارسل موس آغاز شده بود و از طریق رابرت لُووی به او می‌رسید؛

سنتی کـه جوامع «بـدوی» را جوامعی ذاتـاً انعطاف‌پذیر تلقی می‌کرد که مشخصه‌شان معمولاً شکل‌های سازمان‌دهی چندگانه بود. درحال‌حاضر، هـم نوفرگشـت‌باورانی کـه مردمـان «بدوی» را همان سـاده‌دل روسـویی می‌دانسـتند و هـم رادیکال‌هایـی که اصرار داشـتند این مردمـان به طرزی خودآگاهانـه برابری‌خـواه بودند به یک انـدازه بدیهی می‌گیرند که آن‌ها در یک شیوه‌ی وجود اجتماعی یگانه و بسیار ساده گیر افتاده‌اند.

ایـن مسـئله در مـورد کلاسـتر تعجب‌برانگیزتر اسـت، چرا کـه او در اظهـارات اصلـی‌اش درباره‌ی بی‌قدرتیِ سـرکردگان بومیـان امریکا که در ۱۹۶۲ منتشر کرد به‌وضوح می‌پذیرد که تقریباً کل استدلالش را از لووی کش رفته اسـت. چهارده سـال پیش، لووی اسـتدلال کرده بود که اغلب جوامـع بـوم‌زاد امریکا، از مونترال گرفته تـا تیه‌را دل فونگو، عملاً جوامعی آنارشیست بودند.(۵۰) این استدلال او که «یک سرکرده‌ی سنخ‌نمای بومی امریـکا را نبایـد قانون‌گـذار، قوه‌ی مجریه، یا قاضـی در نظر گرفت، بلکه بیش‌تر صلح‌آور، ولی‌نعمت فقرا و نوعی پولونیوسِ[۱] کسـل‌کننده اسـت» (یعنی کارکردهای واقعیِ جایگاه سرکرده عبارت است از ۱) میانجی‌گری در منازعات، ۲) تأمین نیازمندان و ۳) سرگرم کردن مردم با سخنرانی‌های زیبـا) دقیقـاً و موبه‌مو در روایت کلاسـتر نیز تکرار شـده اسـت. بنابراین، جمع‌بندیِ لووی این اسـت که چون جایگاه سـرکردگی عملاً به نحوی طراحی شده بود که هرگز نتواند به ابزاری برای اجبار بدل شود، تنها راهی که ممکن بود اقتداری دولت‌مآب ظهور کرده باشد از رهگذر انواع متفاوت غیب‌گویان مذهبی بود.

اما به یاد بیاوریم که متن اصلیِ لووی بخشـی دیگر را نیز درباره‌ی «نطفه‌هـای فرگشـتیِ»[۲] اقتـدار بـالا به پاییـن در بر می‌گرفت، بخشـی که به‌تفصیل به توصیف «پلیس» و «سربازان» فصلیِ جوامع دشت‌های امریکا می‌پرداخت. کلاستر با خیال راحت این بخش را نادیده گرفت، اما چرا؟

پاسخ احتمالاً ساده است: چرخه‌های فصلی امری گیج‌کننده بود.

۱. مشاور پادشاه در نمایش‌نامه‌ی هملت.

2. evolutionary germs

در واقع نقش نوعی آسِ حکم را بازی می‌کند. جوامع دشت بزرگ امریکا ساختارهای اقتدار قهرآمیزی را پدید آورده بودند که در سراسر فصل شکار و مناسک پس از آن پابرجا می‌ماندند و تنها زمانی منحل می‌شدند که آن‌ها دوباره در گروه‌های کوچک‌تر پراکنده می‌شدند. اما پراکنده شدنِ مردمان برزیل مرکزی در قالب دسته‌های خوراکجو راهی بود برای اِعمال اقتداری سیاسی که در بستر زندگی روستا ناکارآمد بود. در میان اینویت‌ها، پدران بودند که در تابستان حکم می‌راندند، اما در گردهمایی‌های زمستانی اقتدار پدرسالارانه و حتی هنجارهای مالکیت جنسی به چالش کشیده می‌شدند، وارونه می‌شدند یا صاف‌وساده از میان می‌رفتند. کواکیوتل‌ها در هر دو مقطع سال سلسله‌مراتبی بودند، اما با این‌همه در هر مقطع شکل‌های متفاوتی از سلسله‌مراتب را حفظ می‌کردند. به رقصنده‌های مراسم نیمه‌ی زمستان («رقصندگان خرس» و «رقصندگان خرفت») قدرت انتظامیِ واقعی‌ای اعطا می‌کردند که تنها در خلال اجرای مناسک قابل‌اِعمال بود. در دیگر مقاطع، اشراف بر ثروت عظیمی فرمان می‌راندند اما نمی‌توانستند به طرف‌داران‌شان دستوراتی مستقیم بدهند. بسیاری از جوامع خوراکجوی افریقایی نیز در تمام سال برابری‌خواه‌اند، جز در مقاطع بین مناسک ماهیانه که در برخی تفوق با مردان و در برخی دیگر با زنان است.(۵۱)

به عبارت دیگر، به‌هیچ‌وجه با الگویی یگانه سروکار نداریم. تنها پدیده‌ی ثابت خود همین تغییرات و متعاقباً آگاهی از امکان‌های اجتماعیِ متفاوت است. کل این مطالب تصدیق می‌کنند که رفتن در پی «خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی» در واقع پرسشی غلط است.

اگر انسان‌ها در خلال بخش عمده‌ی تاریخ‌مان به شکلی سیال میان آرایش‌های اجتماعی مختلف در نوسان بوده و به طرزی قاعده‌مند سلسله‌مراتب‌هایی را بر پا داشته و برچیده‌اند، شاید پرسش واقعی باید این باشد که «چگونه گیر افتادیم؟» چگونه کارمان به شیوه‌ی [زندگی‌ای] یگانه کشید؟ چگونه آن خودآگاهیِ سیاسی‌ای را که زمانی سنخ‌نمای نوع‌مان بود از دست دادیم؟ چه شد که شهرت و سرسپردگی را نه به عنوان مقتضیاتی موقتی یا حتی دبدبه و کبکبه‌ی مربوط به نوعی نمایش فصلی

عظیم، بلکه همچون عناصرِ گریزناپذیرِ وضعیتِ انسانی تلقی کردیم؟ اگر کار را با نوعی بازی کردن آغاز کردیم، دقیقاً کجا بود که فراموش کردیم در حال بازی کردن هستیم؟

در فصول آینده به این پرسش‌ها خواهیم پرداخت. درحال‌حاضر، مسئله‌ی اصلی تأکید بر این نکته است که این انعطاف‌پذیری و ظرفیت بالقوه‌ی خودآگاهیِ سیاسی هرگز کاملاً از دست نرفت. موس هم تا حد زیادی به همین مورد اشاره می‌کند. چرخه‌های فصلی کماکان با ما هستند — هر چند به شکلی رنگ‌پریده‌تر و همچون سایه‌ای محو از آن‌چه پیش‌تر بوده است. برای مثال، در جهان مسیحی هنوز میانه‌ی زمستان را «فصل تعطیلات» می‌دانیم که در خلال آن ارزش‌ها و شکل‌های سازمان‌دهی تا حدی محدود وارونه می‌شوند: همان رسانه‌ها و تبلیغاتچی‌هایی که بخش عمده‌ی سال را مشغول اشاعه دادن فردگراییِ مصرفیِ مفرطی هستند به‌ناگاه اعلام می‌کنند مناسبات اجتماعی در واقع بسیار مهم‌تر است و اعطا کردن بهتر از دریافت کردن (و در کشورهایی با سنت روشنگری نظیر فرانسه‌ی موس، تعطیلات تابستانی را هم داریم که طی آن همه‌کس کارش را رها می‌کند و یک ماهی از شهر خارج می‌شود).

پیوند تاریخی بی‌واسطه‌ای در میان است. پیش از این مشاهده کردیم که دوره‌های گردهمایی فصلی در میان جوامعی نظیر اینویت‌ها یا کواکیوتل‌ها هم‌زمان فصولِ مناسک نیز محسوب می‌شوند که تقریباً یکسره به رقص، مراسم و نمایش می‌گذرد. گاهی اوقات این دوره‌ها شامل خلقِ پادشاهانی موقتی یا حتی پلیسِ مناسک نیز می‌شد که قدرت قهری‌ای واقعی در اختیار داشتند (هر چند اغلب در کمال تعجب همین پلیس مناسک را وامی‌داشتند نقش دلقک را هم ایفا کند).(۵۲) در سایر موارد، از جمله مجالس عیشِ اینویت‌ها در میانه‌ی زمستان، این مقاطع شامل انحلال هنجارهای سلسله‌مراتب و مالکیت نیز می‌شد. این دوگانگی را کماکان می‌توان در دوره‌های جشن و پای‌کوبی تقریباً در همه‌جا مشاهده کرد. مثالی آشنا به اروپای سده‌های میانه مربوط می‌شود که روز جشنِ قدیسان به‌تناوب به دو صورت برگزار می‌شد، یا نمایش‌های خشک و عبوسی که در

آن تمامی رده‌ها و سلسله‌مراتبِ پُرطول‌وتفصیلِ زندگی فئودالی به نمایش درمی‌آمدند (تا حد زیادی شبیه مثلاً مراسم فارغ‌التحصیلی که طی آن همگی ما موقتاً جامه‌هایی قرون‌وسطایی بر تن می‌کنیم) یا کارناوال‌های دیوانه‌واری که طی آن همگی به نحوی عمل می‌کردند که گویی «جهان زیروزبر شده است.»[۱] در کارناوال‌ها ممکن است زنان بر مردان حکم رانند، کودکان مسئولیت حکومت را بر عهده گیرند، خدمتکاران از اربابان‌شان طلب خدمت کنند، نیاکان از جهان مُردگان بازگردند و حضور یابند، «پادشاهان کارناوال» تاج‌گذاری کنند و سپس تاج‌شان گرفته شود، یادمان‌های عظیمی نظیر اژدهایی حصیری ساخته و به آتش کشیده شود یا حتی تمامی رده‌های رسمی در یک رده مضمحل شود یا دیگر شکل‌های آشوب باکوسی[۲] به وقوع پیوندد.(۵۳)

در این‌جا نیز همچون چرخه‌های فصلی هیچ الگوی ثابتی وجود ندارد. مناسبت‌های آیینی می‌توانند در مقایسه با زندگی روزمره بسیار خشک و رسمی‌تر باشد یا بسیار دیوانه‌وار و سرخوشانه‌تر. همچون مراسم خاک‌سپاری و شب عزا[۳] این کارناوال‌ها نیز می‌تواند بین این دو شکل در نوسان باشد. به نظر می‌رسد که همین اصل در خصوص دوره‌های جشن و پای‌کوبی نیز تقریباً در همه‌جا، خواه پرو باشد خواه بنین یا چین، مصداق داشته باشد. به همین علت است که انسان‌شناسان اغلب حتی در تعریف این‌که «مناسک» چیست به مشکل برمی‌خورند. اگر از انواع رسمی و خشک آن آغاز کنیم، مناسک امری است مربوط به تشریفات و نزاکت: برای مثال، مناسک کلیسای اعلی به‌واقع چیزی نیست جز نسخه‌ای پُرطول‌وتفصیل‌تر از آداب غذاخوری بر سر میز. برخی تا آن‌جا پیش می‌روند و ادعا می‌کنند که ما فقط در خلال مناسک است که می‌توانیم بگوییم «ساختار اجتماعی» وجود دارد: خانواده‌هایی را در نظر آورید که تنها در طول مراسم ازدواج و خاک‌سپاری است که در مقام گروهی فیزیکی

۱. عبارتی از باب ۱۷ اعمال رسولان: «غوغا در تسالونیکی».
۲. Bacchanalian؛ باکانیلیا یا جشن‌های باکوسی مراسم عیش‌ونوشی بود که در روم برای دیونیسوس (خدای شراب) ترتیب داده می‌شد و در آن مراتب اجتماعی یکسره کنار می‌رفتند.
۳. wakes؛ مراسمی که پیش از خاک‌سپاری در خانه‌ی متوفی برگزار می‌شود و دوستان و آشنایان به بازدید از جنازه‌ی آرمیده در تابوت می‌آیند.

وجود خارجی دارند، یعنی در خلال زمان‌هایی که مسائل مربوط به شأن و مرتبه و اولویت باید از رهگذر پاسخ به مسائلی از این‌دست رفع‌ورجوع شود: چه کسی باید بر سر کدام میز بنشیند، چه کسی باید نخست سخن بگوید، بزرگ‌ترین تکه از گوشت گاومیش قربانی‌شده به چه کسی می‌رسد یا نخستین برش کیک عروسی قسمت چه کسی می‌شود.

اما گاهی اوقات جشنواره‌ها زمان‌هایی هستند که در خلال آن ساختارهای اجتماعیِ یکسره متفاوتی سیطره می‌یابند؛ «صومعه‌های جوانان»[1] از همین جمله بود که به نظر می‌رسد در سراسر اروپای سده‌های میانه وجود داشتند و نقش‌هایی نظیر پسران جوان اسقف، ملکه‌های ماه مه، اربابان هرج‌ومرج، راهبان بی‌خردی و شهریاران ابلهان[2] همگی در این دوران پدید می‌آمدند؛ این جشن‌ها عمدتاً در خلال کریسمس، روز نخست ماه مه یا کارناوال‌های فصلی بر بسیاری از کارکردهای حکومت سیطره می‌یافت و مضحکه‌ی مستهجنی از شکل‌های هرروزه‌ی حکومت را به نمایش می‌گذاشت. بنابراین، مکتب فکری دیگری وجود دارد که مناسک را دقیقاً نقطه‌ی مقابل تعریف قبلی می‌داند. لحظه‌های واقعاً قدرتمندِ مناسک لحظه‌های هرج‌ومرج جمعی، شور و غلیان هیجانات، آستانه‌ی حدومرزها یا بازی خلاقانه‌ای محسوب می‌شوند که از خلال آن‌ها شکل‌های اجتماعی تازه‌ای می‌توانند خلق شوند.(۵۴)

همچنین بحثی به درازای قرن‌ها، و راستش را بخواهید نه‌چندان روشنگرانه، در این‌باره وجود دارد که آیا آشکارترین شکل‌های جشنواره‌های مردمیِ مخرب واقعاً آن‌چنان که به نظر می‌رسیدند مخرب بوده‌اند یا خیر؛ یا که برعکس پدیده‌هایی محافظه‌کارانه بوده‌اند و به مردمان معمولی

1. youth abbeys

۲. به طور کلی منصب اربابان هرج‌ومرج (Lords of Misrule) منصبی بود که در دوران کریسمس و برای برگزاری جشن‌هایی که به «ضیافت احمقان» (Feast of Fools یا Feast of Asses) معروف بود به فردی واگذار می‌شد. چنین مقامی که صرفاً در طول جشن‌ها و شادخواری‌ها وجود خارجی داشت در کشورهای گوناگون به نام‌های مختلفی خوانده می‌شد: ملکه‌های ماه مه، اربابان بلاهت و... علاوه‌براین، صومعه‌های جوانان نیز پدیده‌ای شناخته‌شده در سراسر اروپای سده‌های میانه بود که در خلال جشن‌ها تشکیل می‌شد و نقش نوعی مناسک گذار به بزرگسالی یا پاگشایی را ایفا می‌کرد. علاوه‌بر استهزا و پارودیِ مناسبات نهادینه‌ی هرروزه در جامعه و کلیسای قرون وسطی، این جشن‌ها حتی می‌توانست در مواردی به خشونت و تجاوز و سایر عناصری که معمولاً با مناسک گذار از نوجوانی به بزرگسالی همراه‌اند بینجامد.

اجازه می‌دادند تا کمی فشار را از روی خود برداشته و پیش از بازگشت به عاداتِ هرروزه‌ی اطاعت و فرمان‌برداری به غرایز فرومایه‌ی خود نیز مجال بروز دهند.(۵۵) از نظر ما، کل این بحث باعث نادیده گرفته شدن اصل مطلب می‌شود.

اهمیت این نوع جشنواره‌ها از آن‌روست که باعث می‌شدند بارقه‌ی کهنِ خودآگاهیِ سیاسی روشن باقی بماند. این جشنواره‌ها به مردم اجازه می‌دادند تا آرایش‌های اجتماعی دیگری را نیز، حتی در مورد کلیت جامعه، امکان‌پذیر تلقی کنند، چرا که همواره امکان داشت به تخیل در این رابطه پرداخت که کارناوال‌ها با ایجاد شکاف در درزوترک‌ها به واقعیتی تازه بدل شوند. در داستان معروفِ بابِلی سمیرامیس، دخترک خدمتکاری به همین نام پادشاه آشوری را متقاعد می‌کند که در خلال جشنواره‌ای سالیانه او را «یک روز ملکه» کند؛ او پس از اجابت خواسته‌اش بی‌درنگ دستور به دستگیری پادشاه می‌دهد و خود را شهبانو اعلام و ارتش تازه‌اش را برای فتح دنیا رهبری می‌کند. روز اول ماه مه تا حد زیادی به این علت به عنوان روز جهانی کارگر انتخاب شد که بسیاری از شورش‌های دهقانی بریتانیا به لحاظ تاریخی در خلال جشنواره‌های عنان‌گسیخته‌ی این روز انجام گرفته بود.[1] روستاییانی که در خلال «زیروزبر شدن جهان» نقش ایفا می‌کردند بعضاً تصمیم می‌گرفتند که به‌واقع جهان را همین‌گونه زیروزبر می‌خواهند و اقداماتی هم برای حفظ آن به این شکل انجام می‌دادند.

برای دهقانان سده‌های میانه، تصور جامعه‌ی برابرها بسیار ساده‌تر از روشنفکران این دوران بود. اینک شاید بهتر بتوان فهمید چرا. جشنواره‌های فصلی ممکن است پژواکی محو از الگوهای قدیمی‌ترِ دگرگشت‌های فصلی باشند ـــ اما دست‌کم در خلال چندهزار سال اخیرِ تاریخ بشر، به نظر می‌رسد نقشی مشابه را در پرورشِ خودآگاهی سیاسی ایفا کرده و آزمایشگاه‌هایی برای امکان اجتماعی بوده‌اند. ممکن است نخستین پادشاه نیز صرفاً با ایفا کردن نقش پادشاهان کارش را آغاز کرده باشد و پس

۱. در اروپای سده‌های میانه به طور سنتی روز نخست ماه مه را به جشن و پای‌کوبی و استقبال از آمدن تابستان مشغول بودند.

از آن بوده که به پادشاهی واقعی بدل شده است. درحال‌حاضر نیز اغلب (البته نه تمامی) پادشاهانِ موجود بار دیگر به ایفا کردن صرفاً نقشِ پادشاه فروکاسته شده‌اند ــ دست‌کم از این منظر که عمدتاً به اجرای کارکردهای تشریفاتی می‌پردازند و دیگر قدرت واقعی را در اختیار ندارند. اما حتی اگر تمامی سلطنت‌ها، از جمله سلطنت‌های تشریفاتی، نیز از میان می‌رفتند، برخی افراد کماکان با هدف ایفای نقش پادشاه عمل می‌کردند.

حتی در اروپای سده‌های میانه، در مناطقی که سلطنت به مثابه‌ی شیوه‌ی حکومت پدیده‌ای بی‌چون‌وچرا محسوب می‌شد، «راهبان بی‌خردی»، پادشاهان نوئل و نقش‌هایی از این‌دست کماکان از طریق رأی‌گیری یا قرعه‌کشی برگزیده می‌شدند، یعنی از طریق همان شکل‌هایی از تصمیم‌گیری جمعی که در دوران روشنگری به نظر می‌رسید به‌یک‌باره از ناکجا نازل شده‌اند. (علاوه‌براین، کسانی که به این نقش‌ها برگزیده می‌شدند متمایل بودند که به شیوه‌ای مشابه با سرکردگان بوم‌زاد امریکایی به اِعمال قدرت بپردازند؛ یا محدود به شرایطی بسیار مشخص نظیر رهبران جنگی که تنها در خلال کارزارهای نظامی دستور صادر می‌کردند؛ یا نظیر سرکردگان روستاها که با عزت و احترام رسمی آراسته شده بودند اما نمی‌توانستند به کسی دستور دهند.) در نظر بسیاری از جوامع بزرگ، سالِ جشن‌وسرور همچون دایرةالمعارفی تمام‌عیار از شکل‌های سیاسیِ ممکن تلقی می‌شد.

خردمند بودن واقعاً به چه معناست

اجازه دهید این فصل را در همان جایی که آغاز کردیم به اتمام برسانیم. مدت مدیدی است که مشغول اسطوره‌پردازی هستیم. در نتیجه، اغلب نیز خود را با پرسش‌هایی خطا مشغول کرده‌ایم: آیا مناسک جشن‌وسرور تجلیاتی از اقتدارند یا محمل‌هایی برای خلاقیت اجتماعی؟ آیا محافظه‌کارانه‌اند یا مترقی؟ آیا نیاکان دور ما ساده‌انگار و برابری‌خواه بوده‌اند یا پیچیده و قشربندی‌شده؟ آیا انسان ماهیتی معصوم دارد یا فاسد؟ آیا ما، در مقام نوع، ذاتاً اهل هم‌یاری هستیم یا رقابتجو، مهربان‌ایم یا خودخواه، خیریم یا شر؟

احتمالاً این پرسش‌ها کاری نمی‌کنند جز پوشاندن چیزی که در وهله‌ی نخست همان چیزی است که از ما انسان می‌سازد؛ یعنی ظرفیت‌مان ــ در مقام موجوداتی اخلاقی و اجتماعی ــ برای مذاکره بر سر چندوچون چنین بدیل‌هایی. چنان که پیش از این دیدیم، طرح چنین پرسش‌هایی از یک ماهی یا خارپشت معنا ندارد. حیوانات پیشاپیش در وضعیتی «فراسوی خیر و شر» زندگی می‌کنند، یعنی همان وضعیتی که نیچه آرزو داشت انسان‌ها نیز خواهانش باشند. شاید سرنوشت محتوم ما این باشد که همواره به بحث درباره‌ی چنین مواردی بپردازیم. اما مطمئناً جالب‌تر خواهد شد که سؤال‌های دیگری نیز طرح کنیم. هر چه نباشد، زمان آن رسیده که آونگِ در نوسانی را که نسل‌های متمادی فیلسوفان، مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی را واداشته به آن چشم بدوزند و از هابز به روسو و از روسو به هابز در نوسان باشند از حرکت بازداریم. دیگر مجبور نیستیم بین روایتی برابری‌خواه یا سلسله‌مراتبی از آغازگاه داستان انسان یکی را برگزینیم. بیایید «کودکی انسان» را بدرود بگوییم و (همان‌طور که لوی‌استروس اصرار داشت) تصدیق کنیم که نیاکان اولیه‌ی ما نه‌فقط به لحاظ شناختی با ما برابر بودند بلکه روشنفکرانی هم‌تراز ما نیز محسوب می‌شوند. به احتمال زیاد، آن‌ها هم نظیر خود ما در کشمکش با پارادوکس‌های نظم اجتماعی و خلاقیت بوده‌اند و آن‌ها نیز ــ یا دست‌کم متفکرترین اشخاص از میان آن‌ها ــ درست به اندازه‌ی ما، که البته یعنی نه‌چندان زیاد، این مسائل را درک می‌کردند. آن‌ها شاید درباره‌ی برخی مسائل آگاه‌تر و در مورد برخی کم‌تر آگاه بودند. آن‌ها نه وحشیانی جاهل بودند و نه فرزندانِ فرزانه‌ی طبیعت. به قول هلنا والرو، که درباره‌ی یانومامی‌ها می‌گفت، آن‌ها نیز درست مثل ما صرفاً آدم‌اند؛ به همان اندازه هوشمند و به همان اندازه سردرگم.

با تمام این اوصاف، بیش‌ازپیش بر ما آشکار می‌شود که قدیمی‌ترین شواهدِ زندگی اجتماعی انسان به چیزی همچون رژه‌ی کارناوال‌وار شکل‌های سیاسی شبیه بوده است و نه هرگز چیزی شبیه به انتزاعات یکنواخت و کسل‌کننده‌ی نظریه‌ی فرگشتی. اگر هم معمایی در این میان باشد، از این قرار است: چرا هوموساپینس‌ها ــ که از قرار معلوم باهوش‌ترین میمون انسان‌نما بودند ــ پس از آن‌که طی هزاره‌ها مشغول ساختن و

برچیدن شـکل‌های سلسـله‌مراتبی بودند، اجازه دادنـد نظام‌های نابرابریِ دائمی و چاره‌ناپذیر ریشـه بگیرند؟ آیا این امر واقعاً پیامد روی آوردن به کشـاورزی بود؟ پیامد سُـکنی گزیدن در روسـتاهای دائمی و بعدتر در شهرک‌ها؟ آیا باید همچون روسو در پی یافتن لحظه‌ای مشخص در تاریخ باشیم؛ لحظه‌ای که کسی برای نخستین‌بار دور تکه‌زمینی را حصار کشید و اعلام کرد: «این مال من اسـت و مال من هم باقی خواهد ماند!» یا این هم رفتن پی نخودسیاه دیگری است؟

این‌ها همان پرسش‌هایی است که اینک به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۴

مردم آزاد، خاستگاه فرهنگ‌ها و ظهور مالکیت خصوصی

(حالا نه لزوماً به همین ترتیب)

تغییر هویت اجتماعی‌مان با تغییر فصل‌ها احتمالاً فکری بی‌نظیر باشد، هر چند این چیزی نیست که خواننده‌ی این کتاب تجربه‌ی دست‌اولی از آن داشته باشد. اما تا همین اواخر، قاره‌ی اروپا همچنان پُر بود از آیین‌های محلی‌ای که بازتاب این تغییرات دوره‌ای ساختار اجتماعی بودند. متخصصان فرهنگ عامه مدت‌هاست انگشت‌به‌دهانِ دسته‌های مردمی‌اند که لباس مبدل گیاهان و حیوانات را می‌پوشند، و همین‌طور خرس‌های کاه‌پوش و سبزمردانی که با وظیفه‌شناسی هر بهار و پاییز به میدان‌های روستا می‌آیند، همه‌جا، از روستاهای انگلستان تا کوه‌های ردوپه در جنوب بلغارستان: آیا آن‌ها ردونشان‌های اصیل آیین‌های باستانی‌اند، یا احیاگری و ابداعاتی تازه؟ یا احیای ردونشان‌ها؟ یا ردونشان احیاها؟ اکثر مواقع بعید است بتوانیم پاسخ دهیم.

اغلبِ این مراسم رفته‌رفته در حکم خرافات مشرکانه کنار گذاشته شدند یا سروشکلی جدید گرفتند تا جهانگردها را جذب کنند (یا در مواردی هر دو). معمولاً گزینه‌های بدیلِ زندگی ملال‌آور فعلی‌مان چیزی نیست جز «تعطیلات ملی»: دوره‌های مصرف جنون‌آسا که در فاصله‌ی میان

روزهای کاری چپانده شده‌اند و طی آن‌ها امرونهی‌های موقرانه‌ای می‌شنویم در این‌باره که زندگی واقعاً در مصرف خلاصه نمی‌شود. دیدیم که نیاکان خوراکجوی دوردست‌مان دست به تجربه‌های بسیار جسورانه‌تری در شکل اجتماعی می‌زدند، از این طریق که در سطوح گوناگون، جوامع‌شان را از این سال به آن سال برمی‌چیدند و بعد در شکل‌هایی از بیخ‌وبُن متفاوت و براساس نظام‌های ارزشی گوناگون از نوسر هم می‌کردند. تقویم اعیاد تمدن‌های کشاورزی بزرگ اوراسیا، افریقا و امریکا پژواک دوردست محضی از آن جهان و آزادی‌های سیاسی درون آن است.

بااین‌حال، هرگز نمی‌توانیم صرفاً براساس شواهد مادی از چندوچون آن جهان سر درب‌یاوریم. اگر همه‌ی چیزی که در دست داشتیم فقط «خانه‌های ماموتی» در استپ‌های روسیه یا گورهای شاهانه‌ی عصر یخ‌بندان لیگوریا[1] و بقایای فیزیکی مرتبط با آن بود، بدون شک پژوهشگران تا آخر دنیا هاج‌وواج می‌ماندند. انسان‌ها چه‌بسا (و ما تا این‌جا چنین استدلال کرده‌ایم که حتماً) موجوداتی تا عمق جان خلاق‌اند، اما هیچ‌کس این‌قدرها هم خلاق نیست. باید حسابی ساده‌لوح یا متکبر باشید که گمان کنید کسی می‌تواند با منطق ته‌وتوی این چیزها را درآورد (و حتی اگر کسی توانست با صرفاً استنتاج‌های منطقی به چیزی نظیر پیش‌گویان نونر، پلیس ـ دلقک کواکیوتل یا بزم‌های تبادل همسرِ فصلیِ اینویت‌ها برسد، چه‌بسا فوراً خُل‌وضع بدانیمش و نادیده‌اش بگیریم).

دقیقاً به همین دلیل پیشینه‌ی قوم‌نگارانه تا این حد مهم است. نونرها و اینویت‌ها را نباید «دریچه‌ای به گذشته‌ی آباواجدادی‌مان» قلمداد کرد. آن‌ها درست مثل ما مخلوق عصر مدرن‌اند، اما البته امکان‌هایی را به ما نشان می‌دهند که هرگز به ذهن‌مان خطور نمی‌کرد، و ثابت می‌کنند افراد واقعاً از پس تحقق این امکان‌ها و حتی ساختن سرتاپای نظام‌های اجتماعی و نظام ارزش‌های پیرامون‌شان برمی‌آیند. به طور خلاصه، به یادمان می‌آورند که انسان‌ها جذاب‌ترند از آن چیزی که (سایر) انسان‌ها گاهی اوقات می‌پندارند.

در این فصل دو کار می‌کنیم: نخست، ادامه‌ی داستان‌مان را از عصر

۱. منطقه‌ای در شمال‌غرب ایتالیای امروزی.

پارینه‌سنگی جلوتر می‌بریم و برخی از آرایش‌های فرهنگی شگفت‌آوری را بررسی می‌کنیم که پیش از روی آوردن نیاکان‌مان به کشاورزی در سراسر جهان ظهور کردند. دوم، پاسخ به پرسشی را آغاز می‌کنیم که در فصل گذشته پیش کشیدیم: چه شد که زمین‌گیر شدیم؟ چه شد که برخی جوامع انسانی از ترتیبات انعطاف‌پذیر و متغیری دور شدند که خصوصیت نخستین نیاکان‌مان بود، به گونه‌ای که برخی افراد یا گروه‌ها توانستند مدعی قدرتی دائمی بر دیگران شوند: مردان بر زنان؛ سالمندان بر جوانان؛ و دست‌آخر، کاست‌های روحانی، اشراف جنگجو و حاکمانی که عملاً حکومت می‌کردند؟

حالا می‌خواهیم بگوییم چه‌طور سیر کلی تاریخ بشر حاکی از آن است که با افزایش جمعیت، اغلب مردم در سطحی هر چه خُردتر زندگی می‌کنند

برای امکان‌پذیر شدن این‌ها باید قبل از همه چند عامل جفت‌وجور می‌شدند. اولی وجود چیزی است که ما به طور شهودی «جوامع» مجزا می‌دانیم که باید از آن‌ها شروع کرد. با عقل جور درنمی‌آید که شکارچیان ماموت در اروپای عصر پارینه‌سنگی پسین را جوامعی مجزا و حدومرزدار تعریف کنیم، یعنی همان‌طور که از ملت‌های اروپا حرف می‌زنیم، یا به همین ترتیب مثلاً اقوام اولیه‌ی کانادا مانند موهاوکی‌ها، ونداتی‌ها یا مونتانیِ‌یی‌ـ‌نسکاپی‌ها.

البته تقریباً هیچ‌چیزی درباره‌ی زبان مردم عصر پارینه‌سنگی پسین و اسطوره‌ها، آیین‌های تشرف یا درک‌شان از روح نمی‌دانیم؛ اما می‌دانیم که آن‌ها، از آلپِ سویس تا مغولستان بیرونی، اغلب ابزارهایی با شباهت‌هایی چشم‌گیر به کار می‌بردند.(۱) سازهایی با شباهت‌های چشم‌گیر می‌نواختند، تندیسک‌های زنانه‌ی مشابهی می‌تراشیدند، تن‌پوش‌هایی مشابه می‌پوشیدند و آیین‌های تدفین مشابهی برگزار می‌کردند. به‌علاوه، بنا به دلایلی می‌توان باور کرد که مردان و زنان منفرد در برخی مواقع عمرشان اغلب به سفرهایی بسیار دوردست می‌رفتند.(۲) نکته‌ی عجیب این‌جاست که پژوهش‌های

جاری درباره‌ی شکارچی ـ گردآورنده‌ها می‌گویند انتظار دیگری هم نمی‌توان داشت.

پژوهش میان گروه‌هایی مانند مردمان هادزا[۱] در شرق افریقا یا مارتو[۲] در استرالیا نشان می‌دهد جوامع خوراکجوی امروز هر قدر هم از لحاظ شمار جمعیت کوچک باشند، ترکیب‌شان تا حد چشم‌گیری جهان‌وطنی است. وقتی دسته‌های خوراکجو در قالب گروه‌های ساکن بزرگ‌تری گرد هم می‌آیند، این گروه‌ها از هیچ جهتی مرکب از واحدی هم‌بسته از هم‌تبارانی بسیار نزدیک نیستند؛ در واقع، خویشاوندان خونی به طور میانگین فقط ده درصد از مجموع اعضا را تشکیل می‌دهند. اکثر اعضا از مجموعه‌ی گسترده‌تری از افراد می‌آمدند، بسیاری از مناطقی کاملاً دور، که حتی زبان اول یکسانی نداشتند.(۳) این موضوع حتی درباره‌ی گروه‌هایی امروزی صادق است که عملاً در سرزمین‌هایی محدود در میان کشاورزان و دامداران محصور شده‌اند.

در سده‌های ابتدایی، شکل‌های سامان منطقه‌ای ممکن بود هزاران کیلومتر وسعت داشته باشد. برای مثال، استرالیایی‌های بومی ممکن بود نیمی از قاره را بپیمایند و از میان مردمی با زبان‌هایی سراسر متفاوت بگذرند و کماکان اردوگاه‌هایی را بیابند منقسم به همان نوع نیمه‌های توتم‌پرستی[۳] که در موطن‌شان وجود داشت. نتیجه این بود که نیمی از ساکنان ملزم به پذیرایی از آن‌ها بودند و حتی باید با آنان مثل «برادر» و «خواهر» رفتار می‌کردند (بنابراین روابط جنسی با آن‌ها از اساس ممنوع بود)؛ حال آن‌که نیمه‌ی دیگر در آن واحد دشمن و شرکای ازدواج بالقوه به شمار می‌آمدند. به همین ترتیب، فردی از شمال امریکا در پانصد سال پیش می‌توانست از سواحل گریت لیکس تا نهرهای لوییزیانا برود و همچنان اقامتگاه‌هایی بیابد با مردمانی متکلم به زبان‌هایی سراسر متفاوت با زبان خودش و اعضایی از طایفه‌ی خودش یعنی طایفه‌ی خرس، گوزن یا بیدستر که ملزم به پذیرایی از او بودند.(۴)

۱. گروه قومی بومزاد در تانزانیا.
۲. یا ماردو؛ گروهی شامل چند قوم از بومیان غرب استرالیا.
3. totemic moieties

بازگویی دقیق چندوچون کارکرد این سامان‌های دوردست در همین چند سده‌ی پیش، قبل از نابودی‌شان بر اثر رسیدن مستعمره‌نشین‌های اروپایی، بسیار دشوار است. بنابراین در واقع فقط می‌توانیم حدس بزنیم که نظام‌های هم‌ترازشان در چهل‌هزار سال پیش چه‌طور کار می‌کردند. اما همسانی‌های مادی چشم‌گیری که باستان‌شناسان در فواصلی بسیار دوردست یافته‌اند گواه وجود این نظام‌ها هستند. «جامعه»، تا جایی که می‌توان در آن زمان مراد کرد، محدوده‌ای در حد قاره‌ها داشت.

اغلب این‌ها دور از انتظار به نظر می‌آیند. ما عادت کرده‌ایم که فرض کنیم پیشرفت فناوری پیوسته جهان را کوچک‌تر می‌کند. البته اگر معنایی کاملاً فیزیکی در نظر داشته باشیم این حرف درست است: اهلی کردن اسب و بهبودهای تدریجی دریانوردی، اگر همین دو نمونه را در نظر بگیریم، بی‌شک جابه‌جایی انسان‌ها را بسیار آسان‌تر کرده است. اما درعین‌حال افزایش تعداد انبوه انسان‌ها ظاهراً راه به مسیری معکوس برده و تضمین کرده که، در بخش بزرگی از تاریخ بشر، سهم هر چه کوچک‌تری از افراد در عمل سفر کنند ــ دست‌کم، در مسیرهایی دوردست یا بسیار دور از موطن خودشان. اگر مروری کنیم بر آن‌چه در طول زمان رخ داده، ابعاد عملکرد مناسبات اجتماعی بزرگ‌تر و بزرگ نمی‌شود؛ در عمل کوچک‌تر و کوچک‌تر می‌شود.

عصر جهان‌وطن پارینه‌سنگی پسین جای خود را به دوره‌ی پیچیده‌ی چندهزارساله‌ای داد که حدود دوازده‌هزار سال پیش از میلاد آغاز شد؛ در این عصر برای اولین‌بار ردگیری طرح اجمالی «فرهنگ‌ها»ی مجزا با تکیه بر بیش از یک ابزار سنگی ممکن شد. پس از این دوران، برخی خوراکجوها همچنان در پی گله‌های بزرگ پستانداران بودند؛ سایرین در ساحل اقامت گزیدند و ماهی‌گیر شدند یا در جنگل‌ها بلوط جمع می‌کردند. متخصصان دوره‌های پیشاتاریخی از واژه‌ی «میان‌سنگی»[1] برای این جمعیت‌های پس از عصر یخ‌بندان استفاده می‌کنند. در سراسر بخش‌های

۱. Mesolithic؛ دوره‌ای از عصر حجر که بین دوره‌های پارینه‌سنگی و نوسنگی قرار می‌گیرد و معمولاً بین بیست‌هزار تا هشت‌هزار سال پیش از میلاد زمان‌یابی می‌شود.

بزرگی از افریقا و آسیای شرقی، نوآوری‌های فناورانه‌ی آن‌ها ــ از جمله سفالگری، ابزارآلات «ریزسنگی»[1] یا ابزارهای سنگی آسیاب کردن ــ حاکی از شیوه‌های جدید آماده‌سازی و خوردن غلات وحشی، ریشه‌ها و سایر گیاهان است: خُرد کردن، بریدن، رنده کردن، آسیاب کردن، خیساندن، خشک کردن، جوشاندن، و نیز شیوه‌های انبار کردن، دودی کردن و راه‌های دیگری برای حفظ گوشت، غذاهای گیاهی و ماهی.(۵)

این کارها پس از چندی به همه‌جا گسترش یافت و راه را برای آن‌چه امروزه آشپزی می‌نامیم هموار کرد: انواع سوپ، هلیم، غذاهای آب‌پز، شوربا و نوشیدنی‌های تخمیری که امروزه می‌شناسیم. اما شیوه‌های آشپزی نیز تقریباً همه‌جا نشانگر تفاوت هستند. آن‌ها که هر روز صبح ماهی آب‌پز می‌خورند خوش دارند خود را متفاوت با کسانی ببینند که صبحانه‌شان شوربای توت و جوِ دوسر وحشی است. این تمایزها بدون شک در تحولات موازی‌ای بازتاب می‌یابند که بازگویی‌شان بسیار دشوارتر است: سلیقه‌های متفاوت در لباس، رقص، دارو، شکل مو، مناسک معارفه؛ شکل‌های متفاوت سامان خویشاوندی و سبک‌های بیان رسمی. «حوزه‌های فرهنگیِ» این خوراکجوهای میان‌سنگی همچنان بی‌اندازه وسیع است. بله، نمونه‌های نوسنگی‌ای که پس از چندی در کنار آن‌ها رشد کردند ــ مرتبط با نخستین جمعیت‌های کشاورز ــ معمولاً کم‌شمارتر بودند؛ اما بخش اعظم‌شان همچنان در سرزمین‌هایی بسیار بزرگ‌تر از بسیاری دولت ـ ملت‌های مدرن پراکنده بودند.

مدت‌ها بعد است که رفته‌رفته با وضعیتی آشنا برای انسان‌شناسان حوضه‌ی آمازون یا پاپوآ گینه‌ی نو مواجه می‌شویم، یعنی هنگامی که یک دره‌ی رودخانه‌ای ممکن است شامل گویشوران نیم‌دوجین زبان گوناگون باشد که هر کدام نظام‌های اقتصادی یا باورهای کیهان‌شناختی‌ای سراسر متمایز دارد. البته گاهی این گرایش به تمایزگذاری‌های ریزبینانه معکوس می‌شد، مثلاً در مورد اشاعه‌ی زبان‌های امپراتوری مانند انگلیسی یا چینیِ هان. اما به نظر می‌آید سمت‌وسوی کلی تاریخ ــ دست‌کم تا همین اواخر ــ

1. micro-lithic

به راهی عکس جهانی‌سازی می‌رفت. نوآوری‌های فرهنگی خارق‌العاده یکی از دل‌بستگی‌هایی است که هر دم محلی‌تر از پیش می‌شود، اما بخش عمده‌ای از آن صرف یافتن راه‌های تازه‌ای می‌شود برای این‌که افراد خود را رودرروی دیگران قرار دهند. بله، شبکه‌های گسترده‌تر میهمان‌نوازی در برخی مناطق دوام آورده‌اند.(۶) گرچه روی‌هم‌رفته می‌بینیم که جهان در کل چندان رو به کوچک شدن نمی‌رود، جهان اجتماعی اغلب انسان‌ها کوته‌بینانه‌تر می‌شود، و بیش‌تر احتمال دارد زندگی‌ها و اشتیاق‌های‌شان با حدومرزهای فرهنگ، طبقه و زبان محدود شود.

می‌توانیم بپرسیم چرا همه‌ی این‌ها رخ داده است. چه سازوکارهایی سبب شد انسان‌ها این‌همه تلاش کنند تا نشان دهند متفاوت از همسایه‌های‌شان هستند؟ این پرسشی مهم است. در فصل بعدی بحثی بسیار مفصل‌تر در این‌باره خواهیم داشت.

درحال‌حاضر فقط خاطرنشان می‌کنیم که گسترش جهان‌های اجتماعی و فرهنگی مجزا ــ محصور در فضا و به‌نسبت محدود ــ باید از جهات گوناگون در ظهور شکل‌های بادوام‌تر و بی‌امان‌تر سلطه سهیم باشد. ترکیب مختلط بسیاری از جوامع خوراکجو آشکارا حاکی است که افراد به طور معمول بنا به دلایلی بسیار پُرشمار در حال حرکت بودند، از جمله در پیش گرفتن نخستین راه خروج وقتی آزادی‌های شخصی کسی در موطنش در معرض تهدید قرار می‌گرفت. برای آن نوع افت‌وخیز جمعیتی فصلی‌ای که اجازه می‌داد جوامع مرتباً آرایش‌های سیاسی متفاوتی داشته باشند، یک‌بار در سال گردهمایی‌های عظیمی بر پا کنند و سپس بقیه‌ی سال در واحدهای کوچک‌تر بی‌شماری پراکنده شوند، رخنه‌پذیری فرهنگی نیز امری ضروری محسوب می‌شد.

این یکی از دلایل آن است که چرا نمایش باشکوه تدفین‌های شاهانه‌ی عصر پارینه‌سنگی ــ یا حتی استون‌هنج ــ هرگز خیلی از حدومرزهای امور نمایشی فراتر نرفت. به بیان ساده، سخت بتوانی قدرت مستبدانه را مثلاً در ژانویه بر کسی اعمال کنی که قرار است در همین ژوئیه او را با شرایط برابر ببینی. سفت‌وسخت کردن و تکثیر مرزهای فرهنگی بی‌شک این احتمالات را کاهش داده است.

حالا می‌خواهیم بپرسیم در جوامع «برابری‌خواه» دقیقاً چه چیزی برابر شد؟

ظهور جهان‌های فرهنگی محلی در خلال عصر میان‌سنگی به این احتمال دامن زده است که جامعه‌ای به‌نسبت خودکفا پراکندگی فصلی را کنار بگذارد و در نوعی سازوکار دائمی، عمودی و سلسله‌مراتبی استقرار یابد یا، به بیان ما، گیر بیفتد. اما بی‌شک، این به‌خودی‌خود چندان نمی‌تواند توضیح دهد که در واقع هر کدام از این جوامع چرا در این وضع‌وحال گیر افتاد. باز هم رسیده‌ایم به چیزی که چندان فرقی با معضل «خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی» ندارد. اما تا این‌جا دست‌کم می‌توانیم با دقتی بیش‌تر بر اصل این معضل تمرکز کنیم.

همان‌طور که بارها و بارها دیده‌ایم، «نابرابری» واژه‌ای فرّار است، در واقع چنان فرّار که کاملاً روشن نیست حتی خود واژه‌ی «برابری‌خواه» چه معنایی می‌دهد. معمولاً آن را به صورت سلبی معنا می‌کنند: نبودِ سلسله‌مراتب (این باور که برخی آدم‌ها یا برخی انواع آدم‌ها برتر از دیگران‌اند)، یا نبودِ مناسبات سلطه و استثمار. خود این هم کم پیچیدگی ندارد، و تا بخواهیم برابری‌خواهی را با عباراتی ایجابی تعریف کنیم، پیچیدگی‌اش چند برابر می‌شود.

از یک سو، «برابری‌خواهی»[1] (در تقابل با «برابری»[2]، بگذریم از «همانندی»[3] یا «همگونی»[4]) ظاهراً به وجود نوعی ایده‌آل اشاره دارد. مسئله فقط این نیست که ناظر بیرون اغلب اوقات همه‌ی حاضرانِ مثلاً مهمانی شکار سمانگ[5] را همسان می‌داند، مانند آن سیاهی‌لشکرهای گوشت دم توپِ انبوه آدم‌فضایی‌ها در فیلم‌های علمی ـ تخیلی (در واقع این حرف کم توهین‌آمیز نیست)؛ برعکس، خود آن مردم سمانگ گمان می‌کنند حاضران باید یکسان باشند ــ نه از هر جهت، چون احمقانه است، بلکه از جنبه‌هایی که واقعاً اهمیت دارد. این موضوع از سوی دیگر حاکی از آن است که

1. egalitarianism
2. equality
3. uniformity
4. homogeneity

۵. یکی از گروه‌های قومی ساکن در شبه‌جزیره‌ی مالایا.

این ایده‌آل تا حد زیادی محقق می‌شود. بنابراین، در حکم اولین برآورد می‌توانیم جامعه‌ای را برابری‌خواه بدانیم اگر ۱) اغلب افراد آن جامعه احساس کنند حقیقتاً لازم است از برخی جهات خاص، که همه آن را مهم می‌دانند، یکسان باشند؛ و ۲) بتوان گفت این ایده‌آل تا حد زیادی در عمل محقق شده است.

بیان دیگر این موضوع به ترتیب زیر است. اگر تمام جوامع پیرامون برخی ارزش‌های کلیدی (ثروت، پرهیزکاری، زیبایی، آزادی، دانش، مهارت جنگجویی) سامان یافته باشند، بنابراین «جوامع برابری‌خواه» آن‌هایی هستند که همه‌ی (یا تقریباً همه‌ی) اعضای‌شان موافق‌اند که ارزش‌های والا باید به گونه‌ای برابر توزیع شوند، و در حالت کلی چنین هم باشد. اگر ثروت را مهم‌ترین جنبه‌ی زندگی می‌دانند، پس همه کمابیش به یک اندازه ثروتمندند. اگر آموزش بیش از همه ارزشمند است، پس همه دسترسی برابری به دانش دارند. اگر رابطه با خداوند مهم‌ترین جنبه است، پس جامعه در صورتی برابری‌خواه است که هیچ کاهنی در کار نباشد و همه دسترسی یکسانی به پرستشگاه‌ها داشته باشند.

بعید نیست در این نکته معضلی مهم در نظرتان آمده باشد. جوامع گوناگون گاهی اوقات نظام ارزش‌هایی از بیخ‌وبُن متفاوت دارند، و چیزی که در یکی از همه مهم‌تر است ــ یا دست‌کم همه اصرار دارند از همه مهم‌تر است ــ چه‌بسا ربط چندانی به مهم‌ترین چیز در جامعه‌ای دیگر نداشته باشد. به جامعه‌ای فکر کنید که در آن همه در پیشگاه خدایان برابرند، اما ۵۰ درصد افراد مزارعه‌کارند و هیچ دارایی‌ای ندارند، بنابراین فاقد حقوق قانونی یا سیاسی‌اند. آیا با عقل جور درمی‌آید که این جامعه را «برابری‌خواه» بدانیم ــ حتی اگر همه، از جمله مزارعه‌کاران، اصرار داشته باشند که دست‌آخر مهم‌ترین نکته فقط‌وفقط رابطه‌ی فرد با خدایان است؟

فقط یک راه خروج از این تنگنا در کار است: نوعی معیارهای عام و ابژکتیو دست‌وپا کنیم و به کمک آن‌ها برابری را بسنجیم. از زمان ژان‌ژاک روسو و آدام اسمیت، یافتن چنین معیاری تقریباً در تک‌تک موارد به معنای تمرکز بر وضع مالکیت بوده است. چنان که دیدیم، فقط در همین دوره یعنی از میانه تا پایان سده‌ی هجدهم است که فیلسوفان اروپایی برای

اولین‌بار به این فکر افتادند که جوامع انسانی را براساس وسایل معاش‌شان رتبه‌بندی کنند، و به این ترتیب می‌بایست شکارچی ـ گردآورنده‌ها را در زمره‌ی نوع متمایزی از انسان بدانند. به این نکته نیز پرداختیم که این فکر تا حد زیادی هنوز با ماست. همین‌طور استدلال روسو که می‌گفت فقط ابداع کشاورزی بود که نابرابری ناب را به میان انسان‌ها آورد، چرا که راه را برای ظهور مالکیت زمین باز کرد. این یکی از اصلی‌ترین دلایل آن است که تا امروز هم برخی چنان می‌نویسند که گویی می‌توان پذیرفت خوراکجوها در وهله‌ی اول در دسته‌های برابری‌خواه زندگی می‌کردند ـــ زیرا این را نیز پذیرفته‌اند که بدون دارایی‌های بارآور (زمین، دام) و مازاد انباشتنی (غله، پشم، لبنیات و غیره)، که پس از کشاورزی ممکن شد، هیچ بنیان مادی‌ای در کار نبود تا کسی بر دیگری سروری کند.

حکمت متعارف هم می‌گوید به محض آن‌که مازاد مادی ممکن شود، سروکله‌ی متخصصان تمام‌وقت حرفه‌ها، جنگجوها و کاهنان هم پیدا می‌شود که گوشه‌ی چشمی به آن مازاد دارند و زندگی‌شان را با بخشی از آن سر می‌کنند (یا، در مورد جنگجوها، از بقیه می‌دزدند)؛ و دیری نمی‌گذرد که ناگزیر بازرگانان، حقوق‌دانان و سیاست‌مداران هم از گوشه‌وکنار سبز می‌شوند. این نخبگان جدید، آن‌طور که روسو اصرار داشت، هم‌دست می‌شوند تا از دارایی‌های‌شان محافظت کنند و به این ترتیب نتیجه‌ی ظهور مالکیت خصوصی چیزی نیست جز سر برآوردن «دولت».

در ادامه این حکمت متعارف را با تفصیل بیش‌تر موشکافی خواهیم کرد. فعلاً همین کافی است که بگوییم حقیقتی کلی در این گفته‌ها نهفته است، اما کلی‌تر از آن‌که به کار تبیین چیزی بیاید. بله، کشت غلات و انبار کردن دانه‌ها رژیم‌های بوروکراتیکی نظیر مصر فرعونی، امپراتوری مانوریا یا چینِ هان را امکان‌پذیر کرد. اما این حرف که کشت غلات مسبب ظهور دولت‌هایی از این‌دست شد تا حدی به این می‌ماند که بگوییم رشد حساب دیفرانسیل و انتگرال در ایرانِ سده‌های میانه مسبب اختراع بمب اتم شد. بله، بدون حساب دیفرانسیل و انتگرال سلاح اتمی هرگز ممکن نمی‌شد. ممکن است حتی بگوییم ابداع حساب دیفرانسیل و انتگرال زنجیره‌ای از رخدادها به راه انداخت که امکان داد کسی در جایی پیدا شود و دست‌آخر

سلاح هسته‌ای درست کند. اما رُک‌وراست مهمل است که کسی ادعا کند کتاب [شرف‌الدین] طوسی درباره‌ی چندجمله‌ای‌ها مسبب هیروشیما و ناگازاکی شد. همین حرف در خصوص کشاورزی هم صادق است. میان ظهور نخستین کشاورزان در خاورمیانه و پیدایش چیزی که معمولاً نخستین دولت‌ها می‌خوانیم حدود شش‌هزار سال فاصله وجود دارد؛ و در بسیاری از نقاط جهان، کشاورزی هرگز به ظهور چیزی نینجامید که اندکی به دولت بماند.(۷)

در این لحظه لازم است بر خود مفهوم مازاد تمرکز کنیم، و بر مسائل بسیار گسترده‌تر ــ و کمابیش حیاتی‌ای ــ که پیش می‌آورد. چنان که فیلسوف‌ها مدت‌ها پیش فهمیده‌اند، مازادْ مفهومی است که مسائلی بنیادی درباره‌ی چندوچون انسان بودن پیش می‌کشد. یکی از وجوه تمایز میان ما و حیوانات این است که حیوانات فقط و دقیقاً به اندازه‌ی نیازشان تولید می‌کنند؛ انسان‌ها در تمام موارد بیش‌تر تولید می‌کنند. ما موجوداتی افراط‌کاریم، و همین باعث شده خلاق‌ترین و همچنین ویرانگرترین گونه باشیم. طبقات حاکم همان‌هایی‌اند که جامعه را چنان سامان داده‌اند تا بتوانند سهم شاهانه‌ای از آن مازاد را به جیب بزنند، چه از طریق باج‌وخراج، چه از طریق برده‌داری، حقوق فئودالی یا دست‌کاری‌هایی که ظاهر سازوکار بازار آزاد دارند.

مارکس و بسیاری از رادیکال‌های دیگر در سده‌ی نوزدهم تصور می‌کردند که می‌توان این مازاد را به طور جمعی و به شیوه‌ای عادلانه مدیریت کرد (این همان چیزی بود که به گمانش در دوران «کمونیسم اولیه» هنجار بود و فکر می‌کرد می‌تواند بار دیگر در آینده‌ی انقلابی امکان‌پذیر شود)، اما متفکران معاصر معمولاً بیش از این‌ها شکاک‌اند. در واقع، دیدگاه غالب میان انسان‌شناسان روزگار ما این است که تنها راه تداوم بخشیدن به جامعه‌ای به‌راستی برابری‌خواه از میان بردن امکان انباشت هرگونه مازاد است.

معمولاً جیمز وودبرن، انسان‌شناس بریتانیایی، را مهم‌ترین صاحب‌نظر دوران ما درباره‌ی برابری‌خواهی شکارچی ـ گردآورنده‌ها می‌دانند. وودبرن

در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم به پژوهشی میان مردم هادزا، جامعه‌ای خوراکجو در تانزانیا، پرداخت. او مشابهت‌هایی میان آن‌ها و بوشمن‌های سان و پیگمه‌های امبوتی، و نیز شماری دیگر از خوراکجوهای کوچ‌نشینِ بیرون از افریقا نظیر پاندارام در جنوب هندوستان یا باتک در مالزی برقرار کرد.(۸) به گفته‌ی وودبرن، این جوامع یگانه جوامع برابری‌خواه نابی هستند که می‌شناسیم، چرا که یگانه جوامعی هستند که برابری را به مناسبات جنسیتی و، تا جایی که عملی بوده، به روابط میان سالمندان و جوانان نیز گسترش داده‌اند.

تمرکز بر این جوامع به وودبرن مجالی داد تا از پاسخ به این پرسش طفره برود که چه چیزهایی برابر است و چه چیزهایی نه، چرا که مردمانی مانند هادزا ظاهراً اصول برابری را تقریباً در خصوص تمام چیزهایی که امکان داشته باشد پیاده می‌کنند؛ نه‌فقط مایملک مادی که مدام به اشتراک گذاشته می‌شوند و دست‌به‌دست می‌چرخند، بلکه دانش گیاهان دارویی و امور مقدس، منزلت (شکارچیان بااستعداد مرتباً موضوع تمسخر و تحقیرند) و از این‌دست. وودبرن تأکید کرد که همه‌ی این رفتارها متکی به روحیه‌ای خودآگاهانه‌اند مبنی بر این‌که هیچ‌کس هرگز نباید در وابستگی مداوم به کسی دیگر باشد. این بازتاب همان چیزی است که در فصل گذشته از کریستوفر بوم درباره‌ی «هوشمندی حساب‌شده»ی شکارچی ـ گردآورنده‌های برابری‌خواه شنیدیم، اما وودبرن گرهی دیگر به ماجرا اضافه می‌کند: ویژگی معرف واقعی جوامع این‌چنینی چیزی نیست جز فقدان هرگونه مازاد مادی.

از نگاه وودبرن، جوامع برابری‌خواه راستین جوامعی با اقتصادهای «عایدی بی‌درنگ»[1] اند: غذایی که به خانه می‌آید همان روز یا روز بعد خورده می‌شود؛ هر مقدارِ اضافه تقسیم می‌شود، اما هرگز حفظ یا انبار نمی‌شود. این وضعیت در تضاد کامل با اغلب خوراکجوها و همه‌ی شبانکارها یا کشاورزهاست که می‌توان آن‌ها را با اقتصادهای «عایدی معوق»[2] شان شناخت؛ آن‌ها انرژی‌شان را در پروژه‌هایی سرمایه‌گذاری

1. immediate return   2. delayed return

می‌کنند که حاصل‌شان جایی در آینده به دست می‌آید. وودبرن می‌گوید این سرمایه‌گذاری‌ها ناگزیر به روابط پایداری می‌انجامد که می‌تواند نقطه‌ی اتکایی شود برای کسانی که از طریق آن‌ها بر دیگران اعمال قدرت کنند؛ علاوه‌براین، وودبرن نوعی «هوشمندی حساب‌شده» را فرض می‌گیرد ــ مردم هادزا و دیگر خوراکجوهای برابری‌خواه همه‌ی این‌ها را به‌خوبی می‌فهمند، و در نتیجه آگاهانه از احتکار منابع یا درگیر شدن در هرگونه پروژه‌ی بلندمدت خودداری می‌کنند.

هیچ هم این‌طور نیست که «شکارچی ـ گردآورنده‌های عایدی بی‌درنگِ» وودبرن کورکورانه سر به سوی زنجیرهای‌شان بردارند، آن‌ها دقیقاً می‌دانند زنجیرهای اسارت کجا سر برمی‌آورد و بخش اعظم زندگی‌شان را طوری سامان می‌دهند که از این زنجیرها دوری کنند. این شاید در نظر اول بنیاد چیزی امیدبخش یا خوش‌بینانه جلوه کند. اما راستش هر چیزی هست جز این. از کل ماجرا باز هم این دستگیر آدم می‌شود که هر نوع برابری‌ای که شایسته‌ی این نام باشد فقط‌وفقط برای ساده‌ترین خوراکجوها ممکن است. پس چه آینده‌ای در پیش داریم؟ در بهترین حالت چه‌بسا بتوانیم تصور کنیم (با اختراع همانندسازهای پیشتازان فضا[1] یا سایر ابزارهای ارضای فوری) که در آینده‌ی دور یک‌بار دیگر چیزی شبیه به جامعه‌ی افراد برابر خلق کنیم. اما فعلاً که کارمان زار است. به بیان دیگر، باز هم یکی از داستان‌های باغ عدن ــ با این تفاوت که این دفعه بهشت دورتر از همیشه است.

نکته‌ی چشم‌گیر دیدگاه وودبرن این است که خوراکجوهای موضوع پژوهش او ظاهراً به نتایجی از بیخ‌وبُن متفاوت با کاندیارونک و چندین نسل از منتقدان متعلق به ساکنان اولیه‌ی امریکا رسیده‌اند؛ کسانی که حتی به ذهن‌شان هم خطور نکرد که تفاوت در میزان ثروت می‌تواند به نابرابری نظام‌مند در قدرت منتهی شود. به یاد بیاورید که نقد بومیان امریکا، چنان که در فصل دوم توصیف کردیم، درباره‌ی موضوعی بسیار متفاوت بود: ناکامی فاحش جوامع اروپایی در بهبود هم‌یاری و حراست از آزادی‌های فردی.

۱. دستگاهی در سریال علمی ـ تخیلی پیشتازان فضا که به‌راحتی اشیای موردنظر کاربر را می‌سازد.

بعدها، زمانی که روشنفکران بوم‌زاد بیش‌ازپیش در معرض اعمال جوامع فرانسوی و ایتالیایی قرار گرفتند، نوبت به تمرکز بر نابرابری دارایی فرارسید. چه‌بسا بهتر باشد رشته‌ی افکار اولیه‌ی آن‌ها را دنبال کنیم.

کم‌اند انسان‌شناس‌هایی که دل خوشی از واژه‌ی «جوامع برابری‌خواه» داشته باشند، بنا به دلایلی که لابد تا این‌جای کار روشن شده است؛ اما هنوز با آن سروکار داریم چون هیچ‌کس جایگزینی قانع‌کننده پیشنهاد نکرده است. نزدیک‌ترین جایگزینی که از آن باخبریم این گفته‌ی النور لیکاک، انسان‌شناس فمنیست، است که به‌اصطلاح جوامع برابری‌خواه بیش‌تر به چیزی که او «خودآیینی» می‌نامد علاقه‌مند بودند تا نفسِ برابری. مثلاً برای زنان مونتانی‌یی ـ نسکاپی چندان مهم نبود که زنان جایگاه برابری با مردان دارند یا نه؛ آن‌ها خواهان این بودند که، چه در مقام فردی و چه به صورت جمعی، بدون دخالت مردان روزگار بگذرانند و تصمیم بگیرند.(۹)

به بیان دیگر، اگر بتوان یک ارزش را نام برد که در نگاه این زنان باید به طور برابر در دسترس همه قرار می‌گرفت دقیقاً همان چیزی بود که آن را «آزادی» می‌خوانیم. بنابراین، شاید بهترین نام برای این‌ها «جوامع آزاد» است؛ یا حتی، با تأسی به نظر پدر لالمانِ یسوعی درباره‌ی همسایه‌های ونداتِ مونتانی‌یی نسکاپی‌ها، «افراد آزاد»، که هر یک «برای خود نفوذی درست به اندازه‌ی دیگران قایل است؛ آن‌ها فقط تا جایی که خوش داشته باشند از رئیس‌های‌شان اطاعت می‌کنند.»(۱۰) جامعه‌ی وندات، با آن ساختار قانونمند پُرطول‌وتفصیل مرکب از رئیس‌ها، سخن‌گوها و سایر مناصب، در نگاه اول شاید گزینه‌ی چندان دندان‌گیری برای ورود به سیاهه‌ی جوامع «برابری‌خواه» نباشد. اما «رئیس‌ها» اگر هیچ راهی برای تحمیل فرمان‌های‌شان نداشته باشند رئیس واقعی نیستند. برابری در جوامعی نظیر وندات پیامد مستقیم آزادی فردی بود. البته همین را می‌توان وارونه نیز گفت: آزادی‌ها بویی از آزادی نبرده‌اند اگر نتوان با تکیه بر آن‌ها عمل کرد. این روزها نیز اغلب افراد معتقدند در جوامع آزاد زندگی می‌کنند (در واقع مُصرند که آزادی، دست‌کم به لحاظ سیاسی، مهم‌ترین ویژگی جوامع‌شان است)، اما آزادی‌هایی که بنیان اخلاقی کشورهایی مانند ایالات متحده را تشکیل می‌دهند عمدتاً آزادی‌های صوری‌اند.

شهروندان امریکا حق دارند به هر کجا که بخواهند سفر کنند ــ البته مشروط به آن‌که پول برای حمل‌ونقل و اقامت داشته باشند. از هرگونه اجبار برای فرمان‌بری از فرمان‌های خودسرانه‌ی فرادستان آزادند ــ البته در صورتی که نخواهند شغلی داشته باشند. به این معنا، تقریباً می‌توان گفت مردم وندات رئیس‌های نمایشی(۱۱) و آزادی‌های واقعی داشتند، حال آن‌که اغلب ما این روزها ناچاریم با رئیس‌های واقعی و آزادی‌های نمایشی سر کنیم. یا اگر بخواهیم موضوع را به زبانی فنی‌تر بیان کنیم، به نظر نمی‌آید که هادزاها، وندات‌ها یا مردمان «برابری‌خواه»ی نظیر نوئرها به اندازه‌ی آزادی‌های اساسی ذهن‌شان را درگیر آزادی‌های صوری می‌کردند.(۱۲) آن‌ها بیش‌تر به نفس عمل سفر کردن علاقه داشتند تا حق سفر کردن (بنابراین، این موضوع بیش‌تر در قالب وظیفه‌ی پذیرایی از غریبه‌ها مطرح می‌شد). هم‌یاری ــ همان چیزی که ناظران اروپایی آن عصر «کمونیسم» می‌خواندند ــ شرط ضروری برای خودآیینی فردی قلمداد می‌شد.

این نکته‌ها می‌تواند به کار تبیین برخی آشفتگی‌های مشهود پیرامون واژه‌ی برابری‌خواهی بیاید: ممکن است سلسله‌مراتب‌هایی واضح سر برآورند که درعین‌حال عمدتاً نمایشی باشند یا از سویه‌های بسیار محدود حیات اجتماعی فراتر نروند. بگذارید گریز کوتاهی بزنیم به نوئرهای سودانی. از دهه‌ی ۱۹۴۰ که ای. ای. ایوانز پریچارد، انسان‌شناس اجتماعی دانشگاه آکسفورد، قوم‌نگاری کلاسیکش درباره‌ی نوئرها را منتشر کرد، آن‌ها سرمشق جوامع «برابری‌خواه» در افریقا شمرده می‌شوند؛ در میان‌شان کوچک‌ترین نشانه‌ای از نهادهای حکومتی دیده نمی‌شد و به خاطر احترام بسیار زیاد به استقلال فردی مشهور بودند. اما در دهه‌ی ۱۹۶۰، انسان‌شناسان فمینیستی نظیر کاتلین گو نشان دادند که این‌جا نیز نمی‌توان واقعاً از برابری جایگاه دم زد: مردها در کمونته‌های نوئر به «اشراف» (با پیوندهای آباواجدادی با سرزمین‌های محل سکونت‌شان) و «غریبه‌ها» و اسرای جنگی دون‌پایه‌ای تقسیم می‌شوند که در یورش به سایر کمونته‌ها گرفتار شده‌اند. ایوانز پریچارد این تفاوت‌ها را کم‌اهمیت خواند و کنار گذاشت، اما گو خاطرنشان کرد که در واقعیت، تفاوت در رده به دسترسی نابرابر به زنان می‌انجامید. فقط اشراف می‌توانستند به‌راحتی رمه‌هایی

کافی دست‌وپا کنند تا به آن‌چه مردم نوئر ازدواج «مناسب» می‌خواندند برسند ــ به بیان دیگر، ازدواجی که در آن می‌توانستند مدعی قیمومت برای فرزندان باشند و به این ترتیب پس از مرگ‌شان در حکم نیا به یاد آورده شوند.(۱۳)

بنابراین باید گفت ایوانز پریچارد کاملاً اشتباه می‌کرده؟ نه کاملاً. در واقع، رده‌بندی و دسترسی نابرابر به رمه هنگامی مهم شمرده می‌شد که فرد می‌خواست ازدواج کند، و در سایر شرایط تقریباً هیچ تأثیری نداشت. حتی در مراسم رسمی‌ای مانند رقص یا قربانی هم غیرممکن بود بدانی چه‌کسی «بالاتر» از دیگری است. مهم‌تر از همه، تفاوت ثروت (رمه) هرگز به هیئت توانایی فرمان دادن یا توقع کرنش رسمی درنمی‌آمد. یکی از بخش‌های کتاب ایوانز پریچارد که اغلب نقل می‌شود این است:

> در تک‌تک حرکات نوئرها می‌توان این را دید که هر نوئری خود را به خوبیِ همسایه‌اش می‌داند. آن‌ها مانند ارباب جهان باد به غبغب می‌اندازند؛ در واقع برای خودشان چنین جایگاهی قایل‌اند. در این جامعه هیچ ارباب و خدمتکاری در کار نیست، همه افرادی برابرند که خود را شریف‌ترین مخلوق خداوند می‌دانند... حتی ظن شنیدن فرمانْ مرد را آزرده می‌کند و شنونده تن به اجرای آن نمی‌دهد یا چنان سردستی و کُند انجامش می‌دهد که بیش‌تر به توهین می‌ماند تا امتناع.(۱۴)

ایوانز پریچارد در این عبارات به مردان اشاره می‌کند. زنان چه؟

گو دریافت که زنان در مسائل روزمره همان استقلال مردان را داشتند، اما نظام ازدواج مقداری از آزادی زنان را می‌گرفت. اگر مردی از پس پرداخت چهل رمه‌ی معمول برای شیربهای زن برمی‌آمد، پیش از هر چیز به معنای آن بود که هم حق ادعای قیمومت بر فرزندان آن زن را دارد و هم دسترسی جنسی انحصاری، که در نتیجه حق دخالت در همه‌ی روابط زنش را نیز در بر داشت. بااین‌حال، اغلب زنان نوئر «به شیوه‌ی مناسب» ازدواج نمی‌کردند. در واقع، پیچیدگی‌های این نظام چنان بود که بخش بزرگی از افراد خود را همسر رسمی ارواح یا سایر زنان می‌دانستند، که می‌توانستند به دلایلی تبارشناختی خود را مرد اعلام کنند ــ در این مورد، این‌که کسی

چه‌طور باردار می‌شـود و بچه‌هایش را بزرگ می‌کند فقط‌وفقط به خودش مربوط بود. بنابراین، در زندگی جنسی نیز زنان به اندازه‌ی مردان آزادی فردی داشتند، مگر آن‌که دلیل خاصی برای محدود کردنش وجود داشت.

آزادی ترک اجتماع خودی، آگاهی به این‌که در سرزمین‌های دوردست نیز پذیرفته خواهی شـد؛ آزادی جابه‌جایی میان سـاختارهای اجتماعی، بسته بـه زمـان سـال؛ آزادی نافرمانی از مقامات بدون عقوبـت ــ همه‌ی این‌ها ظاهراً به‌راحتی میان نیاکان دوردست‌مان جا افتاده بود، ولو این روزها اغلب افراد چندان باورپذیر ندانندش. انسان‌ها تاریخ‌شان را در وضعیت بی‌گناهی آغازین شـروع نکرده‌اند، از قراین برمی‌آید که واقعاً تاریخ‌شـان را با بیزاری آگاهانـه از فرمـان بـردن آغـاز کرده‌اند.(۱۵) اگر این‌طور باشـد، دسـت‌کم می‌توانیم پرسش ابتدایی‌مان را چکش‌کاری کنیم: معمای واقعی این نیست که از چه زمانی سـروکله‌ی رئیس‌رؤسـا یا حتی شـاه‌ها و ملکه‌ها پیدا شد، اصلاً از چه زمانی به بعد دیگر نمی‌شد سرتاپای‌شان را به مسخره بگیریم؟

حال بدون شـک درسـت است که در بخش بزرگی از تاریخ می‌توانیم مردمانی پُرجمعیت‌تر و یکجانشـین‌تر، نیروهای تولید بسـیار قدرتمندتر، مازادهـای مـادی بیش‌تر و همچنین افـرادی را بیابیم که بخش عمده‌ای از روزگارشـان را بدون گردن نهادن به فرمان دیگران سـپری می‌کنند. بنابراین معقول است که نتیجه بگیریم نوعی ارتباط میان این روندها در کار است. اما ماهیت این ارتباط، و سازوکارهای عملی، یکسره نامشخص است. در جوامع معاصر خود را آزاد می‌دانیم، عمدتاً به این دلیل که ارباب سیاسی نداریم. صاف‌وسـاده پذیرفته‌ایم که آن‌چه اسمش را گذاشته‌ایم «اقتصاد» به شـیوه‌ای کاملاً متفاوت سـامان می‌یابد، بر پایه‌ی «کارآیی» نه آزادی، و بـه همین دلیل اسـت کـه دفترها و کارگاه‌ها معمولاً براسـاس زنجیره‌ی فرامینی سفت‌وسخت نظم گرفته‌اند. بنابراین تعجبی ندارد که بخش اعظم گمانه‌زنی‌ها درباره‌ی خاستگاه‌های نابرابری بر دگرگونی‌های اقتصادی، و به‌ویژه جهان کار، تمرکز دارند.

به گمان ما، این‌جا نیز بخش بزرگی از شـواهد موجود دسـتخوش سوءتفسیر شده‌اند.

تمرکز بر کار دقیقاً هم‌سنگ تمرکز بر مالکیت نیست، هر چند اگر بخواهیم درک کنیم چه‌طور کنترل مالکیت برای اولین‌بار به قدرت فرمان دادن بدل شد، جهان کار بی‌شک همان جایی است که باید بررسی‌اش کنیم. کسانی نظیر آدام اسمیت و تورگو، با قرار دادن شیوه‌های تهیه‌ی خوراک در مرکز مراحل تطور انسان، ناگزیر کار کردن را ــ که پیش‌تر نوعی دغدغه‌ی مردم عادی می‌دانستند ــ در مرکز صحنه نشاندند. دلیلی ساده برای این کار وجود داشت؛ به این ترتیب می‌توانستند ادعا کنند که جوامعِ خودشان بی‌بروبرگرد بهتر است؛ ادعایی که ــ در آن زمان ــ اگر هر معیاری جز کار مولد را مبنا قرار می‌دادند چندان قابل‌دفاع نبود.(۱۶)

تورگو و اسمیت نوشتن در این راستا را در دهه‌ی ۱۷۵۰ آغاز کردند. آن‌ها نقطه‌ی اوج تکامل را «جامعه‌ی تجاری» نام گذاشتند، که در آن تقسیم کار پیچیده مستلزم قربانی کردن آزادی‌های اولیه و از سوی دیگر افزایش خیره‌کننده و محتوم ثروت و رفاه کلی بود. در چند دهه‌ی بعد از آن، اختراع ماشین نخ‌ریسی، ماشین نساجی آرک‌رایت و نهایتاً نیروی بخار و زغال‌سنگ، و سرآخر ظهور طبقه‌ی کارگر صنعتی دائمی (و بیش‌ازپیش خودآگاه)، چارچوب بحث را از اساس تغییر داد. ناگهان نیروهای تولیدی سر برآورد که پیش‌تر در مخیله‌ی هیچ‌کس نمی‌گنجید. اما از سوی دیگر ساعت‌های کاری‌ای که از افراد انتظار می‌رفت کار کنند هم سر به فلک زد. در کارخانه‌های جدید، دوازده تا پانزده ساعت کار در شش روز هفته استاندارد قلمداد می‌شد؛ تعطیلات در کم‌ترین میزان بودند. (صدای جان استوارت میل بلند شد که «همه‌ی ماشین‌آلات کاراندوزی‌ای که تاکنون اختراع شده‌اند مشقت حتی یک انسان را نیز کاهش نداده‌اند.»)

در نتیجه، و در سراسر سده‌ی نوزدهم، تقریباً هر کسی که درباره‌ی سیر کلی تمدن بشری صحبت می‌کرد شک نداشت پیشرفت فناوری محرک اصلی تاریخ است، و اگر پیشرفتْ حکایت رهایی انسان است، معنای آن می‌توانست فقط‌وفقط رهایی از «مشقت نالازم» باشد: در آینده‌ای نامعلوم، علم بالاخره ما را دست‌کم از موهن‌ترین، جان‌کاه‌ترین و روح‌کُش‌ترین شکل‌های کار خلاص خواهد کرد. در واقع، از عصر ویکتوریا به بعد، بسیاری استدلال می‌کردند که این وضعیت همین حالا هم رخ داده است.

آن‌ها ادعا می‌کردند کشاورزی صنعتی و ابزارهای کاراندوز جدید ما را به جهانی سوق می‌دهد که هر کسی زندگی‌ای سرشار از فراغت و ثروت خواهد داشت ــ و دیگر مجبور نیستیم بخش اعظم زندگی کاری‌مان را با فرمان‌های کسی دیگر سر کنیم.

گیریم که این ادعا احتمالاً به گوش فعالان اتحادیه‌ای رادیکالِ شیکاگو که حتی تا دهه‌ی ۱۸۸۰ هم مجبور بودند به نبردی تن‌به‌تن با پلیس و مأموران شرکتی وارد شوند تا به روزانه‌کار هشت‌ساعته برسند ــ یعنی به همان نظام کار روزانه‌ای که یک بارون معمولی در سده‌های میانه انتظاری بیش‌ازحد از سرف‌هایش می‌دانست ــ غریب به نظر می‌رسید.(۱۷) بااین‌حال، روشنفکران عصر ویکتوریا، چه‌بسا در حکم ضدحمله‌ای به این کارزارها، زبان به استدلال‌هایی در این‌باره گشودند که دقیقاً عکس این موضوع درست است: آن‌ها مسلم می‌دانستند که «انسان بدوی» در میانه‌ی تقلایی همیشگی برای زنده ماندن بوده و زندگی در جوامع بشری اولیه مشقتی مدام. دهقانان اروپایی، چینی یا مصری از صبح تا شام جان می‌کندند تا به بخورونمیری برسند. در ادامه می‌گفتند که به این ترتیب حتی دهشتناک‌ترین نظام‌های کاری عصر دیکنز در واقع از آن‌چه پیش‌تر بوده بهتر است. آن‌ها با اصرار می‌گفتند کل حرف ما درباره‌ی سیر بهبود است. سده‌ی بیستم که سر رسید، این قبیل استدلال‌ها همه‌جا در حکم عرف عام جا افتاد.

این همان چیزی است که سبب شد مقاله‌ی مارشال سالینز در سال ۱۹۶۸ به نام «جامعه‌ی مرفه اولیه» رخدادی چنین دوران‌ساز باشد، و به همین دلیل است که باید به برخی از مضامین و محدودیت‌هایش بپردازیم. مقاله‌ی سالینز، که احتمالاً اثرگذارترین مقاله‌ی انسان‌شناسی تاریخ باشد، با راه انداختن بحث‌وجدلی آنی، که به همه از سوسیالیست‌ها گرفته تا هیپی‌ها الهام بخشید، آن حکمت ویکتوریاییِ هنوز غالب در دهه‌ی ۱۹۶۰ را معکوس کرد. بسیاری از مکاتب اندیشه (پریمیتیویسم[1]،

۱. Primitivism؛ جنبش و نظریه‌ای اجتماعی که منتقد سازوکار تمدنی در سرمایه‌داری است و خواهان سازوکارهای «بدوی» زندگی از طریق صنعت‌زدایی، حذف تقسیم کار، تخصصی شدن کارها و همچنین فناوری پیشرفته.

مهار رشد[۱]) احتمالاً بدون این مقاله امکان عرض‌اندام نداشتند. اما سالینز از سوی دیگر در زمانه‌ای می‌نوشت که باستان‌شناسان، دست‌کم در مقایسه با دانسته‌های امروزمان، هنوز چیز زیادی درباره‌ی مردمان عصر پیش از کشاورزی نمی‌دانستند، بنابراین بهتر است ابتدا مروری کنیم بر استدلال‌های سالینز و سپس به سراغ شواهدی که امروزه در دست داریم برویم و ببینیم این مقاله در برابر این شواهد چه حرفی برای گفتن دارد.

حالا می‌خواهیم درباره‌ی «جامعه‌ی مرفه اولیه»‌ی سالینز بحث کنیم و ببینیم چه می‌شود وقتی آدم‌هایی تا این حد خردمند نیز بدون شواهد واقعی درباره‌ی پیشاتاریخ دست به قلم می‌برند

مارشال سالینز کارش را در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ به عنوان نوفرگشت‌باور شروع کرد. به هنگام انتشار «جامعه‌ی مرفه اولیه»، هنوز به خاطر اثرش با همکاری المن سرویس مشهور بود که در آن چهار مرحله برای تحول سیاسی بشر پیشنهاد می‌کرد: از دسته تا قبیله، خان‌سالاری و دولت. تمام این اصطلاحات امروز نیز به کار می‌روند. سالینز در ۱۹۶۸ دعوتی را پذیرفت تا یک سال در لابراتوارِ کلود لوی‌استروس[۲] در پاریس کار کند. او بعدها گفت که در آن‌جا هر روز در کافه‌تریا ناهار را با پی‌یر کلاستر می‌خورده، که بعدها کتاب جامعه در برابر دولت را نوشت، و درباره‌ی داده‌های قوم‌نگارانه و آمادگی یا عدم‌آمادگی جامعه برای انقلاب بحث می‌کرده است.

آن روزها دورانی هیجان‌انگیز در دانشگاه‌های فرانسه بود، سرشار از تحرکات دانشجویی و مبارزات خیابانی که دست‌آخر به خیزش دانشجویی-کارگری مه ۱۹۶۸ انجامید (و در خلال آن لوی‌استروس موضع خنثای

۱. Degrowth؛ جنبشی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که نقدی جدی بر پارادایم «رشد اقتصادی» (و به همین ترتیب «تولید ناخالص داخلی») وارد می‌کند و بر اهمیت مهار مصرف‌گرایی و رسیدن به جامعه‌ای برخوردار از عدالت اجتماعی و پایداری زیست‌بومی تأکید دارد.
۲. با نام کامل لابراتوار انسان‌شناسیِ اجتماعی، یکی از نهادهایی که لوی‌استروس برای جا انداختن انسان‌شناسی در حکم یک دانش‌رشته تأسیس کرد.

تفرعن‌آمیزی گرفت اما سالینز و کلاستر با اشتیاق شرکت داشتند). در میانه‌ی تمام این جوش‌وخروش‌های سیاسی، ماهیت کار، نیاز به کار، امتناع از کار و امکان حذف تدریجی کار موضوعاتی پُرتب‌وتاب برای بحث‌وجدل در محافل سیاسی و روشنفکری بودند.

مقاله‌ی سالینز، چه‌بسا آخرین نمونه‌ی واقعاً درخشان از گونه‌ی «پیشاتاریخ نظرورزانه»ی ابداعی روسو، نخستین‌بار در نشریه‌ی له تان مدرنِ ژان‌پل سارتر منتشر شد.(۱۸) بحث مقاله، دست‌کم هنگامی که به روزانه‌کار می‌پرداخت، این بود که روایت ویکتوریایی از بهبود مداوم آشکارا برعکس است. تکامل فناورانه افراد را از ضرورت مادی خلاص نکرده است. افراد کم‌تر کار نمی‌کنند. او می‌گفت شواهد حاکی از آن است که در سیر تاریخ بشر، شمار کلی ساعاتی که اغلب مردم صرف کار می‌کنند بیش‌تر هم شده است. نکته‌ی تحریک‌آمیزتر تأکیدش بر این موضوع بود که افراد در روزگاران پیشین لزوماً فقیرتر از مصرف‌کنندگان عصر مدرن نبودند. او ادعا داشت که در واقع به‌آسانی می‌توان گفت که انسان‌ها در بخش اعظم تاریخ اولیه‌شان در وفور مادی زندگی می‌کردند.

بله، خوراکجوها بنا به معیارهای ما بی‌اندازه فقیر بودند ــ اما به کارگیری معیارهای ما زُک‌وراست ابلهانه است. «وفور» سنجه‌ای مطلق نیست. منظور از آن وضعیتی است که بتوان به هر چیزی که برای زندگی‌ای سرخوشانه و راحت لازم است بی‌دغدغه دسترسی داشت. به گفته‌ی سالینز، بنا به این معیارها، اغلب خوراکجوهایی که می‌شناسیم غنی بودند. نفس همین که بسیاری از شکارچی‌ـ گردآورنده‌ها، و حتی باغبان‌ها، احتمالاً حدود دو تا چهار ساعت از وقت‌شان را صرف اموری می‌کردند که می‌توان «کار» تعبیر کرد گواهی است بر این‌که نیازهای‌شان چه آسان برطرف می‌شد.

پیش از ادامه‌ی بحث بد نیست بگوییم که تصویر کلی سالینز درست به نظر می‌آید. پیش‌تر خاطرنشان کردیم که سرف ستم‌کشِ عادی در سده‌های میانه به‌مراتب کم‌تر از یک کارگر کارخانه یا اداره‌ی هشت‌ساعته کار می‌کرد، و گردآورنده‌های فندق یا رمه‌دارانی که تخته‌سنگ‌های بزرگ را

می‌کشیدند تا استون‌هنج را بسازند نیز تقریباً بدون شک به طور میانگین از آن هم کم‌تر کار می‌کردند. حتی ثروتمندترین کشورها نیز صرفاً در همین اواخر رفته‌رفته اوضاع را معکوس کرده‌اند (شکی نیست که اغلب‌مان با ساعات کاری‌ای کم‌تر از کارگران بارانداز عصر ویکتوریا کار می‌کنیم، گرچه کاهش کلیِ ساعات کاری احتمالاً آن‌قدرها که به نظرمان می‌آید شدید نیست)، و برای اغلب مردم جهان، اوضاع کماکان بدتر می‌شود نه بهتر.

البته تصویری که دستگیرِ خوانندگان مقاله‌ی سالینز می‌شود چندان از بوته‌ی آزمایش زمان سالم بیرون نمی‌آید: تصویر شکارچی-گردآورنده‌های خوش‌وخرمی که بخش عمده‌ی عمرشان را در سایه لم داده‌اند، دل می‌دهند و قلوه می‌گیرند، دور هم نشسته‌اند و طبل می‌زنند یا داستان می‌گویند، و این کاملاً هم‌خوان با نمونه‌های قوم‌نگارانه‌ای است که پیش می‌کشد، عمدتاً سان‌ها، امبوتی‌ها و هادزاها.

در فصل قبل چند دلیل آوردیم که چرا سان‌های !کونگ (بوشمن‌ها) در حاشیه‌های کالاهاری و هادزاهای فلات سرنگتی در دهه‌ی ۱۹۶۰ (هر چند در مقایسه با دیگر خوراکجوها کاملاً غیرمعمول بودند) تا این حد به منزله‌ی مصادیق کردوکار جوامع اولیه‌ی بشری محبوب شدند. یک دلیل بدیهی داده‌های محدود بود: در دهه‌ی ۱۹۶۰، آن‌ها در زمره‌ی تنها مردمان خوراکجوی باقی‌مانده بودند که هنوز به‌نوعی به شیوه‌ی سنتی زندگی‌شان روزگار می‌گذراندند. همچنین در همین دهه بود که انسان‌شناس‌ها با ثبت نظام‌مند فعالیت‌های اعضای جوامع مختلف در طول یک روز عادی و زمان لازم برای این فعالیت‌ها، پژوهش‌های تخصیص زمانی را آغاز کردند.(۱۹) این پژوهش‌ها پیرامون خوراکجوهای افریقایی با کشف پُرسروصدای فسیل‌های انسان‌تباران در سایر بخش‌های قاره در همان زمان به دست لوییس و مری لیکی، مثلاً در تنگ الدوای در تانزانیا، سازگار بود. برخی از این شکارچی-گردآورنده‌های روزگار مدرن در محیط‌هایی شبیه به ساوانا زندگی می‌کردند که بی‌شباهت به محیط‌هایی نبود که اکنون مشخص شده نوع ما در آن تکامل یافته است، به همین دلیل آدم وسوسه می‌شود تصور

کند که این‌جا ــ در میان این مردم ــ می‌توان شمه‌ای از جوامع بشری را در چیزی نظیر وضع اولیه یافت.

به‌علاوه، نتایج آن پژوهش‌های تخصیص زمان شگفتی بی‌اندازه‌ای به بار آورد. بد نیست از یاد نبریم که در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم، اغلب انسان‌شناس‌ها و باستان‌شناس‌ها همچنان سخت دل‌بسته‌ی روایت سده‌ی‌نوزدهمی از «تنازع بقا»ی انسان در روزگاران دوردست بودند. بخش بزرگی از لفاظی‌های پیش‌پاافتاده‌ی آن زمان، حتی از زبان فرهیخته‌ترین پژوهشگران، به گوش ما تا حد موحشی متکبرانه می‌آید. رابرت بریدوود، متخصص پیشاتاریخ، در ۱۹۵۷ نوشت: «مردی که کل عمرش را صرف تعقیب کردن حیوانات می‌کند تا آن‌ها را بکُشد یا از این توتزار به آن توتزار می‌رود در واقع خودش هم مانند حیوان روزگار می‌گذراند.»(۲۰) اما نخستین پژوهش‌های کمّی تیشه به ریشه‌ی این قبیل حرف‌ها زدند و نشان دادند که حتی در نامساعدترین محیط‌ها نظیر صحراهای نامیبیا یا بوتسوانا هم خوراکجوها به‌آسانی می‌توانستند غذای همه‌ی اعضای گروه را تأمین کنند و سه تا پنج روز در هفته وقت داشته باشند تا صرف فعالیت‌های یکسره انسانی‌ای نظیر حرافی، بحث‌وجدل، بازی، رقص یا سیروسیاحت کنند.

پژوهشگران در دهه‌ی ۱۹۶۰ همچنین رفته‌رفته دریافتند که نه‌فقط نمی‌توان گفت کشاورزی نوعی پیشرفت علمی چشم‌گیر بوده است، بلکه خوراکجوها، که به‌هرحال معمولاً چم‌وخم چرخه‌های رشد گیاهان مغذی کاملاً دست‌شان بود، خوب می‌دانستند چه‌طور از پس کاشت و برداشت غلات و سبزیجات برآیند. فقط لزومی برای این کار نمی‌دیدند. یک گویشور اکونگ ــ در عباراتی که از آن زمان در هزار و یک رساله درباره‌ی خاستگاه‌های کشاورزی نقل شده ــ می‌گوید: «چرا بکاریم وقتی این‌قدر دانه‌ی مونگونگو[1] در جهان هست؟» سالینز نتیجه می‌گیرد که در واقع آن‌چه پیشاتاریخ‌نگاران جهل فنی فرض کرده‌اند چیزی نبود جز تصمیم اجتماعی خودآگاهانه: این قبیل خوراکجوها «به انقلاب نوسنگی

۱. mongongo؛ درختی از تیره‌ی فرفونیان که در صحرای کالاهاری رشد می‌کند.

تن ندادند تا اوقات فراغت‌شان را از کف ندهند.»(۲۱) وقتی انسان‌شناس‌ها همچنان زور می‌زدند تا از این چیزها سر دربیاورند، سالینز پا به میدان گذاشت و نتایج گسترده‌تری گرفت.

روحیه‌ی فراغت خوراکجوهای باستانی («راه ذن به سوی رفاه») وقتی از میان رفت، یا به گمان سالینز از بین رفت، که افراد دست‌آخر ــ به هر دلیلی ــ شروع کردند به سکونت در یک مکان و تن دادن به مشقت‌های کشاورزی. این کار بهای جانکاهی داشت. مسئله فقط ساعات مشقت فزاینده‌ای نبود که از پی آمد، بلکه عمده‌اش به فقر، بیماری، جنگ و بردگی بازمی‌گشت ــ که رقابت بی‌پایان و جست‌وجوی جنون‌آسا برای لذت‌های تازه، قدرت‌های تازه و شکل‌های ثروت تازه به آن دامن می‌زد. سالینز در «جامعه‌ی مرفه اولیه»، با حرکتی استادانه، نتایج پژوهش‌های تخصیص زمان را به کار گرفت تا زیر پای داستان سنتی تمدن بشری را خالی کنند. سالینز، همانند وودبرن، روایت روسویی هبوط را با خاک یکسان کرد ــ این ایده که چون اندیشیدن به پیامدهای محتمل کنش‌های ما در گردآوری، انباشت و حفاظت از دارایی‌ها بسیار احمقانه است، «کورکورانه دنبال زنجیرهای‌مان می‌رویم» (۲۲) ــ و مستقیم ما را به باغ عدن بازگرداند. اگر تن ندادن به کشاورزی انتخابی آگاهانه بود، پس پذیرش آن هم چنین بود. تصمیم گرفتیم میوه‌ی درخت دانش را بخوریم و برای همین مجازات شدیم. به گفته‌ی سنت‌آگوستین، ما علیه خداوند شوریدیم و حکم خداوند بود که امیال‌مان را واداشت تا علیه سیرت نیک عقلانی‌مان بشوریم؛ مجازات ما به خاطر گناه اولیه‌ی بی‌کران بودن امیال‌مان است.(۲۳)

اگر تفاوت بنیادی‌ای با داستان کتاب مقدس در کار باشد این است که هبوط (به گفته‌ی سالینز) فقط یک‌بار رخ نداد. این‌طور نبود که یک‌باره سقوط کنیم و بعد آرام‌آرام خود را بالا بکشیم. اگر بحث کار و رفاه در میان باشد، هر پیشرفتی در فناوری یک پله‌ی دیگر به پایین می‌بردمان.

مقاله‌ی سالینز حکایت اخلاقی‌ای درخشان بود. بااین‌حال، ایرادی آشکار در کار است. کل بحث درباره‌ی «جامعه‌ی مرفه اولیه» مبتنی بر مقدمه‌ای

سست است: این‌که اغلب انسان‌های پیشاتاریخ واقعاً به شیوه‌ی خاصِ خوراکجوهای افریقا زندگی می‌کردند. خود سالینز هم قطعاً تأیید می‌کرد که این چیزی جز حدس‌وگمان نیست. او در پایان مقاله‌اش پرسید آیا «شکارچی‌های حاشیه‌ای نظیر بوشمن‌های کالاهاری واقعاً بیش از خوراکجوهای کالیفرنیا، که ارزش زیادی برای کار شاق قایل بودند، یا ساحل شمال‌غربی (با جوامع سلسله‌مراتبی و انباشت ثروت) نماینده‌ی وضعیت پارینه‌سنگی به شمار می‌آیند؟ سالینز معترف است که احتمالاً نه.(۲۴) این نکته‌ی اغلب مغفول‌مانده بسیار مهم است. موضوع این نیست که سالینز می‌گوید عبارت «جامعه‌ی مرفه اولیه» اش نادرست است. نه، او خود می‌داند که، درست همان‌طور که راه‌های بسیاری پیشِ روی مردمان آزاد هست تا آزاد باشند، چه‌بسا بیش از یک راه موجود باشد که جوامع مرفه (اولیه) مرفه باشند.

این‌طورها هم نیست که همه‌ی شکارچی ـ گردآورنده‌های روزگار مدرن فراغت را بر کار شاق ترجیح دهند، همان‌طور که همه‌شان هم مانند !کونگ‌ها یا هادزاها رویکردی سهل‌گیرانه به دارایی‌های شخصی ندارند. مثلاً خوراکجوهای شمال‌غرب کالیفرنیا به مال‌اندوزی شهره‌اند، چراکه بخش بزرگی از عمرشان را صرف انباشت پول صدفی و گنجینه‌های مقدس می‌کردند و از اخلاقیات کارِ سفت‌وسختی حمایت می‌کردند تا بتوانند به این کارها ادامه دهند. از سوی دیگر، ماهی‌گیر ـ خوراکجوهای ساحل شمال‌غرب کانادا در جامعه‌ای قشربندی‌شده زندگی می‌کردند که در آن انسان‌های عادی و برده‌ها به پُرکاری شهره بودند. به گفته‌ی یکی از قوم‌نگاران کواکیوتل‌های جزیره‌ی ونکوور، آن‌ها علاوه‌بر خانه‌ها و خوراک خوب، کلی اسباب و اثاثیه داشتند: «هر خانوار شمار زیادی حصیر، جعبه، ملحفه‌هایی از پوست سرو و خز، ظرف چوبی، قاشق‌هایی از جنس شاخ و کانو[1] می‌ساخت و داشت. در تولید اجناس و همین‌طور تولید غذا هیچ نقطه‌ای نبود که احساس شود تلاش بیش‌تر برای تولید میزان بیش‌تری از آن‌ها زائد است.»(۲۵) فقط این‌طور نبود که کواکیوتل‌ها

۱. canoe؛ شکل خاصی از قایق که عمدتاً از خالی کردن قسمت داخلی درختان درست می‌شود.

دور خود را با انبوهی از مال‌ومنال پُر کنند، بلکه خلاقیتی بی‌اندازه را هم به کار طراحی و ساخت این وسایل وارد می‌کردند و کارشان نتایجی چنان چشم‌گیر و زیبایی‌ای چنان ظریف داشت که اکنون مایه‌ی مباهات موزه‌های قوم‌نگاری در سراسر دنیا شده است (لوی‌استروس خاطرنشان کرد که کواکیوتل‌های ابتدای سده‌ی بیستم به جامعه‌ای می‌ماندند که ده پیکاسو هم‌زمان با یکدیگر در آن مشغول به کار بودند). این بی‌شک نوعی رفاه است، اما رفاهی که سرتاپا متفاوت است با رفاه اکونگ‌ها یا امبوتی‌ها.

پس کدام‌شان بیش‌تر یادآور وضع اولیه‌ی امور انسانی‌اند؟ هادزاهای سهل‌گیر یا خوراکجوهای سخت‌کوش شمال‌غربی کالیفرنیا؟ تا این‌جا لابد برای خواننده روشن شده که این از همان‌دست پرسش‌هایی است که نباید طرح کنیم. هیچ وضع «اولیه»ی واقعی‌ای در کار نیست. هر کسی که اصرار داشته باشد چنین وضعیتی سراغ دارد قاعدتاً دارد افسانه می‌بافد (دست‌کم سالینز در این‌باره صادق بود). انسان‌ها چنده‌هزار سال مشغول آزمون‌وخطا در شیوه‌های زندگی گوناگون بوده‌اند، بسیار پیش از آن‌که به کشاورزی رو بیاورند. در عوض، بهتر است به سیر کلی دگرگونی بپردازیم تا بفهمیم چه تأثیری بر پرسش ما دارد: چه شد که بخش بزرگی از انسان‌ها به این نتیجه رسیدند که انعطاف و آزادی‌ای را که ظاهراً زمانی سرشت‌نمای کردوکار اجتماعی‌مان بوده از کف بدهند و دست‌آخر در مناسبات دائمی سلطه و انقیاد گیر بیفتند.

برای این کار لازم است داستانی را ادامه بدهیم که در فصل سوم آغاز کردیم و نیاکان خوراکجوی‌مان را از دل عصر یخ‌بندان (یا پلیستوسن) تا میانه‌های مرحله‌ی گرم‌تر آب‌وهوای جهان، که هولوسن خوانده می‌شود، دنبال کنیم. این کار از سوی دیگر ما را به جاهایی بسیار دور از اروپا می‌برد، به جاهایی نظیر ژاپن و سواحل کارائیبِ شمال امریکا، که در آن‌ها پیشینه‌هایی سراسر تازه و غیرمنتظره پیش چشم‌مان نمایان می‌شود؛ پیشینه‌هایی که ــ به‌رغم تلاش‌های خیره‌سرانه‌ی پژوهشگران برای چپاندن‌شان در چارچوب‌های شسته‌رفته‌ی فرگشتی ــ تا دل‌تان بخواهد با «دسته‌ها»ی کوچک، کوچ‌نشین و برابری‌خواه تفاوت دارند.

حالا می‌خواهیم نشان دهیم که اکتشافات تازه درباره‌ی شکارچی ـ گردآورنده‌های باستانیِ امریکای شمالی و ژاپن چگونه فرگشت اجتماعی را معکوس می‌کنند

در لوییزیانای این روزها مکانی هست با نام پأس‌آور پاورتی پوینت[1]. آن‌جا هنوز می‌توان بقایای خاک‌ریزهایی را دید که بومیان امریکا حوالی ۱۶۰۰ پیش از میلاد بنا کرده‌اند. این محوطه، با بیشه‌های سرسبز باشکوه و هیمه‌زارهای عالی‌اش، امروزه به چیزی بین منطقه‌ی حفاظت‌شده‌ی طبیعی و باشگاه گلف می‌ماند.(۲۶) تپه‌ها و پشته‌های پوشیده از علفْ صاف از میان مرغزارهای به‌دقت حفاظت‌شده سر برآورده‌اند و حلقه‌های هم‌مرکزی را شکل می‌دهند که ناگهان جایی ناپدید می‌شوند که بایو میکن[2] جلوشان قد علم می‌کند (بایو، از طریق زبان فرانسوی لوییزیانا، از واژه‌ی چاکتا[3]ی بایوک[4] گرفته شده: جویبارهای مردابی‌ای که از دل مسیر اصلی می‌سی‌سی‌پی جریان دارند). به‌رغم تلاش‌های بی‌امان طبیعت برای زدودن این خاک‌ریزها و تلاش‌های بی‌امان مهاجران اولیه‌ی اروپایی برای انکار اهمیت‌شان (آن‌ها با خود می‌گفتند نکند این‌ها سکونتگاه باستانی نژادی از غول‌ها بوده یا یکی از قبایل گمشده‌ی بنی اسراییل؟)، همچنان پابرجایند: گواهی بر تمدن باستانی پایین‌دست می‌سی‌سی‌پی و شاهدی از سطح دستاوردهایش.

باستان‌شناسان باور دارند که این سازه‌ها در پاورتی پوینت بخشی از محدوده‌ی بزرگی هستند که بیش از دویست هکتار وسعت دارد و اطرافش را دو پشته‌ی خشتی عظیم گرفته‌اند (به نام پشته‌های ماتلی و لورِ جکسون) که به‌ترتیب در شمال و جنوب آن‌اند. برای آن‌که بگوییم به چه کار می‌آیند باید یادآوری کنیم که شهرهای اوراسیا ــ مراکز اولیه‌ی زندگی شهری مانند اوروک در جنوب عراق یا هاراپا در پنجاب ــ در ابتدا سکونتگاه‌هایی با حدود دویست هکتار مساحت بودند. این یعنی

۱. به معنای «نقطه‌ی فقر».
۲. مردابی در آرکانزاس و لوییزیانا.
۳. از مردمان بومی که پیش‌تر در نواحی جنگلی جنوب‌شرق امریکای امروز ساکن بودند.
4. bayuk

کل گستره‌شان می‌توانست درون محدوده‌ی آیینی پاورتی پوینت جای بگیرد. پاورتی پوینت، همانند آن شهرهای اوراسیایی، از رودی بزرگ سرچشمه گرفته بود، چرا که حمل‌ونقل آبی، به‌ویژه حمل اجناس انبوه، در دوران‌های اولیه بی‌نهایت آسان‌تر از حمل‌ونقل زمینی بود. پاورتی پوینت نیز همانند آن شهرها هسته‌ی سپهر بسیار گسترده‌تر تبادل فرهنگی بود. افراد و منابع از صدها کیلومتر آن طرف‌تر به پاورتی پوینت می‌آمدند، از نواحی شمالی دوردستی مانند گریت لیکس تا خلیج مکزیک در جنوب.

اگر از بالا ـــ از «چشمان خداوند» ـــ به سازه‌ی پاورتی پوینت نگاه کنیم، همچنان تا حدی به آمفی‌تئاتری فروریخته و غول‌آسا می‌ماند؛ مکانی برای جماعت‌های انبوه و قدرت، شایسته‌ی هر تمدن کشاورزی بزرگی. چیزی نزدیک به یک‌میلیون متر مکعب خاک آورده شده تا بنای آیینی‌اش را بسازد؛ بنایی که به احتمال زیاد رو به سوی آسمان‌ها داشت، چرا که برخی از پشته‌هایش به شمایل‌های غول‌آسای پرندگان می‌مانند که کروبیان را به تماشای حضورشان فرامی‌خوانند. اما مردم پاورتی پوینت کشاورز نبودند. حتی از نوشتار هم استفاده نمی‌کردند. آن‌ها شکارچی، ماهی‌گیر و خوراکجوهایی بودند که از فراوانی منابع طبیعی (ماهی، گوزن، دانه‌های فندقی، مرغابی) در پایین‌دست می‌سی‌سی‌پی بهره می‌بردند. و آن‌ها نخستین شکارچی ـ گردآورنده‌های این منطقه نبودند که معماری مکان‌های عمومی را بنا نهادند. ردونشان این سنت‌ها را می‌توان تا مدت‌ها پیش از پاورتی پوینت پی‌گیری کرد، تا حدود ۳۵۰۰ پیش از میلاد ـــ کمابیش همان زمانی که نخستین شهرها در اوراسیا سر برآوردند.

باستان‌شناس‌ها اغلب خاطرنشان می‌کنند که پاورتی پوینت «محوطه‌ای عصر حجری است در ناحیه‌ای که سنگی در آن وجود ندارد»، بنابراین مقادیر سرسام‌آور ابزارهای سنگی، سلاح‌ها، ظرف‌ها و آذین‌های حکاکی‌شده‌ای که در آن‌جا یافت شده لابد از جایی دیگر آورده شده است.(۲۷) ابعاد خاک‌ریزها نشان می‌دهد هزاران نفر در دوره‌های مشخصی از سال در آن محوطه جمع می‌شدند، در شماری فراتر از هر جمعیت شکارچی ـ گردآورنده‌ای در طول تاریخ. چندان روشن نیست که

چه چیزی آن‌ها را با مس، سنگ‌های چخماق، بلورهای کوارتز، سنگ صابون و سایر مواد معدنی منطقه‌شان به آن‌جا می‌کشانده است؛ یا چندبار در سال می‌آمدند و چه مدت می‌ماندند. هیچ نمی‌دانیم.

فقط می‌دانیم که پیکان‌ها و نیزه‌های پاورتی پوینت رنگ‌های پُرشماری از سنگ‌های قرمز، سیاه، زرد و حتی آبی داشتند، و این‌ها فقط بخشی از رنگ‌هایی‌اند که تشخیص می‌دهیم. طبقه‌بندی‌های باستانی [ِ این رنگ‌ها] بدون شک پالوده‌تر بودند. اگر سنگ‌ها با چنین دقتی انتخاب می‌شدند، خدا می‌داند که با ریسمان‌ها، الیاف، داروها و هر چیز زنده‌ای در اطراف‌شان که حکم غذا یا زهر بالقوه داشت چه می‌کردند. موضوع دیگری هست که شکی درباره‌اش نداریم، این‌که «دادوستد» توصیف سودمندی نیست برای آن‌چه در جریان بود. یک دلیلش این‌که دادوستد پدیده‌ای دوسویه است، و در پاورتی پوینت شواهدی مبنی بر صادرات یا در واقع هیچ‌گونه کالایی نمی‌یابیم. این غیابْ بی‌بروبرگرد برای هر کسی که بقایای شهرهای اولیه‌ی اوراسیا نظیر اوروک و هاراپا را بررسی کرده واضح است، چرا که این شهرها مشغول مناسبات تجاری سرزنده‌ای بودند؛ این محوطه‌ها[ی باستان‌شناختی] سرشار است از مقادیر عظیم بسته‌های ظرف‌های سفالی، و محصولات حرفه‌های شهری‌شان همه‌جا یافت می‌شود.

به‌رغم گستره‌ی فرهنگی عظیم پاورتی پوینت، کوچک‌ترین نشانی از فرهنگ کالایی در آن‌جا وجود ندارد. در واقع، هیچ روشن نیست که چیز چندانی از محل خارج می‌شده، دست‌کم در شکل مادی، جز برخی اقلام سفالی اسرارآمیز به نام «سنگ‌های پخت‌وپز»[1] که بعید است بتوان آن‌ها را اجناس تجاری دانست. منسوجات و بافته‌ها احتمالاً مهم بوده‌اند، اما نباید این احتمال را ناچیز شمرد که بزرگ‌ترین دارایی‌های پاورتی پوینت غیرمنقول بوده‌اند. این روزها اغلب متخصصان بناهای پاورتی پوینت را تجلی هندسه‌ای آیینی می‌دانند که با محاسبات تقویمی و حرکت اجرام آسمانی پیوند دارند. اگر هم چیزی در پاورتی پوینت احتکار می‌شده

1. cooking balls

چه‌بسـا دانش بوده: مالکیت معنوی آیین‌ها، مناسـک تشـرف[1]، سرودها، رقص‌ها و تصویرها.(۲۸)

هیچ‌وقـت نمی‌توانیـم بـه جزئیات پی ببریم. امـا گمانه‌زنی صرف نیسـت که بگوییم خوراکجوهای عهد باسـتان در سراسر این منطقه به تبادل اطلاعاتِ پیچیده و آن هم به شـیوه‌ای بسـیار قاعده‌مند مشـغول بودنـد. شـواهد مادی از بررسـی موشـکافانه‌ی همیـن یادمان‌های خاکی بـه دسـت آمده‌انـد. محوطه‌هـای کوچک‌تـری از همان دوران در سراسـر جلگه‌ی عظیم می‌سی‌سی‌پی، و تا محدوده‌ای بسیار فراتر از آن، کشف شـده اسـت. چینش‌های گوناگون پسـتی‌بلندی‌های این محوطه‌ها اصول هندسی هم‌شکلی را رعایت می‌کنند مبتنی بر واحدهای معیار اندازه‌گیری و نسـبت‌هایی که از قرار معلوم میان مردمان اولیه‌ی بخش قابل‌توجهی از قاره‌ی امریکا مشترک بوده است. این نظام بنیادی حساب ظاهراً متکی بود به ویژگی‌های گشـتاری مثلث‌های متساوی‌الاضلاع که با کمک ریسمان و رشته محاسبه می‌شد و سپس در چیدمان خاک‌ریزهای عظیم هم به کار می‌رفت.

این کشـف به‌یادماندنی جان ای. کلارک، انسان‌شـناس و متخصص جوامع پیشاکلمبی امریکای مرکزی،(۲۹) در جامعه‌ی دانشگاهی سروصدا کرد و واکنش‌هایی از پذیرش تلویحی گرفته تا ناباوری صریح برانگیخت، گرچه هیچ‌کس پا پیش نگذاشته تا انکارش کند. بسیاری ترجیح می‌دهند نادیـده‌اش بگیرنـد. خـود کلارک ظاهراً از این نتایج شـگفت‌زده شـد. در فصل یازدهم به دلالت‌های گسـترده‌تر این یافته‌ها بازمی‌گردیم، اما فعلاً کافی است سراغ ارزیابی یافته‌های کلارک برویم به قلم دو متخصص این حوزه. آن‌ها شواهد کلارک را می‌پذیرند، «نه‌فقط در مورد واحد اندازه‌گیری معیـار بلکـه در زمینه‌ی طرح‌های هندسـی و وقفه‌هـای فاصله‌گذار میان مجموعه‌های برآمدگی‌ها از لوییزیانا تا مکزیک و پرو، که مضاربی از آن معیـار را بـه کار گرفته‌انـد.» در بهترین حالت، یافتن نظـام اندازه‌گیری یکسان در سراسر این پهنه‌ی دورودراز احتمالاً «یکی از مناقشه‌برانگیزترین

1. vision quests

رازگشـایی‌های باستان‌شناسی معاصر» باشد و دست‌کم، به گفته‌ی آن‌ها، «سازندگان این بناها خوراکجوهایی ساده و معمولی نبوده‌اند.»(۳۰)

حتی اگر نظریه‌ی کلارک فقط برای پایین‌دست می‌سی‌سی‌پی و مناطق اطراف بیشـه‌زارهای شـرقی صدق کند،(۳۱) باید گفت نفس کنار زدن این باور (اکنون بی‌ربط) که اساساً روزی موجوداتی از قبیل «خوراکجوهای ساده و معمولی» وجود داشته‌اند به‌خودی‌خود کاری تحسین‌برانگیز است. چـون اگـر این فـرض را کنار بگذاریم که با نوعـی تصادف کیهانی جالب سروکار داریم، [وجود چنین سازه‌هایی] به معنای آن است که کسانی لابد تکنیک‌های هندسه و ریاضیات را برای اندازه‌گیری مکانی دقیق و شکل‌های مرتبط با سازمان‌دهی کار را به فواصل بسیار دوردست انتقال داده‌اند. اگر این گفته درسـت باشـد، محتمل به نظر می‌آید که آن‌ها سـایر شـکل‌های دانش را نیز در اختیار دیگران گذاشـته‌اند: کیهان‌شناسـی، زمین‌شناسـی، فلسفه، طب، اخلاقیات، دانش جانوران و گیاهان و اندیشه‌هایی درباره‌ی مالکیت، ساختار اجتماعی و زیبایی‌شناسی.

در مورد پاورتی پوینت، آیا باید این را به مثابه‌ی شکلی از تبادل دانش در برابر اجناس مادی دانسـت؟ شـاید، اما جابه‌جایی اشـیا و اندیشـه‌ها چه‌بسـا به شـیوه‌های دیگری نیز صورت می‌پذیرفته اسـت. شکی نداریم که فقدان بنیان کشـاورزی به نظر نمی‌آید سـد راه افراد گردآمده در پاورتی پوینت شـده باشـد تا چیزی خلق کنند که به چشـم ما بسـیار به شهرهای کوچکـی می‌ماند که، دسـت‌کم در برخـی روزهای سـال، میزبان حیات فکری‌ای غنی و اثرگذار بوده است.

امروزه پاورتی پوینت پارکی ملی و یادمانی اسـت که در فهرسـت میراث جهانـی یونسـکو نیز قرار گرفته اسـت. از این عناویـن بین‌المللی مهم که بگذریم، هنوز شـمه‌ای از دلالت‌های آن برای تاریخ جهان را نیز کشـف نکرده‌ایـم. پاورتـی پوینت کلان‌شـهری در عصر شـکار ـ گـردآوری بوده بـا ابعـاد دولت‌شـهری از بین‌النهرین، چنـان که مجموعـه‌ی گوبکلی‌تپه در آناتولی در مقایسـه با آن بیش‌تر به «تپه‌ای شـکم‌مانند» می‌ماند (البته «گوبکلی‌تپـه» هـم بـه ترکی همین معنـا را می‌دهد). بااین‌حـال بیرون از

حلقه‌ی محدود متخصصان دانشگاهی، و البته ساکنان محلی و مسافران، معدود افرادی اسم آن را شنیده‌اند.

در این بزنگاه بی‌شک باید رُک‌وراست پرسید چرا پاورتی پوینت بیش از این برای مخاطبان در سراسر جهان شناخته‌شده نیست؟ چرا پاورتی پوینت در بحث‌های پیرامون زندگی شهری، تمرکز شهری و پیامدهای‌شان برای تاریخ جهان چندان (یا اصلاً) برجسته نیست؟

بی‌شک یک دلیل این است که پاورتی پوینت و پیشینیانش (مثلاً مجموعه‌خاک‌ریزهای بسیار قدیمی‌تر در واتسونز بریک در حوالی حوضه‌ی آبریز اواچیتا) در مرحله‌ای از پیشاتاریخ امریکا واقع شده‌اند که «ابتدایی»[1] خوانده می‌شود. دوره‌ی ابتدایی بازه‌ی زمانی فراخی را در بر می‌گیرد، میان زیر آب رفتن پل زمینی برینگ، که زمانی اوراسیا را به قاره‌ی امریکا متصل می‌کرد، در حدود هشت‌هزار سال پیش از میلاد، و به کارگیری اولیه و گسترش کشت ذرت در برخی مناطق امریکای شمالی حوالی هزار سال پیش از میلاد. یک کلمه برای هفت هزاره از تاریخ بومیان. باستان‌شناسانی که نخست این دوره را نام‌گذاری کردند ــ که واقعاً دست‌کمی از یک سیلیِ گاه‌شناختی نداشت ــ اساساً حرف‌شان این بود: «این دوره‌ای است پیش از آن‌که وقایع واقعاً مهمی رخ دهند.» بنابراین، وقتی رفته‌رفته شواهدی انکارناپذیر هویدا شد از این‌که هر چیز مهمی که فکرش را بکنید، و آن هم نه‌فقط در حوزه‌ی می‌سی‌سی‌پی، از قضا در همین دوره رخ داده است، کمابیش مایه‌ی شرمساری باستان‌شناسان شد.

در کرانه‌های اقیانوس اطلس و خلیج مکزیک سازه‌هایی اسرارآمیز به چشم می‌آیند: همان‌قدر چشم‌گیر که پاورتی پوینت، و تازه از آن هم ناشناخته‌تر. این سازه‌ها از تل‌های عظیم صدف ساخته شده‌اند و اندازه‌شان گستره‌ای دارد از حلقه‌های کوچک تا «آمفی‌تئاترها»ی نعلی‌شکلی مانند سازه‌های جلگه‌ی رودخانه‌ی سنت‌جانز در شمال‌شرقی فلوریدا. این‌ها هیچ جنبه‌ی طبیعی‌ای ندارند و باز هم فضاهایی ساخته‌اند که زمانی میزبان هزاران شکارچی ـ گردآورنده بوده است. در دوردست شمال و

1. Archaic

غرب، در آن‌سوی قاره، شگفتی‌های بیش‌تری در سواحل بادگیر بریتیش کلمبیا سر برمی‌آورد: سکونتگاه و استحکاماتی با شکوهی خیره‌کننده که به روزگارانی حوالی دوهزار سال پیش از میلاد بازمی‌گردند، رودرروی اقیانوسی که پیش‌تر نیز با مناظر جنگ و تجارت دوردست غریبه نبود.(۳۲)

امریکای شمالی از لحاظ تاریخ شکارچی ـ گردآورنده‌ها یگانه منطقه‌ی جهان نیست که در آن فرضیات فرگشتی تقابلی خارق‌العاده با شواهد باستان‌شناختی دارند. در ژاپن و جزایر اطرافش، نام‌گذاری فرهنگیِ یکپارچه‌ی دیگری ــ «جومون»[1] ــ برای بیش از ده‌هزار سال تاریخ خوراکجوها رایج است، از حدود چهارده‌هزار تا سیصد سال پیش از میلاد. باستان‌شناسان ژاپن بیش‌ازحد با تقسیم‌بندی دوره‌ی جومون کلنجار می‌روند، به شیوه‌ای درست مشابه با ریزبینی‌های پژوهشگران پیش‌گام امریکای شمالی که اکنون با همان دوره‌ی «ابتدایی»شان سروکله می‌زنند. بااین‌حال هر کس دیگری، چه موزه‌گرد باشد چه خواننده‌ی کتاب‌های درسی دبیرستان، کماکان با غرابت خشک‌وخالی واژه‌ی «جومون» مواجه است؛ واژه‌ای که دوره‌های طولانی پیش از شروع کشت برنج در ژاپن را پوشش می‌دهد و حس محافظه‌کاری ملال‌آوری به آدم می‌دهد از دورانی که انگار واقعاً هیچ‌چیزی در خلال آن رخ نداده است. اکتشافات باستان‌شناختی جدید اکنون نشان داده این برداشت چه‌قدر نادرست است.

خلق پیشینه‌ی ملی جدید برای ژاپن را باید تا حدی عوارض متناقض‌نمای مدرنیزاسیون دانست. از زمان جهش اقتصادی ژاپن در دهه‌ی ۱۹۶۰، هزاران هزار محوطه‌ی باستان‌شناختی کشف، حفاری و با دقتی چشم‌گیر ثبت شده‌اند، یا در نتیجه‌ی پروژه‌های عمرانی برای ساخت‌وساز جاده، خط‌آهن، ساختمان‌های مسکونی یا نیروگاه‌های هسته‌ای یا در حکم بخشی از عملیات نجات عظیم پس از فجایع طبیعی نظیر زلزله‌ی توهوکو در ۲۰۱۱؛ حاصل کار بایگانی عظیمی است از اطلاعات باستان‌شناختی. از دل این هزارتوی داده‌ها تصویری سراسر متفاوت از

1. Jōmon

چندوچون جامعه پیش از ورود کشت آبی برنج از شبه‌جزیره‌ی کره به ژاپن به دست می‌آید.

در سراسر مجمع‌الجزایر ژاپن، بین چهارده‌هزار تا سیصد سال پیش از میلاد، چرخه‌های صدساله‌ی تشکیل هسته‌های یکجانشینی و پراکندگی در رفت‌وآمد بود؛ بناهایی از سنگ و چوب سر برمی‌آوردند سپس بار دیگر فرومی‌افتادند یا رها می‌شدند؛ سنت‌های آیینی پیچیده‌ای از قبیل خاک‌سپاری‌های مجلل رایج می‌شدند و از یاد می‌رفتند؛ پیشه‌های تخصصی رشد می‌کردند و از رونق می‌افتادند، از جمله دستاوردهایی چشم‌گیر در فن کار با سفال، چوب و لاک‌والکل. در سنت‌های تهیه‌ی غذا از مواد اولیه‌ی وحشی تقابل‌های منطقه‌ای برجسته‌ای آشکار است، از استفاده از غذاهای دریایی گرفته تا اقتصادهای مبتنی بر میوه‌ی بلوط که هر دو از انبارهای بزرگ برای منابع گردآوری‌شده استفاده می‌کردند. شاهدانه رایج شد، هم برای الیافش و هم برای استفاده‌ی تفریحی. روستاهای بی‌شماری وجود داشت با انبارهای بزرگ و آن‌چه محوطه‌های آیینی به نظر می‌آید، نظیر روستاهایی که در سانای مارویاما کشف شد.(۳۳)

تاریخ اجتماعی دست‌نخورده و ازیادرفته‌ی ژاپنِ پیشاکشاورزی، اکنون دوباره تا حد زیادی در قالب حجم عظیمی از داده‌ها و بایگانی‌های میراث دولتی پیش چشم می‌آید. در آینده، با کنار هم چیدن قطعات، چه می‌دانیم که چه چیزهای دیگری عیان خواهند شد؟

اروپا نیز شاهد تاریخ پُرتحرک و پیچیده‌ی مردمان غیرکشاورز پس از عصر یخ‌بندان بوده است. بناهایی را در نظر بگیرید که به زبان فنلاندی یاتین‌کیرک‌کو به معنای «کلیسای غول‌ها» خوانده می‌شوند و در دریای بوتنی میان سوئد و فنلاند واقع‌اند: برج‌وباروهای سنگی عظیمی که برخی نزدیک به شصت متر طول دارند و خوراکجوهای ساحلی بین سال‌های ۳۰۰۰ تا ۲۰۰۰ پیش از میلاد ده‌ها موردشان را ساخته‌اند. یا «بت بزرگ»، تیرک توتمی پنج‌متری باکنده‌کاری‌های ظریف که از توربزار[۱]ی در کرانه‌های

۱. peat bog؛ خلاش، نوعی تالاب در مناطق باتلاقی که سطح آن را خزه یا درختچه پوشانده است.

برکه‌ی شیگیرسکو در دامنه‌های شرقی اورال مرکزی بیرون کشیده شد. این بت، که پیشینه‌اش به هشت‌هزار سال پیش از میلاد بازمی‌گردد، یگانه بازمانده‌ی سنت ازیادرفته‌ی هنر چوب‌کاری عظیم خوراکجوهاست که زمانی بناهایی می‌ساختند که بر آسمان‌های شمال سروری می‌کرد. سپس باید از گورستان‌های غرق در کهربای کارلیا و جنوب اسکاندیناوی نام برد، با اشیای دفن‌شده‌ی ظریف و جنازه‌هایی که در حالت‌هایی معنادار قرار داده شده‌اند و برخی آداب ازیادرفته‌ی عصر میان‌سنگی را پژواک می‌دهند.(۳۴) آن‌طور که خواهیم دید، حتی مراحل اصلی ساخت استون‌هنج که مدت‌ها به کشاورزان اولیه نسبت داده می‌شد نیز اکنون محصول روزگاری دانسته می‌شود که کشت غلات در عمل کنار گذاشته و گردآوری فندق در کنار پرورش رمه بار دیگر در جزایر بریتانیا غالب شده بود.

باز به امریکای شمالی بازگردیم، در آن‌جا برخی پژوهشگران شروع به صحبت از چیزی کرده‌اند که کمی ناهنجار به گوش می‌آید؛ «ابتداییِ نو»، عصرِ تاکنون ناشناخته‌ی «یادمان‌های بدون پادشاه».(۳۵) اما در حقیقت تا امروز دانسته‌های کمی داریم از نظام‌های سیاسیِ پس‌پشت پدیده‌ی ساخت‌وساز بناهای عظیم خوراکجوها که شواهد آن اکنون تقریباً در سراسر جهان یافت شده‌اند. در واقع درست نمی‌دانیم در برخی از این پروژه‌های ساخت‌وساز پادشاه یا رهبری هم دخیل بوده است یا نه، فقط می‌دانیم این پدیده‌ها برای همیشه ماهیت بحث درباره‌ی تحول اجتماعی در قاره‌ی امریکا، ژاپن، اروپا و بی‌شک اغلب نقاط دیگر را تغییر داده‌اند. معلوم است که خوراکجوها در پایان آخرین عصر یخ‌بندان آن پشت‌ها یک‌لنگه‌پا منتظر چند گروه از کشاورزان عصر نوسنگی نایستاده بودند تا نمایش تاریخ را دوباره شروع کنند. پس چرا این دانش جدید چندان به شرح‌های ما از پیشینه‌ی انسان پا نگذاشته است؟ چرا تقریباً همه (دست‌کم همه‌ی متخصصان امریکای شمالی دورانِ ابتدایی ژاپنِ عصر جومون) هنوز طوری می‌نویسند که انگار این کارها پیش از رواج کشاورزی ناممکن بود؟

البته آن‌هایی که هیچ دسترسی‌ای به گزارش‌های باستان‌شناختی ندارند عذرشان موجه است. آن اطلاعاتی که همچنان رایج‌تر است

معمولاً راهی ندارند به خلاصه‌ی اخبار پرت‌وپلا و گاهی پُرآب‌وتابی که کنار هم گذاشتن‌شان بسیار مشکل است. از سوی دیگر، دانشگاهی‌ها و پژوهشگران حرفه‌ای لابد تلاش چشم‌گیری کرده‌اند تا چنین پرت باقی بمانند. بیایید نگاهی اجمالی بیندازیم به برخی شکل‌های غریبِ بندبازی فکریِ موردنیاز برای پرت ماندن.

چه‌طور این افسانه که خوراکجوها در وضع سادگی کودکانه زندگی می‌کردند امروز هم رایج است (یا مغالطه‌های غیرصوری)

بگذارید همین اول بپرسیم چرا حتی برخی از متخصصان دست از سر ایده‌ی دسته‌ی خوراکجوهای فارغ‌البال و بی‌کاره برنمی‌دارند؛ و از این فرض دوقلویش که می‌گوید «تمدن» به معنای واقعی کلمه ــ شهرها، صنعتگران ماهر، متخصصان دانش خُفیه[1] ــ بدون کشاورزی ناممکن بود. چرا هر کسی باز هم طوری تاریخ می‌نویسد که انگار مکان‌هایی مثل پاورتی پوینت اساساً وجود خارجی نداشته‌اند؟ مسئله لابد فراتر از حاصل بلهوسانه‌ی واژه‌های تصنعی دانشگاهی است («ابتدایی»، «جومون» و از این‌دست). می‌خواهیم بگوییم پاسخ واقعی عمدتاً در میراث توسعه‌ی استعماری اروپا نهفته است؛ و به‌ویژه تأثیر آن بر نظام‌های بومی و اروپایی اندیشه، خصوصاً در زمینه‌ی تجلی حقوق مالکیت بر زمین.

به یاد بیاورید چه‌طور ــ مدت‌ها پیش از ایده‌ی «جامعه‌ی مرفه اولیه»ی سالینز ــ منتقدان بومیِ تمدن اروپایی استدلال می‌کردند که شکارچی‌-گردآورنده‌ها واقعاً آسوده‌تر از سایرین بودند، چون می‌توانستند هر چه را می‌خواهند بی‌دردسر به دست بیاورند. پیشینه‌ی این دیدگاه‌ها به سده‌ی شانزدهم بازمی‌گردد ــ برای مثال، میغماکی‌هایی را به یاد بیاورید که دقیقاً به همین دلیل چنان اصرار داشتند ثروتمندتر از فرانسوی‌ها هستند که پی‌یر بیار را کلافه کرده بودند. کاندیارونک همین استدلال را پیش کشید،

1 esoteric knowledge

یعنی تأکید کرد که «وحشی‌های کانادا، به‌رغم فقرشان، ثروتمندتر از شما هستند که برای مال‌ومنال دست به هر جنایتی می‌زنید.»(۳۶)

چنان که دیدیم، منتقدان بومی‌ای مانند کاندیارونک در موقعیتی خطابه‌وار گیر افتاده بودند و اغلب اغراق می‌کردند، حتی حرف‌های‌شان گاه به این ایده پهلو می‌زد که بومی‌ها فرزندان سعادتمند و بی‌گناه طبیعت بوده‌اند. آن‌ها چنین کاری کردند چون می‌خواستند روی چیزی دست بگذارند که انحرافات عجیب‌وغریب سبک زندگی اروپایی می‌دانستند. طرفه آن‌که با این کار در زمین همان کسانی بازی کردند که می‌گفتند بومی‌ها ــ چون فرزندان سعادتمند و بی‌گناه طبیعت‌اند ــ فاقد حقوق طبیعی به زمین‌های‌شان هستند.

حالا مهم است که شمه‌ای از بنیاد قانونیِ سلب مالکیت از مردمی را درک کنیم چنان بداقبال که در سرزمین‌هایی سُکنی داشتند که مستعمره‌نشین‌های اروپایی برای‌شان دندان تیز کرده بودند. این تقریباً در تک‌تک موارد همان چیزی است که حقوق‌دان‌های سده‌ی نوزدهمی «برهان کشاورزی»[1] می‌خواندند؛ اصلی که در آواره کردن هزاران هزار تن از مردم بومی از زمین‌های آباواجدادی‌شان در استرالیا، نیوزیلند، افریقای جنوب صحرا و قاره‌ی امریکا نقشی مهم ایفا کرد و معمولاً همراه بود با تجاوز، شکنجه و کُشتار جمعی انسان‌ها، و اغلب نابودی کل تمدن‌های آن مناطق.

تصاحب استعماری زمین‌های بومیان اغلب با این ادعای پوچ شروع می‌شد که مردم خوراکجو در وضعیت طبیعی زندگی می‌کنند ــ یعنی بخشی از زمین فرض می‌شدند اما هیچ مدعای مشروعی برای مالکیت آن نداشتند. در عوض، کل پایه‌واساس سلب مالکیت مبتنی بر این ایده بود که ساکنان آن زمین‌ها واقعاً کار نمی‌کردند. سرچشمه‌ی این استدلال به رساله‌ی دوم در باب حکومت (۱۶۹۰) اثر جان لاک بازمی‌گشت. لاک در این کتاب می‌گوید حقوق مالکیت بی‌هیچ شک‌وشبهه‌ای از کار برمی‌آید. فرد با کار کردن روی زمین «کار خود را با آن درمی‌آمیزد»؛ به این ترتیب،

1. Agricultural Argument

به تعبیری، زمین به امتداد خود آن فرد بدل می‌شود؛ به گفته‌ی پیروان لاک، بومی‌های تن‌پرور چنین کاری نمی‌کردند. لاکی‌ها ادعا می‌کردند بومی‌ها «زمین‌دارانی آبادگر»[1] نبودند، بلکه از زمین استفاده می‌کردند تا با کم‌ترین تلاش نیازهای اولیه‌شان را برآورده کنند. جیمز تولی، یکی از صاحب‌نظران حقوق بومیان، پیامدهای تاریخی را شرح می‌دهد: زمین مورداستفاده برای شکار و گردآوری بلاصاحب قلمداد می‌شد و «اگر مردمان بومی بکوشند اروپایی‌ها را تابع قوانین و رسوم خود کنند یا از سرزمین‌هایی دفاع کنند که به‌غلط هزاران سال از آنِ خود می‌دانستند، بنابراین خودشان‌اند که قانون طبیعت را زیر پا می‌گذارند و ممکن است کیفر ببینند یا مانند جانوران وحشی "نابود شوند."»(۳۷) به همین ترتیب، کلیشه‌ی بومی فارغ‌البال و تن‌پرور، که زندگی را بدون آمال مادی سر می‌کند، دست‌مایه‌ی هزاران فاتح، مباشر کِشت و مقام استعماری در آسیا، افریقا، امریکای لاتین و اقیانوسیه شد، در حکم بهانه‌ای برای استفاده از ارعابی بوروکراتیک با هدف اجبار مردم محلی به کار: هر کاری، از بردگی تمام‌عیار تا نظام‌های مالیاتی کمرشکن و بیگاری و کار برای بازپرداخت بدهی.

قانون‌شناسان بومی سال‌هاست خاطرنشان کرده‌اند که «برهان کشاورزی»، حتی براساس اصول خودش، چرند است. غیر از کشاورزی به سبک اروپایی‌ها، راه‌های بسیاری برای مراقبت و بهبود بارآوری زمین وجود دارد. آن‌چه به چشم مستعمره‌نشین‌های اروپایی پهنه‌هایی وحشی و بکر می‌آمد معمولاً چشم‌اندازهایی بود که مردم بومی هزاران سال فعالانه اداره‌اش می‌کردند؛ از طریق سوزاندن، وجین کردن، قطع درختان، کوددهی و هرس کردن، پلکانی کردن زمین‌های پای‌رود برای گستراندن زیست‌بوم گیاهان وحشی خاص، احداث پرورشگاه‌های صدف خوراکی در نواحی جزرومدی برای بهبود تولیدمثل صدف‌ها، ساخت آب‌بند برای صید قزل‌آلا، خارماهی و تاس‌ماهی و از این‌دست. این رویه‌ها اغلب کاربر[2] بودند و به دست مجریان قانون بومی‌ای قاعده‌مند می‌شدند که می‌توانستند به بیشه‌ها، مرداب‌ها، بستر ریشه‌ها، علفزارها و صیدگاه‌های ماهی دسترسی

1. improving landlords
2. labour-intensive

داشـته باشـند و محق بودند آن گونه‌ها را در هر زمان مشـخص سال به کار بگیرند. در بخش‌هایی از استرالیا، این فنون بومی و اداره‌ی زمین چنان بودند که، بنا به یکی از پژوهش‌های اخیر، دیگر نباید از «خوراکجویی» صحبت کنیم و باید آن را نوع دیگری از کشاورزی بدانیم.(۳۸)

این جوامع مالکیت خصوصی را به همان معنای قانون رومی یا حقوق عرفی انگلیسی به رسمیت نمی‌شناختند، اما مهمل است که بگوییم هیچ حقـوق مالکیتـی نداشـتند. آن‌ها صرفـاً درک دیگری از مالکیت داشـتند. دست بر قضا این حتی برای مردمی مانند هادزا یا اکونگ هم صادق است، و آن‌طور که خواهیم دید، بسیاری از مردمان خوراکجوی دیگر نیز در عمل تلقی‌هایـی بی‌انـدازه پیچیده و موشـکافانه از مالکیت داشـتند. گاهی این نظام‌های مالکیت بومی بنیان دسترسـی نابرابر به منابع را شـکل می‌دادند کـه نتیجه‌اش ظهور چیزی نظیر طبقـات اجتماعی بود.(۳۹) البته معمولاً چنین چیزی رخ نمی‌داد، چرا که افراد هر کاری می‌کردند تا این‌طور نشود، همان‌طور که هر کاری می‌کردند تا رئیس‌ها به قدرت زورگو تبدیل نشوند.

بااین‌حال بهتر اسـت بفهمیم که بنیان اقتصادیِ دسـت‌کم برخی از جوامـع خوراکجـو از پس تأمین نیازهای همگان از کاسـت‌های روحانی گرفته تا دربارهایی با ارتش‌های ثابت برمی‌آمد. بگذارید نمونه‌ای مهیج را در نظر بگیریم تا بحث روشن شود.

کالوسا یکی از نخستین جوامع امریکای شمالی بود که کاوشگران اروپایی در سده‌ی شانزدهم توصیف کردند؛ مردمی غیرکشاورز که در ساحل غربی فلوریدا، از خلیج تامپا تا کیز، ساکن بودند. آن‌ها در این سرزمین پادشاهی کوچکـی بـر پا کـرده بودند به پایتختی شـهری به نام کالوس کـه امروزه با مجموعه‌ای سی‌هکتاری از پشته‌های بلند صدفی به نام ماند کی مشخص است. ماهی، صدف و جانوران دریایی بزرگ‌تر بخش اصلی رژیم غذایی کالوسا بودند، به‌علاوه‌ی گوزن، راکون و چندین نوع پرنده. کالوسا همچنین ناوگانی از کانوهای جنگی داشـت که به کمک آن‌ها دسـت به یورش‌های نظامی به مردم آن حوالی می‌زد و غذاهای فرآوری‌شـده، پوسـت، اسلحه، کهربـا، فلـز و برده به عنوان خراج می‌گرفت. وقتی خوان پونسـه د لئون در

چهارم ژوئن ۱۵۱۳ پا به خلیج شارلوت گذاشت، با ناوگان کوچکی از این کانوها رودررو شد که گروهی از شکارچی ـ گردآورنده‌های تادندان‌مسلح بر آن‌ها سوار بودند.

برخی تاریخ‌نگاران به «پادشاه» خواندن رهبر کالوسا تن نمی‌دهند و «رئیس اعظم» را ترجیح می‌دهند، اما شرح‌های دست‌اول هیچ شکی بابت این جایگاه عالی باقی نمی‌گذارند. مردی به نام کارلوس، حاکم کالوس در زمان اولین تماس با اروپایی‌ها، حتی سیمایی شبیه به پادشاهان اروپا داشت: نیم‌تاجی طلایی و ساق‌بندهای سنگ‌دوزی‌شده به تن داشت و بر تختی چوبی تکیه زده بود، و نکته این‌جاست که یگانه فرد مجاز به این کار بود. قدرتش مطلق به نظر می‌آمد. «اراده‌اش همان قانون بود و سرکشی مجازات مرگ داشت.»(۴۰) او همچنین مسئول اجرای مناسک مرموزی بود که باززایی طبیعت را تضمین می‌کرد. اتباعش همیشه با زانو زدن و بالا بردن دست به نشانه‌ی کرنش به او احترام می‌گذاشتند، و خودش معمولاً با نمایندگان طبقه‌ی حاکم اشراف جنگجو و کاهنانی همراه می‌شد که همانند او خود را عمدتاً وقت امور حکومتی کرده بودند. او خدمات پیشه‌ورانی متخصص را در اختیار داشت، از جمله فلزکاران دربار که با نقره، طلا و مس کار می‌کردند.

ناظران اسپانیایی اعمالی سنتی را گزارش کرده‌اند: این‌که به هنگام مرگ حاکم کالوسا یا همسر اصلی‌اش، سهمی مشخص از پسران و دختران اتباعش باید قربانی می‌شدند. بنا به اغلب تعاریف، همه‌ی این‌ها از کارلوس نه‌فقط پادشاه که پادشاهی مقدس و چه‌بسا الاهی می‌ساختند.(۴۱) از بنیان اقتصادی این سامان‌ها چیز زیادی نمی‌دانیم، اما زندگی درباری از قرار معلوم نه‌فقط با تکیه بر نظام‌های پیچیده‌ی دسترسی به مناطق ماهی‌گیری ساحلی که بی‌اندازه غنی بودند، بلکه از طریق کانال‌ها و برکه‌های مصنوعی بیرون از نیزارهای ساحلی امکان‌پذیر می‌شد. این کانال‌ها و برکه‌های مصنوعی به نوبه‌ی خود مجالی برای سکونتگاه‌های دائمی ـ یعنی غیرفصلی ـ فراهم می‌کرد (گرچه اغلب مردم کالوسا باز هم در برخی ایام سال در مکان‌های ماهی‌گیری و گردآوری پراکنده می‌شدند و در این مواقع تا حد چشم‌گیری از جمعیت شهرها کاسته می‌شد).(۴۲)

با این اوصاف، کالوسا در واقع در شیوه‌ی اقتصادی و سیاسی واحدی «گیر افتاده بود» که اجازه‌ی ظهور شکل‌های مفرط نابرابری را می‌داد. اما آن‌ها بدون کاشتن حتی یک دانه یا افسار بستن بر یک حیوان در این وضعیت روزگار می‌گذراندند. پیروان این دیدگاه که کشاورزی بنیان ضروری نابرابری دیرپا بوده در برابر این‌گونه مثال‌ها دو راه دارند: نادیده‌شان بگیرند یا ادعا کنند بازنمود نوعی نابهنجاریِ بی‌اهمیت‌اند. آن‌ها خواهند گفت بدون شک خوراکجوهایی که این کارها را می‌کنند ــ به همسایه‌های‌شان یورش می‌برند، پول روی پول می‌گذارند، تشریفات درباری پیچیده خلق می‌کنند، از سرزمین‌های‌شان دفاع می‌کنند و غیره ــ در واقع اصلاً خوراکجو نیستند، یا دست‌کم خوراکجوهای راستین نیستند. قطع‌به‌یقین از جنبه‌های دیگر کشاورز محسوب می‌شوند، در عمل کشاورزی می‌کنند (گیریم با گیاهان وحشی)، یا شاید به‌نوعی در وهله‌ی گذار گیر افتاده‌اند، «در میانه‌ی راه» کشاورز شدن‌اند و هنوز کاملاً به آن نرسیده‌اند.

این‌ها نمونه‌های درخشان از چیزی هستند که آنتونی فلو شیوه‌ی استدلالِ «اسکاتلندی ناراستین» می‌نامید (و منطق‌دان‌ها آن را به نام رویه‌ی «نجات ارتجالی»[1] می‌شناسند). اگر با این نحوه‌ی استدلال آشنا نیستید باید بگوییم این‌طور عمل می‌کند:

> فرض کنید که آقای هَمیش مک‌دونالدِ اسکاتلندی با روزنامه‌ی گلاسکو مورنینگ هرالد در دستش نشسته و چشمش به مقاله‌ای می‌خورد در این‌باره که «جنون جنسی برایتون بار دیگر سر باز کرده». همیش انگشت‌به‌دهان می‌ماند و می‌گوید: «هیچ اسکاتلندی‌ای از این کارها نمی‌کند.» روز بعد باز هم نشسته و گلاسکو مورنینگ هرالد می‌خواند؛ و این‌بار چشمش به مقاله‌ای می‌افتد درباره‌ی مردی اهل ابردین که اعمال بی‌رحمانه‌اش طوری است که جنون جنسی برایتون در مقایسه با آن کمابیش نجیبانه به نظر می‌آید. این نشان می‌دهد که نظر همیش غلط بوده، اما او می‌پذیرد؟ احتمالاً نه. این‌بار می‌گوید: «هیچ اسکاتلندی راستینی از این کارها نمی‌کند.»(۴۳)

فیلسوف‌ها این سبک استدلال را در حکم یک «مغالطه‌ی غیرصوری»

1. ad hoc rescue

کلاسیک یا نوعی استدلال دوری ناپسند می‌دانند. گزاره‌ای مطرح می‌کنید (مثلاً، «شکارچی ـ گردآورنده‌ها اشراف‌سالاری نداشتند»)، بعد آن را در برابر هر مثال نقضی با تغییر مداوم تعریف محافظت می‌کنید. ما رویکرد منسجم را ترجیح می‌دهیم.

خوراکجوها مردمانی بودند که منابع غذایی اصلی‌شان متکی به گیاهان و حیواناتی نبود که به لحاظ بیولوژیکی اهلی شده باشند. بنابراین، اگر کاشف به عمل بیاید که شمار نه‌چندان کمی از آن‌ها در واقع نظام‌های پیچیده‌ی اجاره‌داری زمین، پادشاهان موردپرستش یا بردگی عملی داشتند، این تصویر متفاوت از فعالیت‌های‌شان به سیاقی جادویی آن‌ها را به «کشاورزان اولیه» تبدیل نمی‌کند. و همچنین ابداع مقوله‌های فرعی بی‌پایانی نظیر شکارچی ـ گردآورنده‌های «پیچیده»، «مرفه» یا «عایدی معوق» را هم توجیه نمی‌کند؛ این مقوله‌ها شیوه‌ی دیگری است برای نگاه داشتن این مردمان در چیزی که میشل‌رولف ترویو «شکاف توحش»[1] می‌خواند، و تاریخ‌های‌شان براساس شیوه‌ی معاش‌شان تعریف و محدود می‌شود ــ انگار مردمی بودند که واقعاً کل روز یله داده بودند، اما بنا به دلایلی ناگهان به خود آمدند و از این‌رو به آن‌رو شدند. (۴۴) در عوض، ماجرا این است که آن مدعای اول، مثل مدعای همیش مک‌دونالدِ تخیلی، رُک‌وراست غلط است.

حالا می‌خواهیم استدلال خیلی احمقانه‌ای را دور بیندازیم که می‌گوید خوراکجوهایی که در سرزمین‌های مستعد خوراکجویی ساکن می‌شوند به‌نوعی غیرمعمول هستند

در اندیشه‌ی دانشگاهی راه دیگری عرضه شده است برای سر پا نگه داشتن افسانه‌ی «انقلاب کشاورزی»، و به این ترتیب قلم گرفتن مردمی نظیر کالوسا در حکم شگفتی یا نابهنجاری فرگشتی. آن‌ها ادعا می‌کنند رفتار مردمی نظیر کالوسا ناشی از محیط‌هایی «نامعمول»[2] بوده که در آن زندگی

1. savage slot
2. atypical

می‌کردند. معمولاً منظور از محیط «نامعمول» انواع گوناگون تالاب‌ها ــ سواحل و جلگه‌های رودخانه‌ها ــ است، در مقابل گوشه‌های دورافتاده‌تر جنگل‌های استوایی و حواشی صحرا که فرض می‌شود شکارچی ـ گردآورنده‌ها باید ساکن در آن باشند، چرا که امروزه اغلب شکارچی ـ گردآورنده‌ها در این‌گونه مناطق زندگی می‌کنند. استدلالی بی‌نهایت غریب است، اما بسیاری از افرادِ خیلی جدی آن را به کار می‌برند، برای همین خیلی کوتاه مرورش می‌کنیم.

هر کسی که از ابتدا تا میانه‌ی سده‌ی بیستم هنوز عمدتاً با شکار حیوانات و گردآوری خوراکی‌های وحشی سر می‌کرد تقریباً در تمام موارد ساکن سرزمین‌هایی بود که هیچ خواهان دیگری نداشت. به همین دلیل است که بسیاری از بهترین توصیفات درباره‌ی خوراکجوها به مناطقی نظیر صحرای کالاهاری یا مدار شمالگان اشاره دارد. ده‌هزار سال قبل اوضاع بی‌شک این‌طور نبود. همه خوراکجو بودند؛ تراکم کلی جمعیت پایین بود. بنابراین خوراکجوها دست‌شان باز بود تا در هر سرزمینی که خوش دارند زندگی کنند. با فرض ثابت بودن سایر شرایط، کسانی که با منابع وحشی روزگار می‌گذراندند معمولاً به مناطقی می‌چسبیدند که این منابع در آن‌ها به‌وفور یافت می‌شد. شاید این را بدیهی بدانید، اما ظاهراً چندان هم این‌طور نیست.

آن‌هایی که امروزه مردمی نظیر کالوسا را «نامعمول» می‌خوانند چون پشت‌شان به منابعی غنی گرم بود می‌خواهند باور کنیم که نخیر، خوراکجوهای عهد باستان عامدانه از این‌گونه مناطق دوری می‌کردند و از رودخانه‌ها و سواحل، که شریان‌هایی طبیعی برای جابه‌جایی و ارتباط به دست می‌دادند، دوری می‌کردند، چون مشتاق بودند با شباهت داشتن با شکارچی ـ گردآورنده‌های سده‌ی بیستم (از آن نوعی که امروزه داده‌های علمی مفصلی درباره‌شان داریم) به پژوهشگران بعدی لطف کنند. از ما می‌خواهند باور کنیم که آن‌ها فقط پس از ته کشیدن صحراها و کوهستان‌ها و جنگل‌های بارانی ناگزیر به بهره‌کشی از محیط‌های غنی‌تر و راحت‌تر رو آوردند. بد نیست اسم این استدلال را بگذاریم «تمام جاهای به‌دردنخور برداشته شده!»

در واقع، هیچ وجه نامعمولی در کالوساها در کار نیست. آن‌ها فقط یکی از مردمان خوراکجو ـ ماهی‌گیری بودند که در حوالی تنگه‌ی فلوریدا زندگی می‌کردند ــ در کنار مردمان تکونستا، پوهوی، یایگا، هوبِی و اِیس، که آشکارا دودمان‌های مجزایی بر آن‌ها حاکم بودند ــ و کالوساها با آن‌ها دادوستدی منظم داشتند، می‌جنگیدند و ازدواج‌های بین‌دودمانی برگزار می‌کردند. آن‌ها همچنین از جمله نخستین جوامع بومی امریکا بودند که نابود شدند، چرا که به دلایلی واضح سواحل و دهانه‌ی رودخانه‌ها نخستین جاهایی بودند که استعمارگران اسپانیایی به آن پا گذاشتند و برای‌شان بیماری‌های واگیردار، کشیش، خراج و در نهایت مستعمره‌نشین به ارمغان آوردند. این الگو در همه‌ی قاره‌ها، از امریکا تا اقیانوسیه، تکرار شد و در تک‌تک موارد، مستعمره‌نشین‌های بریتانیایی، فرانسوی، پرتغالی، اسپانیایی و روسی جذاب‌ترین لنگرگاه‌ها، بندرها، صیدگاه‌ها و زمین‌های اطراف‌شان را در هوا قاپیدند و نمکزارهای جزرومدی و مرداب‌های ساحلی را زه‌کشی کردند تا غله و محصولات تجاری بکارند.(۴۵)

این بود سرنوشت کالوسا و محوطه‌های ماهی‌گیری و شکار باستانی‌اش. در میانه‌ی سده‌ی هجدهم که فلوریدا به بریتانیایی‌ها واگذار شد، آخرین گروه از اتباع به‌جای‌مانده از قلمروِ کالوس را اربابان اسپانیایی‌شان به کارائیب منتقل کردند.

ماهی‌گیرها، شکارچی‌ها و خوراکجوها در بخش اعظم تاریخ بشر مجبور نبودند با امپراتوری‌های توسعه‌طلب دست‌وپنجه نرم کنند؛ بنابراین، معمولاً خودشان فعال‌ترین بهره‌کشان محیط‌های آبی بودند. شواهد باستان‌شناختی روزبه‌روز بیش‌تر این را تأیید می‌کنند. برای مثال، مدت‌ها گمان می‌رفت نخستین ساکنان قاره‌ی امریکا انسان‌هایی بودند که از آن‌سوی زمین آمده بودند (به‌اصطلاح «مردم کلوویس»[1]). آن‌ها حدود سیزده‌هزار سال پیش از معبری صعب‌العبور در برینگ، پلی طبیعی میان روسیه و آلاسکا، گذشتند و از میان یخچال‌های طبیعی به سوی جنوب

1. Clovis people

رفتند، به آن‌سوی کوهستان‌های یخ‌زده ــ همه‌ی این‌ها اتفاق افتاد چون، بنا به دلایلی، به ذهن هیچ‌کدام‌شان خطور نکرده بود قایق بسازند و در امتداد ساحل پیش بروند.

شواهد تازه‌تر حاکی از تصویری بسیار متفاوت است. (یا چنان که یک گویشور ناواهو با دیدن نقشه‌ی باستان‌شناختی مسیر زمینی برینگ گفت: «شاید بعضی‌ها این‌طور آمده باشند، اما ما ناواهوها از راه دیگری آمده‌ایم.»)(۴۶)

در واقع، مردمان اوراسیایی بسیار زودتر، یعنی حدود هفده‌هزار سال قبل، پا به جایی گذاشتند که بعدها واقعاً «دنیای نو» شد. به‌علاوه، آن‌ها خیلی خوب هم به ذهن‌شان رسید قایق بسازند و در امتداد مسیر ساحلی‌ای بروند که به کرانه‌های اقیانوس آرام می‌رسید، از میان جزایر نزدیک ساحل و قطعات خطی جنگل کتانجک بگذرند و جایی در سواحل جنوب شیلی پیاده شوند. در آن دوران گذرهایی به سوی شرق نیز رخ داد.(۴۷) البته ممکن است این اولین امریکایی‌ها، با رسیدن به این زیست‌بوم‌های ساحلی غنی، در یک چشم به هم زدن آن‌جا را ترک کرده و ترجیح داده باشند بنا به دلایلی مبهم باقی عمرشان را با درنوردیدن کوه‌ها، باز کردن راه‌شان از میان جنگل‌ها و راه‌پیمایی از این‌سو به آن‌سوی چمنزارهای یکنواخت سر کنند. اما معقول‌تر آن است که بپذیریم بیش‌ترشان درست همان جایی که بودند باقی ماندند تا در این نقاط سکونتگاه‌هایی اغلب متراکم و ماندگار تشکیل دهند.

مشکل این‌جاست که تا همین اواخر همیشه این مغالطه‌ی توسل به سکوت حاکم بود، چون بالا آمدن سطح دریاها، مدت‌ها قبل، نخستین شواهد سکونت کنارِ ساحل را در بخش اعظم جهان زیر آب برده است. باستان‌شناس‌ها اغلب این نتیجه‌گیری را نمی‌پذیرند که این‌گونه سکونتگاه‌ها به‌رغم فقدان بقایای فیزیکی وجود داشته‌اند؛ اما با پیشرفت‌ها در بررسی محیط‌های زیر آب این مدعا قوت می‌گیرد. شرحی آشکارا کسل‌کننده‌تر[۱]

۱. کلمه‌ای که نویسنده‌ها به کار می‌برند، soggy، به معنای مرطوب‌تر نیز هست، احتمالاً کنایه از شواهدی که پیش‌تر زیر آب بودند و امروزه در دسترس‌اند.

(و همچنین راستش معقول‌تر) از پراکندگی و سکونت اولیه‌ی انسان‌ها بالاخره ممکن می‌شود.(۴۸)

حالا بالاخره می‌خواهیم به مسئله‌ی مالکیت بازگردیم و درباره‌ی رابطه‌اش با امر مقدس کندوکاو کنیم

همه‌ی این‌ها یعنی از میان چندین جهان فرهنگی متمایزی که اوایل عصر هولوسن در سراسر جهان در حال شکل‌گیری بودند اغلب‌شان احتمالاً در محیط‌هایی پُربار متمرکز بودند نه در محیط‌هایی دچار کمبود: بیش‌تر شبیه محیط کالوسا تا محیط اکونگ. آیا این را نیز می‌توان گفت که آن‌ها احتمالاً آرایش سیاسی‌ای شبیه به کالوسا داشتند؟ برویم سراغ چند نکته در این زمینه.

این‌که کالوساها توانسته بودند مازاد اقتصادی کافی‌ای داشته باشند تا از پس چیزی برآیند که به چشم ما پادشاهی‌ای کوچک می‌آید به معنای آن نیست که تا یک جامعه توانست مقدار مکفی‌ای ماهی ذخیره کند بی‌بروبرگرد چنین نتیجه‌ای از پی می‌آید. هر چه باشد کالوساها مردمی دریانورد بودند؛ آن‌ها بی‌شک با خاندان‌های سلطنتی‌ای که پادشاهانی مقدس نظیر خورشید بزرگِ مردم ناچز در مجاورت لوییزیانا بر آن‌ها حکومت می‌کردند و به احتمال قوی با امپراتوری‌های امریکای مرکزی آشنایی داشتند. ممکن است صرفاً از همسایه‌های قدرتمندترشان تقلید می‌کردند. یا شاید وصله‌ی ناجور بودند. دست‌آخر، واقعاً نمی‌دانیم حتی پادشاهی مقدس نظیر کارلوس هم در واقع چه میزان قدرت داشت. در این مورد خوب است خود ناچزها را در نظر بگیریم: گروهی کشاورز که زندگی‌شان بسیار بهتر از کالوساها مستند شده و پادشاهیِ شکوهمند و از قرار معلوم مطلقه‌ای داشتند.

خورشیدِ ناچز، اسمی که پادشاه به آن شناخته می‌شد، ساکن روستایی بود که در آن قدرتی بی‌حدوحصر داشت. تک‌تک حرکاتش با مناسک پیچیده‌ی تکریم و تا کمر خم شدن گرامی داشته می‌شد؛ او می‌توانست سرخود دستور اعدام بدهد، هر کدام از دارایی‌های اتباعش را به جیب بزند و

تقریباً هر کاری که می‌خواست بکند. درعین‌حال، قدرتش کاملاً محدود به حضور فیزیکی‌اش بود و تا حد زیادی از روستای سلطنتی فراتر نمی‌رفت. اغلب ناچزها در روستای سلطنتی زندگی نمی‌کردند (در واقع معمولاً از آن‌جا دوری می‌کردند، دلیلش هم روشن است)؛ نمایندگان پادشاه را بیرون از روستا به همان اندازه‌ی رئیس‌های مونتانیِی ـ نسکاپی‌ها جدی می‌گرفتند. اگر مردم تمایلی به اطاعت از این نماینده‌ها نداشتند، خیلی راحت به آن‌ها می‌خندیدند. به بیان دیگر، درحالی‌که دربار خورشیدِ ناچز هرگز نمایشی توخالی و محض نبود ــ شکی نیست آن‌هایی را که خورشید بزرگ اعدام می‌کرد قطعاً می‌مُردند ــ به دربار سلیمان قانونی[1] یا اورنگ‌زیب[2] هم نمی‌مانست. به نظر می‌آید چیزی در میانه‌ی این دو بوده است.

آیا پادشاهی کالوسا هم به همین ترتیب بود؟ ناظران اسپانیایی بی‌شک چنین نظری نداشتند (و کمابیش آن‌ها را سلطنت مطلقه می‌دانستند)، اما از آن‌جا که معمولاً نیمی از این قبیل نمایش‌های مرگ‌بار برای تأثیر گذاشتن بر غریبه‌هاست، این گفته‌ها سود چندانی برای ما ندارد.(۴۹)

تا این‌جا چه یاد گرفته‌ایم؟

بی‌هیچ شک‌وشبهه‌ای، حالا می‌توانیم آخرین میخ را بر تابوت این دیدگاه غالب بکوبیم که می‌گوید انسان‌ها کمابیش شبیه بوشمن‌های کالاهاری زندگی می‌کردند تا این‌که کشاورزی ابداع شد و همه‌چیز را عوض کرد. حتی اگر ممکن باشد که شکارچی‌های ماموتِ عصر پلیستوسن را در حکم نوعی نابهنجاری غریب کنار بگذاریم، بدون شک این حرف را نمی‌توان درباره‌ی دوره‌ای زد که بلافاصله پس از پس‌نشینی یخچال‌های طبیعی آمد، یعنی دوره‌ای که ده‌ها جامعه‌ی جدید در امتداد سواحل، مصب‌ها و جلگه‌های سرشار از منابع شروع به شکل‌گیری کردند، در سکونتگاه‌هایی بزرگ و اغلب دائمی گرد آمدند، صنایعی یکسره جدید خلق کردند، بناهایی براساس اصول ریاضی ساختند، روش‌های پخت‌وپز منطقه‌ای ایجاد کردند و از این‌دست.

۱. سلطان عثمانی از ۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶.
۲. پادشاه کورگانی هند از ۱۶۵۸ تا ۱۷۰۷.

همچنین یاد گرفتیم که دست‌کم برخی از این جوامع زیربناهایی مادی دست‌وپا کردند که به کار تأمین هزینه‌ی دربارها و ارتش‌های دائمی می‌آمد — ولو تابه‌حال هیچ نشانه‌ای پیدا نکرده‌ایم که واقعاً چنین کرده باشند. برای مثال، برای ساختن خاک‌ریزهایی مانند پاورتی پوینت لابد حجمی عظیم از کار انسان به کار رفته و به نظامی سفت‌وسخت از کار برنامه‌ریزی‌شده‌ی دقیق اتکا شده، اما هنوز هیچ نمی‌دانیم این کار چه‌طور سازمان‌دهی می‌شد. باستان‌شناس‌های ژاپنی، که پهنه‌هایی هزاران‌ساله مانند محوطه‌های جومون را وارسی می‌کنند، همه‌نوع گنجینه‌ای کشف کرده‌اند، اما هنوز شواهدی بی‌چون‌وچرا نیافته‌اند که نشان دهد این گنجینه‌ها در انحصار نوعی اشراف یا نخبگان حاکم بوده است.

بعید نیست هیچ‌وقت ندانیم چه شکل‌هایی از مالکیت در این جوامع وجود داشته است. فقط می‌توانیم به پشتوانه‌ی بسیاری شواهد بگوییم که تمام محل‌های بررسی‌شده — پاورتی پوینت، سانای مارویاما، کلیسای غول‌های کاستلی در فنلاند یا در واقع استراحتگاه‌های بزرگان عصر پارینه‌سنگی پسین در دوره‌های پیش از آن — به تعبیری مکان‌هایی مقدس بوده‌اند. این حرف شاید چندان پُرمحتوا به نظر نرسد، ولی بسیار مهم است: دلالت‌هایش درباره‌ی «خاستگاه‌ها»ی مالکیت خصوصی بسیار بیش‌تر از آن است که معمولاً به نظر می‌آید. در جمع‌بندی این بحث می‌کوشیم توضیح دهیم چرا.

بیایید بار دیگر به سراغ جیمز وودبرنِ انسان‌شناس برویم و به نکته‌ای نه‌چندان معروف از کتابش درباره‌ی شکارچی ـ گردآورنده‌های «عایدی بی‌درنگ» بپردازیم. او می‌گوید حتی میان آن دسته از گروه‌های خوراکجو که به برابری‌خواهی قاطع‌شان شهره‌اند، استثنایی چشم‌گیر بر این قاعده وجود داشت که هیچ‌کس نباید به دیگری فرمان مستقیم بدهد و همچنین کسی نباید ادعایی شخصی برای مالکیت داشته باشد. این استثنا در سپهر مناسک و امور مقدس ظاهر شد. در دین هادزا و ادیان بسیاری از گروه‌های پیگمه، تشرف به فرقه‌های مردانه (و گاه زنانه) بنیان ادعای انحصاری به مالکیت را شکل می‌دهد، معمولاً مالکیت امتیازات آیینی، که در تضادی

مطلق با کمینه‌سازی مالکیت انحصاری در زندگی روزمره و سکولار است. به گفته‌ی وودبرن، این شکل‌های متنوع مالکیت آیینی و فکری معمولاً از طریق رازداری، خدعه و اغلب با تهدید به خشونت حفظ می‌شوند.(۵۰)

وودبرن در این زمینه به شیپورهای مقدسی اشاره می‌کند که مردان مشرف‌شده‌ی برخی گروه‌های پیگمه در مکان‌های سرّی‌ای در جنگل مخفی می‌کنند. فقط زنان و کودکان نیستند که قرار نیست از این گنجینه‌های مقدس بویی ببرند؛ اگر کسی مردی را تعقیب کند تا ته‌وتوی این گنجینه‌ها را دربیاورد، به او حمله یا حتی تجاوز می‌کنند.(۵۱) اعمال بسیار مشابهی شامل شیپورهای مقدس، نی‌های مقدس یا نمادهای آشکارا قضیب‌مانند در برخی جوامع معاصر پاپوآ گینه‌ی نو و آمازون رایج است. در اغلب موارد بازی‌های پیچیده‌ای از اسرار وجود دارد و در آن وسایلی مرتباً از مخفیگاه‌های‌شان بیرون آورده می‌شوند و مردان وانمود می‌کنند آن‌ها صدای ارواح‌اند، یا از آن‌ها در حکم بخشی از آیین مبدل‌پوشی‌ای استفاده می‌کنند که در آن نقش ارواح را بازی می‌کنند تا زنان و کودکان را بترسانند.(۵۲)

اکنون، در بسیاری موارد، این اشیا یگانه شکل‌های مهم و انحصاری مالکیت در این جوامع‌اند که خودآیینی فردی در آن‌ها ارزشی والا قلمداد می‌شود؛ جوامعی که می‌توان به‌راحتی «جوامع آزاد» خواندشان. فقط مناسبات فرمان و فرمان‌بری نیست که کاملاً به بافتارهای مقدس محدود شده، یا حتی به مواقعی که انسان‌ها نقش ارواح را بازی می‌کنند؛ مالکیت مطلق ــ یا آن‌چه این روزها «خصوصی» می‌خوانیم ــ نیز همین‌طور است. در این جوامع، مشخص شده شباهت صوری عمیقی میان باور به مالکیت خصوصی و باور به امر مقدس وجود دارد. هر دو اساساً ساختارهایی برای طرد و انحصارند.

بسیاری از این‌ها به طور ضمنی (حتی اگر هیچ جا آشکارا گفته یا بسط داده نشده باشد) در تعریف کلاسیک امیل دورکیم از «امر مقدس» به عنوان چیزی که «جدا نگه داشته می‌شود» آمده است: از جهان خارج می‌شود و به خاطر پیوند نامحسوسش با نیرو یا وجودی والاتر، گاهی در عمل و گاه به‌مجاز، روی ستونی قرار داده می‌شود. دورکیم می‌گوید

آشکارترین تجلی امر مقدس واژه‌ی پلینزیایی تابو بود، به معنای «چیزی که نباید به آن دست زد.» اما آیا وقتی از مالکیت مطلق خصوصی حرف می‌زنیم، از چیزی بسیار شبیه ــ در واقع همسان ــ به لحاظ منطق زیرین و اثرات اجتماعی صحبت می‌کنیم؟

نظریه‌پردازان حقوقی بریتانیایی دوست دارند بگویند مالکیت فردی، دست‌کم در سطح ملی، «در برابر کل جهان» تصرف می‌شود. اگر ماشینی داشته باشید، این حق را دارید که نگذارید هیچ‌کسی در جهان به آن وارد شود یا از آن استفاده کند. (اگر درباره‌اش فکر کنید، این یگانه حقی در ماشین‌تان است که واقعاً مطلق است. کمابیش هر کار دیگری که می‌توانید با ماشین‌تان بکنید کاملاً قاعده‌مند است: جایی که می‌توانید آن را برانید، پارک کنید و به همین ترتیب. اما می‌توانید تک‌تک افراد جهان را از ورود به آن منع کنید.) در این مورد یک شیء جدا نگه داشته می‌شود و با حصارهای مرئی یا نامرئی از آن محافظت می‌شود ــ نه از آن جهت که نوعی موجود فراطبیعی است، بلکه چون برای انسانی خاص و زنده مقدس است. از سایر جهات نیز منطق تا حد زیادی همین است.

درک شباهت‌های تنگاتنگ میان مالکیت خصوصی و باور به امر مقدس به معنای درک امری به لحاظ تاریخی غریب در اندیشه‌ی اجتماعی اروپایی است. یعنی این‌که ــ یکسره برخلاف جوامع آزاد ــ ما این ویژگی مطلق مقدس را به مالکیت خصوصی در حکم الگویی برای همه‌ی حقوق و آزادی انسان سوار کرده‌ایم. این همان چیزی است که دانشمند علوم سیاسی، سی. بی. مک‌فرسون، «فردباوری مالکیت‌طلب»[1] می‌خواند. درست همان‌طور که خانه‌ی هر مرد قلعه‌اش است،[2] حق شما به این‌که کُشته، شکنجه یا خودسرانه محبوس نشوید در این ایده نهفته است که شما مالک بدن خود هستید، درست همان‌طور که مالک احشام و مایملک خود هستید و حق مشروعی دارید که دیگران را از زمین‌تان، خانه‌تان، اتومبیل‌تان و غیره دور کنید. (۵۳) چنان که دیدیم، آنان که این درک خاص

1. possessive individualism

۲. عبارتی بسیار مشهور از سر ادوارد کوک، حقوق‌دان، قاضی و سیاست‌مدار سده‌ی هفدهم انگلستان.

اروپایی از امر مقدس را نداشتند در واقع ممکن بود کُشته، شکنجه یا خودسرانه محبوس شوند ــ و از آمازون تا اقیانوسیه، اغلب هم چنین بلایی سرشان می‌آمد.(۵۴)

اغلب جوامع بومی امریکایی از بیخ‌وبُن با این رفتار بیگانه بودند. اگر هم جایی چنین کارهایی می‌کردند فقط مربوط به اشیای مقدس بود، یا چیزی که رابرت لووِیِ انسان‌شناس «ساکرا»[1] خواند؛ او مدت‌ها پیش خاطرنشان کرد که بسیاری از مهم‌ترین شکل‌های مالکیت بومیان غیرمادی یا معنوی بود: ترکیب‌های جادویی، داستان‌ها، دانش پزشکی، حق اجرای برخی رقص‌ها یا دوختن الگویی خاص بر بالاپوش فرد. اغلب سلاح‌ها، ابزار و حتی سرزمین‌های مورداستفاده برای بازی شکار آزادانه به اشتراک گذاشته می‌شد ــ اما قدرت‌های پنهانی برای حفاظت از بازتولید بازی از یک فصل تا فصل بعدی، یا تضمین اقبال در تعقیب، در مالکیت افراد بود و با تعصب از آن محافظت می‌شد.(۵۵)

در اغلب موارد، ساکرا در آنِ واحد عناصری مادی و غیرمادی داشت؛ مثلاً میان کواکیوتل‌ها، جایی که مالکیت ظروف چوبی آباواجدادیِ مخصوص ضیافت‌ها متضمن حق گردآوری توت از تکه‌های معینی از زمین‌ها برای پُر کردن‌شان بود؛ و این به نوبه‌ی خود این حق را به مالک می‌داد که آن توت‌ها را در برخی ضیافت‌ها با خواندن آوازهایی مشخص عرضه کند و از این‌دست.(۵۶) این شکل‌های مالکیت مقدس بی‌اندازه پیچیده و متنوع‌اند. برای مثال، در برخی جوامع دشت بزرگ امریکای شمالی بقچه‌هایی مقدس، که معمولاً به‌جز اشیای فیزیکی، رقص‌ها، مناسک و آوازهای همراه با آن اشیا را نیز شامل می‌شد، اغلب یگانه اشیایی به شمار می‌آمدند که جامعه برای‌شان مالکیت خصوصی قایل بود: نه‌فقط به طور انحصاری در مالکیت افراد بود، بلکه به ارث می‌رسید و خریدوفروش می‌شد.(۵۷)

در بسیاری موارد، گفته می‌شد «مالکانِ» راستین زمین یا سایر

1. sacra

منابع طبیعی خدایان یا ارواح هستند؛ انسان‌های فانی صرفاً مقیم، شکارچیِ قاچاقی یا در بهترین حالت مراقب به شمار می‌آیند. افراد یا رویکردی تجاوزکارانه به منابع داشتند ــ در مورد شکارچی‌ها که آن‌چه را به‌راستی متعلق به خدایان بود از آنِ خود می‌کردند ــ یا رویکردی مراقبتگرانه، که فرد فقط با مسئولیت تمام‌عیار برای حفظ و مراقبت، «مالک» یا «ارباب» روستا یا خانه‌ی دیگران یا قطعه‌ای از خاک بود. گاهی این رویکردها هم‌زیستی دارند، مثلاً در آمازون، جایی که الگوی مالکیت (یا «سروری» ــ همیشه پای همین یک کلمه به میان می‌آید) شامل صید حیوانات وحشی و نگه‌داری از آن‌ها به عنوان حیوان خانگی است؛ یعنی درست همان نقطه‌ای که تصرف جهان طبیعی به پروراندن و «مراقبت» تبدیل می‌شود.(۵۸)

در نگاه قوم‌نگارانی که با جوامع بومی آمازون کار می‌کردند نامعمول نبود که ببینند هر چیزی دوروبرشان مالکی دارد یا می‌تواند داشته باشد، از دریاچه‌ها و کوه‌ها گرفته تا گیاهان، بیشه‌زارها و حیوانات. قوم‌نگاران همچنین خاطرنشان کرده‌اند که این نوع مالکیت همواره معنای دوگانه‌ی تسلط و مراقبت دارد. بدون مالک بودن یعنی بی‌پناه و بی‌مراقب بودن.(۵۹) در آن‌چه انسان‌شناس‌ها نظام‌های توتمی می‌خوانند، از آن نوعی که در خصوص استرالیا و امریکای شمالی بحث کردیم، مسئولیت مراقبتْ شکلی بسیار افراطی دارد. گفته می‌شود هر طایفه‌ی انسانی‌ای «مالک» گونه‌ی خاصی از حیوانات است ــ و به همین دلیل «طایفه‌ی خرس»، «طایفه‌ی گوزن شمالی»، «طایفه‌ی عقاب» و از این‌دست خوانده می‌شوند ــ اما معنای این مالکیت چیزی جز این نیست که اعضای آن طایفه نمی‌توانند حیوانات آن گونه را شکار کنند، بکُشند، به آنان آسیب بزنند یا به هر صورت دیگری مصرف‌شان کنند. در واقع، از آن‌ها انتظار می‌رفت در مناسکی شرکت کنند که زندگیِ آن گونه را بهبود می‌بخشید و شکوفا می‌کرد.

ویژگی یگانه‌ی درک مبتنی بر قانون رومی از مالکیت ــ بنیانِ کمابیش همه‌ی نظام‌های قانونی امروز ــ این است که مسئولیت مراقبت و تسهیم تا کم‌ترین حد پایین آمده یا حتی یکسره حذف شده است. در قانون رومی

سه حق بنیادی در خصوص مالکیت وجود دارد: اوسوس[1] (حق استفاده)، فروکتوس[2] (حق انتفاع از محصولات آن ملک، برای مثال میوه‌های یک درخت)، و ابوسوس[3] (حق آسیب زدن یا نابود کردن). اگر کسی فقط دو حق اصلی را داشته باشد به این وضعیت اوسوفروکت[4] گفته می‌شود، و بنا به قانون مالکیت تمام‌عیار به شمار نمی‌آید. بنابراین، ویژگی معرف مالکیت مشروع تمام‌عیار این است که فرد گزینه‌ی عدم‌مراقبت یا نابود کردن آن بنا به اراده‌ی خود را داشته باشد.

حالا در آخر به نتیجه‌گیری کلی درباره‌ی ورود مالکیت خصوصی می‌رسیم، که می‌توان با آخرین و به‌ویژه تکان‌دهنده‌ترین مثال روشن‌ترش کرد: مناسک تشرف معروف در صحرای غربی استرالیا. در این مناسک مردان بالغِ هر طایفه نقش محافظ یا متولی قلمرویی خاص را ایفا می‌کنند. ساکراهای معینی هستند به نام چورینگا[5] یا سورینجا[6] به زبان آراندا، یادگار پیشینیانی که در روزگاران باستانی قلمروِ هر طایفه را خلق کرده‌اند. آن‌ها اغلب قطعاتی صیقل‌خورده از چوب یا سنگ هستند که نمادی توتمی روی‌شان حک شده است. امیل دورکیم آن‌ها را سرنمون امر مقدس می‌دانست: اشیایی جداشده از جهان عادی که اخلاصی پرهیزکارانه به آن‌ها روا داشته می‌شود؛ در عمل، «صندوق مقدس[7] هر طایفه.»(۶۰)

در خلال مناسک دوره‌ای تشرف، گروه‌هایی از جوانان مذکر آراندا درباره‌ی تاریخ آن سرزمین و ماهیت منابعش می‌آموزند. مسئولیت مراقبت از آن نیز به دوش‌شان گذاشته می‌شود، که به‌ویژه به معنای وظیفه‌ی حفاظت از چورینگا و محوطه‌های مقدس مربوط به آن نیز هست و در وهله‌ی اول فقط فرد مشرف‌شده باید از آن باخبر باشد. تی. جی. اچ. استرِلو ـــ انسان‌شناس و فرزند مُبلغی لوتری که سال‌های متمادی در اوایل سده‌ی بیستم میان آرانداها زندگی کرد و سرشناس‌ترین صاحب‌نظرِ

1. usus
2. fructus
3. abusus
4. usufruct
5. churinga
6. tsurinja

۷. اصطلاحی که دورکیم به کار می‌برد Holy Ark است، که اشاره دارد به صندوقی در کنیسه‌ها که طومارهای اسفار در آن نگه‌داری می‌شود.

غیر آراندا در این‌باره شد ــ می‌گوید بار این وظیفه از طریق ارعاب، شکنجه و قطع عضو منتقل می‌شد:

> یک یا دو ماه پس از آن‌که تازه‌وارد ختنه می‌شد، نوبت به دومین آیین تشرف اساسی می‌رسید، آیین برش زیرین... تازه‌وارد حالا تمام عمل‌های جسمانی لازم برای رسیدن به شایستگی وضعیت مردانگی را از سر گذرانده و آموخته که بی‌چون‌وچرا از فرمان‌های ریش‌سفید تبعیت کند. فرمان‌بری کورکورانه‌ی نوبنیاد او در تضادی تمام‌عیار با گستاخی لجام‌گسیخته و تمرد طبع کلی‌ای است که خصیصه‌ی رفتارش در روزگار کودکی به شمار می‌آمد. والدین بومی معمولاً کودکان‌شان را لوس بار می‌آورند. مادرها همه‌ی هوس‌های فرزندان‌شان را برآورده می‌کنند و پدرها با هیچ راه‌وروش تنبیهی‌ای مزاحمت ایجاد نمی‌کنند. قساوت عامدانه‌ی آیین‌های تشرف سنتی با دقت محاسبه شده تا پسران گستاخ و یاغی را به خاطر خیره‌سری پیشین‌شان مجازات کند و آموزش‌شان دهد تا «شهروندان»ی فرمان‌بر و وظیفه‌شناس باشند که از بزرگ‌ترهای‌شان بی‌هیچ غرولندی تبعیت می‌کنند و وارثانی شایسته برای سنت‌های مقدس باستانی طایفه‌شان می‌شوند. (۶۱)

این مثالی دیگر و کاملاً روشن از این است که چه‌طور رفتارهای مشاهده‌شده در بافتارهای آیینی شکلی کاملاً متضاد با مناسبات آزاد و برابری می‌گیرند که در زندگی عادی غالب است. فقط در این بافتارهاست که شکل‌های انحصاری (مقدس) مالکیت وجود دارد، سلسله‌مراتب‌های سفت‌وسخت و عمودی تحمیل می‌شود و فرمان‌های صادره سرسپارانه اطاعت می‌شوند. (۶۲)

با مرور پیشاتاریخ، چنان که پیش‌تر گفتیم، ناممکن است بدانیم چه شکل‌هایی از مالکیت در مکان‌هایی نظیر گوبکلی‌تپه، پاورتی پوینت، سانای ماروياما یا استون‌هنج در کار بوده، درست همان‌طور که نمی‌دانیم تجملاتی که با «شاهزاده‌ها»ی عصر پارینه‌سنگی پسین دفن می‌شد مایملک خودشان بوده یا نه. آن‌چه اکنون در پرتوِ این ملاحظات گسترده‌تر می‌توانیم بگوییم این است که چنین نمایش‌های مناسک‌وارِ دقیقاً هماهنگی که اغلب با دقتی هندسی طراحی می‌شدند دقیقاً همان نقطه‌ای بود که ادعاهای انحصاری به حقوق مالکیت ــ در کنار خواسته‌های سفت‌وسخت برای تبعیت بی‌چون‌وچرا ــ احتمالاً در میان

مردمی مطرح می‌شـده که جز در این شـرایط آزاد بودند. اگر مالکیت خصوصی «خاستگاه»ی داشته باشد، عمری به درازای ایده‌ی امر مقدس دارد که احتمالاً عمر آن هم به درازای خود بشـر اسـت. پرسـش بجا این نیسـت که این امر چه وقت رخ داد، بلکه باید پرسـید چه‌طور سـرانجام به وضعی مسلط بر بسیاری از جنبه‌های مسائل انسانی رسید.

۵

روزی روزگاری در فصول دور

چرا خوراکجوهای کانادایی برده داشتند و همسایه‌های کالیفرنیایی‌شان نداشتند؛ یا مشکل «شیوه‌های تولید»

جهانِ ما در آستانه‌ی ظهور کشاورزی به هر چیزی شبیه بود جز جهانی مملو از دسته‌های شکارچی-گردآورنده‌ی سرگردان. این جهان در بسیاری از نقاط با روستاها و شهرک‌های یکجانشینی شناخته می‌شد که برخی‌شان را همان موقع هم می‌شد شهری باستانی تلقی کرد. علاوه‌براین، در این جهان پناهگاه‌هایی عظیم و ثروتی ذخیره‌شده نیز وجود داشت که بخش عمده‌اش نتیجه‌ی کار متخصصان برگزاری آیین‌ها، معماران و صنعتگران بسیار ماهر بود.

اغلب پژوهشگران، هنگامی که گستره‌ی وسیعی از تاریخ را در نظر می‌گیرند، یا این جهان پیشاکشاورزی را یکسره کنار می‌گذارند یا به منزله‌ی نوعی خلاف‌آمد عجیب نادیده‌اش می‌گیرند: نقطه‌ی آغازی خطا برای تمدن. شکارچیان پارینه‌سنگی و ماهی‌گیران دوران میان‌سنگی ممکن است همچون اشراف مُردگان خود را دفن می‌کرده‌اند، اما «خاستگاه‌ها»ی قشربندی طبقاتی را کماکان باید در دوره‌های بسیار پس از آن جُست. منطقه‌ی باستانی پاورتی پوینت در لوییزیانا ممکن است واجد برخی از این جنبه‌ها و دست‌کم برخی کارکردهای شهری باستانی بوده باشد، با این‌همه

در اغلب تاریخ‌های شهرنشینی شمال امریکا، چه رسد به شهرنشینی به طور عام، اثری از آن نیست؛ درست همان‌طور که گاهی اوقات ده‌هزار سال تاریخ تمدن ژاپنی را به عنوان مقدمه‌ای بر ظهور برنج‌کاری و فلزشناسی قلم می‌گیرند. حتی مردمان کالوسا در سواحل فلوریدا کیز را اغلب همچون «شکل ابتدایی خان‌سالاری» معرفی می‌کنند. آن‌چه مهم پنداشته می‌شود آن چیزی نیست که به‌واقع بودند، بلکه این واقعیت است که آن‌ها می‌توانستند در شرف بدل شدن به چیز دیگری باشند: سلطنتی «شایسته» که لابد رعایایش نیز خراج‌شان را به صورت محصولات زراعی پرداخت می‌کردند.

این عادت عجیبِ تفکرْ ما را وامی‌دارد کل جمعیت‌های «شکارچی-گردآورنده‌های پیچیده» را یا همچون کج‌روهایی تلقی کنیم که به‌نوعی از بزرگراه فرگشت منحرف شده‌اند یا همچون جوامعی که در رأس قله‌ی «انقلاب کشاورزی» متوقف شده‌اند؛ انقلابی که هرگز تمام‌وکمال به وقوع نپیوسته است. این منطق حتی زمانی که در مورد کسانی همچون مردمان کالوسا به کار می‌رود نیز خطاست؛ مردمانی که به‌هرحال جمعیتی نسبتاً کوچک بودند و در شرایط تاریخی پیچیده‌ای می‌زیستند. با این‌همه، همین منطق دائماً در مورد تاریخ کل جمعیت‌های بوم‌زاد حاشیه‌ی ساحل اقیانوس آرام در امریکای شمالی، از نواحی پیرامون ونکوور امروزی گرفته تا لس‌آنجلس بزرگ، نیز به کار می‌رود.

هنگامی که کریستف کلمب در ۱۴۹۲ سفرش را از پالوس دلا فرونترا آغاز کرد، این سرزمین‌ها کاشانه‌ی صدها هزار و شاید حتی میلیون‌ها نفر بودند.(۱) آن‌ها خوراکجو بودند، اما تا دل‌تان بخواهد با مردمان هادزا، ام‌بوتی یا !کونگ تفاوت داشتند. مردمان بوم‌زادِ کالیفرنیا که در محیطی عجیب سخاوتمند می‌زیستند مثلاً به خاطر صنایع‌شان و، در بسیاری موارد، دل‌مشغولی وسواس‌گونه به انباشت ثروت اسم‌شان بد دررفته بود. باستان‌شناسان اغلب فنونِ مدیریت زمین آن‌ها را همچون شکلی ابتدایی از کشاورزی معرفی می‌کنند؛ برخی حتی بومیان کالیفرنیا را همچون مدلی در نظر می‌گیرند برای درک این‌که ساکنانِ پیشاتاریخِ هلال حاصل‌خیز[1]

۱. حاشیه‌ی ساحلی مدیترانه در خاورمیانه و شمال افریقا و بین‌النهرین.

احتمالاً چگونه بوده‌اند؛ ساکنانی که ده‌هزار سال پیش در خاورمیانه توانستند برای نخستین‌بار گندم و جو را اهلی کنند.

اگر بخواهیم انصاف را درباره‌ی باستان‌شناسان به جا بیاوریم، باید گفت که دست زدن به چنین قیاسی بدیهی است، چرا که کالیفرنیا ــ با آب‌وهوای «مدیترانه‌ای»اش، خاک فوق‌العاده حاصل‌خیزش و تنگ هم قرار گرفتنِ خُرده‌زیستگاه‌ها در آن (از بیابان و جنگل و دره گرفته تا ساحل و کوهستان) ــ به لحاظ زیست‌محیطی شباهتی چشم‌گیر با ناحیه‌ی غربی خاورمیانه دارد (منطقه‌ای که از غزه‌ی امروزی یا امّان آغاز شده و در شمال به بیروت و دمشق می‌رسد). از سوی دیگر، از منظر بوم‌زادانِ کالیفرنیا، مقایسه با مبدعان زراعت چندان معنا ندارد، چرا که بعید است این بوم‌زادان به وجود محصولات استوایی ــ به‌ویژه در میان همسایگان جنوب‌غربی‌شان ــ از جمله ذرت که نخستین‌بار حدود چهارهزار سال پیش از امریکای میانه آمده بود، توجهی نکرده باشند.(۲) درحالی‌که مردمان آزاد سواحل شرقی شمال امریکا تقریباً همگی دست‌کم نوعی محصول زراعی خوراکی را برای زراعت برگزیدند، مردمان ساحل غربی همگی از چنین کاری سر باززدند. بوم‌زادان کالیفرنیا را نمی‌توان پیشاکشاورزی تلقی کرد، بلکه، اگر اصرار داریم، باید ضدکشاورزی بدانیم‌شان.

حالا می‌خواهیم نخست به مسئله‌ی تفکیک فرهنگی بپردازیم

ماهیت نظام‌مند طردِ کشاورزی به‌خودی‌خود پدیده‌ای جذاب است. اغلب کسانی که امروزه درصدد توضیح آن برمی‌آیند تقریباً یکسره به عوامل زیست‌محیطی اشاره دارند: اتکا به بلوط یا دانه‌های کاج به عنوان غذای اصلی در کالیفرنیا یا منابع آبیِ مناطق شمالی‌تر به لحاظ زیست‌محیطی کارآمدتر از کشت ذرت بود که در دیگر نقاط امریکای شمالی اقتباس شده بود. بی‌شک این حرف در کل صحیح است، اما در ناحیه‌ای به وسعت چندین هزار کیلومتر و واجد تنوع گسترده‌ای از نظام‌های زیست‌بومی متفاوت، عجیب است که نشود حتی یک منطقه را یافت که کشت ذرت

در آن از مزیت برخوردار باشد. اگر کارآمدی تنها ملاحظه‌ی مربوط باشد، می‌توان تصور کرد که بالاخره کسی در امتداد ساحل توانسته باشد جایی مناسب برای برخی محصولات کاشتنی نظیر لوبیا، کدو، کدو تنبل، هندوانه و دست‌کم یکی از سبزیجات برگ‌دارِ بسیار متنوع پیدا کند.

طرد نظام‌مندِ تمامی مواد غذاییِ اهلی‌شده وقتی جالب‌تر می‌شود که بدانیم بسیاری از مردمان کالیفرنیا و ساحل شمال‌غربی هم به کشت و پرورش تنباکو می‌پرداختند و هم دیگر گیاهان ــ نظیر شبدر فنری[1] و آنسرینای امریکایی[2] ــ که یا در مراسم آیینی مصرف می‌شدند یا مصرفی تجملی در ضیافت‌های ویژه داشتند.(۳) به بیان دیگر، به‌خوبی با فنونِ کشت و پرورش گیاهان کاشتنی آشنا بودند؛ بااین‌حال، فکرِ کاشت مواد غذایی روزمره یا تلقیِ محصولات زراعی همچون غذای اصلی را یکسره طرد می‌کردند.

یکی از دلایلِ اهمیت این طرد آن است که می‌تواند سرنخی باشد برای چگونگیِ پاسخ به پرسش‌های گسترده‌تری که در آغاز فصل چهارم مطرح کردیم، اما کماکان بی‌پاسخ ماندند: چه چیز باعث می‌شود موجودات انسانی به این اندازه تلاش کنند تفاوت خود با همسایگان‌شان را به نمایش بگذارند؟ یادمان باشد که پس از پایان عصر یخ‌بندان متأخر، مدارک باستان‌شناختی به طرزی فزاینده با اشاره به «نواحی فرهنگی» تعریف می‌شوند: یعنی جمعیت‌هایی محلی با سبک‌های منحصربه‌فردِ پوشاک، پخت‌وپز و معماری و صدالبته داستان‌هایی که هر یک درباره‌ی خاستگاه کائنات دارد، قواعد ازدواج عموزادگان با یکدیگر و از این قبیل. از دوران میان‌سنگی به بعد، گرایش غالب موجوداتِ انسانیْ خُرده‌تقسیم‌های فزاینده و یافتن بی‌نهایت راه برای ایجاد تمایز میان خود با همسایگان بوده است.

عجیب است انسان‌شناسان چندان به گمانه‌زنی نپرداخته‌اند که کل این فرایند خُرده‌تقسیم‌ها اساساً به چه علت رخ داده است. معمولاً بدیهی و واقعیت گریزناپذیرِ هستیِ انسانی تلقی‌اش می‌کنند. اگر هم تبیینی در این زمینه ارائه شود، آن را از اثرات زبان فرض می‌کنند. قبایل یا ملت‌ها را غالباً گروه‌هایی «قومی‌ـ‌زبانی» می‌دانند؛ یعنی اشتراک در یک زبان امری

1. springbank clover

2. Pacific silverweed

واقعاً مهم درباره‌شان تلقی می‌شود. فرض می‌گیرند که، در شرایطی یکسان، آن‌هایی که از زبانی مشترک استفاده می‌کنند در زندگی خانوادگی نیز رسوم، حساسیت‌ها و سنت‌های مشترکی دارند. به‌علاوه، عموماً چنین فرض می‌کنند که خودِ زبان‌ها نیز در نتیجه‌ی چیزی شبیه به فرایندی طبیعی از یکدیگر جدا شده‌اند.

در این سیر استدلال یکی از کشفیاتِ مهم دریافتن این نکته بود که زبان‌های یونانی، لاتین و سنسکریت همگی از ریشه‌ای مشترک برخاسته‌اند ــ کشفی که معمولاً به سر ویلیام جونز، مأمور استعماری بریتانیا، نسبت داده می‌شود که در پایان سده‌ی هجدهم در بنگال مستقر بود. طولی نکشید که زبان‌شناسان معلوم کردند که زبان‌های سلتی، ژرمنی و اسلاوی ــ همچنین فارسی، ارمنی، کردی و غیر از آن ــ همگی به خانواده‌ی زبان‌های «هندواروپایی» تعلق دارند. زبان‌های دیگر، برای مثال زبان‌های سامی، ترکی و زبان‌های آسیای شرقی به این گروه تعلق ندارند. مطالعه‌ی روابط میان این گروه‌های زبانی متنوع سرانجام به علم گلوتوکرونولوژی[1] منجر شد؛ علمی درباره‌ی این‌که زبان‌های مشخص به چه نحو از سرچشمه‌ای مشترک نشئت گرفته‌اند. از آن‌جا که تمامی زبان‌ها دائماً در حال تغییرند و به نظر می‌رسد این تغییرات با سرعتی تقریباً ثابت رخ می‌دهند، توانستیم دریابیم که زبان‌های ترکی در چه مقطعی و چگونه از زبان‌های مغولی جدا شدند یا تفاوت زمانی نسبی میان اسپانیایی و فرانسوی، فنلاندی و استونیایی، هاوایی و مالاگاسی و غیره چه‌قدر بوده است. این‌ها همگی منجر شد به برساختنِ مجموعه‌ای از شجره‌های خانوادگی زبان‌ها و نهایتاً تلاش ــ کماکان مناقشه‌برانگیز ــ برای دنبال کردن مسیر تحولاتِ عملاً تمامی زبان‌های اوراسیایی تا رسیدن به یگانه نیای فرضی با نام «نوستراتیک»[2]. چنین پنداشته می‌شد که زبان نوستراتیک در خلال دوره‌ی پارینه‌سنگی پسین وجود داشته یا حتی همان شاخه‌ی نخستینی است که تمامی زبان‌های انسانی از آن سرچشمه گرفته‌اند.

مشکل بتوان گسستی زبانی را تصور کرد که باعث شده گویشی یکسان

1. glottochronology
2. Nostratic

به سه زبان گوناگون تحول یافته باشد، آن هم زبان‌هایی بسیار متفاوت نظیر انگلیسی، چینی و آپاچیایی؛ اما از آن‌جایی که بحث بر سر دوره‌های زمانی بی‌اندازه طولانی است، به نظر می‌رسد که حتی انباشتِ تغییرات نسلیِ بسیار کوچک می‌تواند سرانجام به تحولِ کامل واژگان، ساختار آوایی و حتی قواعد دستوری یک زبان بینجامد.

اگر تفاوت‌های فرهنگی عمدتاً در انطباق با تحولاتی قرار دارند که در زبان رخ داده، بنابراین به صورت عام‌تر، فرهنگ‌های انسانی متمایز نیز می‌بایست محصولِ فرایند رانش تدریجی مشابهی بوده باشند. جمعیت‌ها هم‌زمان با مهاجرت یا جداافتادگی‌شان از یکدیگر، نه‌تنها زبان‌های منحصربه‌فرد بلکه رسم‌ورسوم سنتی خودشان را نیز شکل دادند. تمامی این نکات شامل مفروضاتِ عمدتاً آزمون‌نشده‌ی فراوانی است ــ برای مثال، چرا تغییرات اساساً همواره با تغییرات در زبان آغاز می‌شود؟ ــ اما مطلب اصلی این است که حتی اگر بر چنین تبیینی توافق کنیم، این تبیین کماکان نمی‌تواند آن‌چه را به‌واقع در میدان مشاهده می‌کنیم توضیح دهد.

بیایید نقشه‌ی قومی-زبانیِ کالیفرنیای شمالی در اوایل سده‌ی بیستم را در نقشه‌ی بزرگ‌ترِ ــ به قول قوم‌شناسان آن زمان ــ «نواحی فرهنگیِ» امریکای شمالی قرار دهیم:

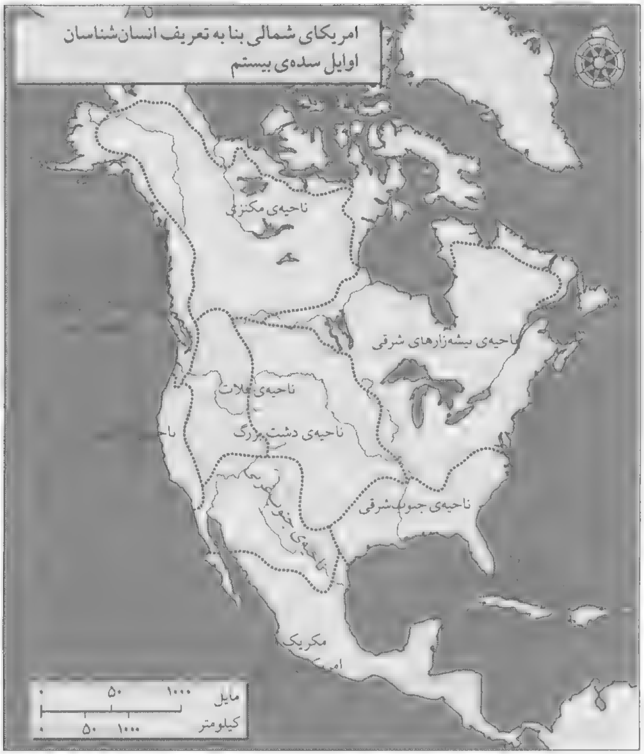
آن‌چه حاصل می‌شود مجموعه‌ای است از مردمانی که عمدتاً از رویه‌های فرهنگیِ مشابهی برخوردارند، اما به ملغمه‌ای از زبان‌های گوناگون سخن می‌گویند که بسیاری‌شان زیرمجموعه‌ی خانواده‌های زبانی یکسره متفاوتی هستند ــ خانواده‌های زبانی‌ای چنان دور از هم نظیر عربی، تامیلی و پرتغالی. تمامی این گروه‌های انسانی شباهت‌های عمده‌ای دارند: در مورد چگونگی گردآوری و فرآوریِ مواد غذایی، به لحاظ مهم‌ترین مناسک مذهبی‌شان، در مورد سازمان‌دهی زندگی سیاسی‌شان و غیره. اما درعین‌حال تفاوت‌هایی ظریف یا نه‌چندان هم ظریف میان‌شان وجود داشت، چنان که اعضای هر یک از این گروه‌ها خود را گونه‌ی متمایزی از انسان می‌دانست: یوروک‌ها، هوپاها، کاروک‌ها و غیره.

این هویت‌های محلی صدالبته با برخی تفاوت‌های زبانی انطباق داشتند. با این‌همه، همسایگانی که به زبان‌هایی برآمده از خانواده‌های زبانی

متفـاوت تکلم می‌کردند (آتاباسـکی، نادِنه‌ای، اتوآزتکـی و غیره) به‌واقع در تمامی جنبه‌های دیگر اشتراکات بسیار بیش‌تری با یکدیگر داشتند تا با کسانی کـه بـه زبان‌هایی از همـان خانواده‌ی زبانی تکلم می‌کردند اما در دیگر نقاط امریکای شـمالی می‌زیسـتند. همین نکته را می‌توان درباره‌ی نخسـتین مللِ ساحل شمال‌غربی کانادا نیز گفت؛ کسانی که به زبان‌های متنوع و نامربوطی سخن می‌گفتند اما از دیگر جنبه‌ها شباهت‌های بیش‌تری با یکدیگر داشتند تا با هم‌زبان‌های‌شان در خارج از ساحل شمال‌غربی، از جمله در کالیفرنیا.

بی‌شـک اسـتعمارگری اروپا تأثیری عمیق و فاجعه‌بار بر پراکندگیِ بومیان امریکایی به دنبال داشت، اما آن‌چه این‌جا با آن مواجه‌ایم همچنین بازتابی اسـت از تداومِ عمیق‌ترِ توسـعه‌ی فرهنگی ـ تاریخی؛ فرایندی که ممکن بود در مقاطع گوناگونی از تاریخ بشر رخ دهد، آن هم زمانی که دولت ـ ملتی وجود نداشـت تا جمعیت‌ها را ذیل گروه‌های شسـته‌رفته‌ی قومـی ـ زبانی جای دهد. مسـلماً خود همیـن ایده که جهان به چنین واحدهای همگونی تقسیم شده، که هر یک هم تاریخ مختص خودش را دارد، عمدتاً محصول دولت ـ ملت مدرن و این تمایلِ همگانی اسـت که بـرای خود مدعیِ تباری ریشـه‌دار در یک قلمرو می‌شـوند. حداقل کاری که می‌توان کرد این اسـت که درباره‌ی فرافکنی چنین یک‌دسـتی‌هایی به گذشته، به دوره‌هایی دوردست از تاریخ بشر که حتی هیچ شواهد مستقیمی درباره‌ی توزیع‌های زبانی در آن زمان نداریم، احتیاط به خرج دهیم.

در این فصل قصد داریم به کندوکاو در این موضوع بپردازیم که در بخش عمده‌ی تاریخ بشر به‌واقع چه چیزی محرکِ فرایندهای خُرده‌تقسیمات فرهنگی بود. شـناخت چنین فرایندهایی برای درک این موضوع اساسی است که آزادی‌های انسانی، که زمانی بدیهی فرض می‌شدند، به چه ترتیب سـرانجام از دسـت رفتند. به این منظور، بر تاریخ آن دسـته از مردمان غیرکشـاورزی تمرکز می‌کنیم که در سـاحل غربیِ امریکای شمالی ساکن بودند. طرد کشـاورزی از سـوی آنان نشـان می‌دهد این فرایندها احتمالاً بسـی بیش از آن‌چه معمولاً پژوهشگران تصور می‌کنند خودآگاه بوده‌اند. چنان که خواهیم دید، به نظر می‌رسـد که این فرایندها در مواردی شـامل تأمل و استدلال‌هایی صریح در خصوص ماهیتِ خود آزادی بوده‌اند.


امریکای شمالی بنا به تعریف انسان‌شناسان
اوایل سده‌ی بیستم
ناحیه‌ی مکنزی
ناحیه‌ی بیشه‌زارهای شرقی
ناحیه‌ی فلات
ناحیه‌ی دشت بزرگ
ناحیه‌ی جنوب شرقی
مکزیک
مایل
۰ ۵۰ ۱۰۰۰
کیلومتر
۰ ۵۰ ۱۰۰۰


«منطقه‌ی پناه» قومی ـ زبانی شمال کالیفرنیا
تولووا
کروک
شاستا
آچوماوی
آتسوگوی
وینتو
یانا
مایدو
یوماکی
وایلاکی
یوکی
کونکو
پومو
پاتوین
میووک

حالا به بررسی شیوه‌هایی می‌پردازیم که تابه‌حال در طرح مسئله‌ی «نواحی فرهنگی» به کار رفته است و به نظر ما بی‌اندازه نابسنده، گاهی اوقات توهین‌آمیز، اما بعضاً پُرمعناست

پژوهشگران نسل‌های گذشته چگونه این مجموعه‌ی منطقه‌ای جوامع را توصیف می‌کردند؟ اصطلاحی که تا میانه‌های سده‌ی بیستم بیش از همه رواج داشت اصطلاحِ «نواحی فرهنگی»[1] (یا «حوزه‌های فرهنگی»[2]) بود؛ مفهومی که امروزه یا به فراموشی سپرده شده یا اعتبارش را از دست داده است.

مفهوم «نواحی فرهنگی» نخست در دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم و ابتدای سده‌ی بیستم سر برآورد. از زمان رنسانس به بعد، تاریخ بشر را عمدتاً روایتِ مهاجرت‌های عظیم دانسته‌اند: انسان‌ها، با دور افتادن از رحمت الاهی، هر چه بیش‌تر از باغ عدن فاصله می‌گیرند. شجره‌ی خانوادگی‌ای که پراکندگیِ زبان‌های هندواروپایی یا سامی را نشان می‌داد نیز مانع از این نوع تفکر نشد. مفهوم پیشرفت انسانی دقیقاً در جهتی مخالف حرکت می‌کرد: این مفهوم پژوهشگران را واداشت مردمان «بدوی» را اجتماعاتی کوچک و منزوی تلقی کنند که از یکدیگر و جهان وسیع‌تر اطراف‌شان جدا افتاده‌اند. مسلماً با تکیه به همین دیدگاه توانستند این جوامع را نمونه‌ی مراحل ابتداییِ توسعه‌ی انسانی در زمان‌های پیش‌تر تلقی کنند: اگر همگی به صورت مداوم با یکدیگر در ارتباط بودند، این نوع واکاوی فرگشت‌باور دیگر کاری از پیش نمی‌برد.(۴)

در مقابل، مفهوم «نواحی فرهنگی» عمدتاً از موزه‌ها و مشخصاً از امریکای شمالی سر برآورد. مسئولان موزه که به سامان‌دهیِ دست‌ساخته‌ها و اشیای هنری می‌پرداختند می‌بایست تصمیم می‌گرفتند که آیا چیدمان این اشیا باید به نحوی باشند که نظریه‌های مراحلِ مختلف سازگاری انسان را به نمایش بگذارند (دوران توحش ابتدایی، توحش پسین، بربریت ابتدایی

1. culture areas
2. culture circles

و غیره)؛ یا به نحوی که تاریخ مهاجرت‌های باستانی، خواه مهاجرت‌های واقعی و خواه خیالی، را نشان دهند (در بستر امریکا، انتخاب دوم به معنای سامان‌دهی این اشیا براساس خانواده‌های زبانی و سپس این فرضِ نامعقول بود که این چیدمان با تبارهای «نژادی» نیز مطابقت داشته باشد)؛ یا این‌که چیدمان صرفاً براساس خوشه‌های منطقه‌ای باشد.(۵) هر چند این آخرین انتخاب بیش از بقیه دل‌بخواهانه به نظر می‌رسید، از قضا بهتر از همه از کار درآمد. برای مثال، فناوری و هنرِ قبایل متفاوتِ بیشه‌زارهای شرقی شباهت بیش‌تری با هم داشت تا شواهد و اشیای به‌دست‌آمده از مثلاً سخن‌گویان زبان‌های آتاباسکی یا کسانی که برای معاش عمدتاً متکی به ماهی‌گیری بودند یا ذرت می‌کاشتند. این روش برای سامان‌دهیِ مدارک باستان‌شناختی نیز روش بسیار خوبی از آب درآمد و مورخان پیشاتاریخ نظیرِ وی. گوردون چایلد، مورخ استرالیایی، توانستند الگوهای مشابهی میان دهکده‌های نوسنگی در سراسر اروپای مرکزی بیابند و خوشه‌هایی منطقه‌ای از شواهد را دسته‌بندی کنند که به زندگی خانوادگی، هنر و مناسک مربوط می‌شد.

در ابتدا، فرانتس بوآس برجسته‌ترین سخن‌گوی رویکرد نواحی فرهنگی بود. به یاد داریم که بوآس یک قوم‌شناس آلمانی کوچانده‌شده بود(۶) که در ۱۸۹۹ به کرسی انسان‌شناسی در دانشگاه کلمبیای نیویورک رضایت داد. او همچنین مسئولیت مجموعه‌های قوم‌نگاری در موزه‌ی تاریخ طبیعی امریکا را نیز قبول کرد، جایی که تالارهایی که به بیشه‌زارهای شرقی و ساحل شمال‌غرب اختصاص داده بود کماکان پس از گذشت بیش از یک سده یکی از جاذبه‌های این موزه محسوب می‌شوند. کلارک ویسلر، شاگرد و جانشین بوآس در موزه، تلاش کرد ایده‌های او را نظام بخشد و کل قاره‌ی امریکا را، از نیوفاندلند تا تیه‌را دل فونگو، به پانزده نظام منطقه‌ای مختلف تقسیم کرد که هر یک واجد رسوم، سبک‌های زیبایی‌شناسی، شیوه‌ی گردآوری و آماده‌سازی غذا و شکل‌های سازمان‌دهی اجتماعیِ منحصربه‌فرد بود. طولی نکشید که دیگر قوم‌شناسان نیز پروژه‌هایی مشابه پیش گرفتند و به نقشه‌نگاری مناطقی از اروپا تا اقیانوسیه پرداختند.

بوآس ضدنژادپرستی سفت‌وسخت بود. او، که یهودی‌ای آلمانی بود،

مشخصاً از این نکته در رنج بود که در کشور مادری‌اش این‌چنین از وسواس امریکایی‌ها به نژاد و بهسازیِ نژادی[1] استقبال می‌شد.(۷) وقتی ویسلر نیز به‌تدریج به برخی از ایده‌های بهسازی نژادی روی خوش نشان داد، این دو به‌تلخی از یکدیگر جدا شدند. اما انگیزه‌ی اصلیِ مفهوم نواحی فرهنگی دقیقاً یافتن راهی برای گفت‌وگو درباره‌ی تاریخ بشر بود که از آن طریق، بنا به هیچ مبنایی، مجبور به رده‌بندی جمعیت‌ها در دسته‌های عالی و پست نشویم؛ از ادعای نوعی تبار ژنتیکی برتر گرفته تا دست‌یابی به سطوح پیشرفته‌ترِ فرگشتِ اخلاقی و فناورانه. در عوض، بوآس و شاگردانش پیشنهاد کردند که انسان‌شناسان باید به ردگیری انتشار چیزی بپردازند که در آن زمان «خصایص فرهنگی»[2] نامیده می‌شد (ظروف سفالی، عرق‌خانه‌ها[3]، ساماندهیِ مردان جوان در جوامع جنگجوی رقیب) و نیز برای درک این موضوع تلاش کنند که، به قول ویسلر، چرا قبایل برخی مناطق خاص در «شبکه‌ی خصایص فرهنگی مشابهی» مشترک بودند.(۸)

این وضع موجب شد تا از ردگیری جابه‌جایی ــ یا «انتشار» ــ تاریخیِ ایده‌ها و رسومِ خاص استقبالی ویژه شود. اگر مجلات انسان‌شناسیِ آستانه‌ی سده‌ی بیستم را ورق بزنید، درمی‌یابید که اکثر مقالات در هر شماره از همین نوع هستند. در آن زمان توجه ویژه‌ای می‌شد به آلات موسیقایی و بازی‌های معاصری که، مثلاً، در بخش‌های گوناگون افریقا یا اقیانوسیه رایج بود ــ شاید به این علت که به نظر می‌رسید از میان تمامی خصایص فرهنگی، این خصایص کم‌تر از بقیه از ملاحظات یا محدودیت‌های عملی تأثیر پذیرفته بودند و در نتیجه احتمالاً نحوه‌ی توزیع آن‌ها می‌تواند در مورد الگوهای ارتباط و نفوذ [بین جوامع] مطالبی را بر ما روشن سازد. یکی از حوزه‌های مشخصاً پُرشورِ بحث در این زمینه مربوط می‌شود به نوعی نخ‌بازی به نام گهواره‌ی گربه[4]. در خلال سفر

1. eugenics
2. culture traits
۳. sweat lodge؛ کلبه‌های گنبدی‌شکل که بومیان امریکا برای انجام مناسک خاص نظیر مراسم حمام بخار می‌ساختند.
۴. cat's cradles؛ مرسوم‌ترین نوع نخ‌بازی که در آن دو نفر باید به نحوی گرهگاه‌های نخ را از دست یکدیگر بگیرند که هم در نتیجه‌ی آن اشکال هندسی تازه‌ای پدید بیاید و هم نخ‌ها دچار گره کور نشوند و امکانِ ادامه‌ی بازی وجود داشته باشد.

هیئت اعزامی به تنگه‌ی تورس در ۱۸۹۸، پروفسور آلفرد هَدون و دبلیو. اچ. آر. ریورز، که از استادان برجسته‌ی انسان‌شناسی بریتانیا در آن زمان بودند، روشی یکپارچه برای نموداربندیِ شکل‌هایی که در نخ‌بازیِ کودکان به کار می‌رفت بسط دادند که امکانِ مقایسه‌های نظام‌مند در این زمینه را فراهم می‌آورد. طولی نکشید که نظریه‌های رقیب درباره‌ی خاستگاه‌ها و انتشارِ الگوهای مشخص نخ‌بازی (الگوی درخت نخل، الماسِ باگابو و...) در میان جوامعِ متفاوت به موضوع اصلی بحث‌وجدل‌های پُرشور در صفحات مجله‌ی انجمن سلطنتی انسان‌شناسی و دیگر محافل عالمانه بدل شد.(۹)

در آن زمان پرسش‌های بدیهی از این قرار بود: چرا خوشه‌های خصایص فرهنگی به این شکل موجود خوشه‌بندی شده‌اند؛ و این خوشه‌ها از ابتدا چگونه در الگوهای منطقه‌ای «در هم تنیده شده‌اند.» خودِ بوآس اعتقاد داشت که هر چند ممکن است گردشِ ایده‌ها درونِ مناطق خاص را عامل جغرافیایی تعیین کرده باشد (کوه‌ها و بیابان‌ها همچون موانعی طبیعی در این مسیر هستند)، آن‌چه درونِ خودِ این مناطق به وقوع پیوسته عملاً بسته به پیشامدهای تاریخی بوده است. دیگران به فرضیه‌پردازی درباره‌ی روحیه[1]ی غالب یا شکل سازمان‌دهی درونِ یک منطقه‌ی معین پرداختند یا در خیالِ پدید آوردن نوعی علم طبیعی بودند که روزی بتواند نوسان‌های سبک‌ها، عادات و شکل‌های اجتماعی را تبیین یا حتی پیش‌بینی کند. امروزه تقریباً دیگر هیچ‌کس چنین آثاری را نمی‌خواند. همچون خودِ نخ‌بازی، امروزه این آثار نیز در بهترین حالت صرفاً مظهرِ دوران طفولیت این دانش‌رشته تلقی می‌شود که می‌تواند سرگرم‌کننده باشد.

با این همه، در این اثنا مسائل مهمی مطرح شدند: مسائلی که تا به امروز هیچ‌کس نتوانسته به طور جدی به آن‌ها بپردازد. برای مثال، چرا مردمانِ کالیفرنیا تا این اندازه به یکدیگر شبیه و تا این اندازه با همسایگان‌شان در جنوب‌غربی امریکا یا ساحل شمال‌غربی کانادا متفاوت‌اند؟ شاید

1. ethos

بصیرت‌بخش‌ترین مشارکت‌ها در این زمینه به مارسل موس تعلق داشته باشد که در مجموعه‌مقالاتی درباره‌ی ناسیونالیسم و تمدن، که بین سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۳۰ به نگارش درآورد، به مفهومِ «نواحی فرهنگی» پرداخت.(۱۰) موس چنین می‌پنداشت که ایده‌ی «انتشارِ» فرهنگی تا حد زیادی مهمل است، نه به همان علت‌هایی که امروزه اغلب انسان‌شناسان می‌پندارند (یعنی این‌که این ایده بیهوده و فاقد جذابیت است)،(۱۱) بلکه به این علت که آن را متکی بر فرضی خطا می‌دانست: این‌که جابه‌جایی مردم، فناوری‌ها و ایده‌ها به نحوی امری غیر معمول بوده است.

موس استدلال می‌کرد که موضوع دقیقاً برعکس است. او اذعان کرد که به نظر می‌رسد مردم در زمان‌های گذشته بسیار سفر می‌کرده‌اند ــ بسی بیش از ما ــ و نمی‌توان تصور کرد که اگر در گستره[ی جغرافیایی] سفری یک یا دوماهه چیزهایی نظیر سبدبافی، بالش‌های پر یا چرخ به صورت مداوم به کار گرفته می‌شدند، کسی از وجودشان بی‌خبر می‌ماند. یحتمل همین امر در مورد فرقه‌های نیاپرستی[1] یا ضرباهنگ‌های سکته‌ای سازهای کوبه‌ای[2] نیز مصداق دارد. موس از این هم پیش‌تر رفت. او معتقد بود کل کرانه‌ی اقیانوس آرام زمانی قلمروِ یکپارچه‌ی مبادله‌ی فرهنگی بوده که مسافران در بازه‌های زمانی منظم از این‌سو به آن‌سوی آن سفر می‌کردند. او نیز به توزیعِ بازی‌ها در سراسر این منطقه علاقه‌مند بود. او زمانی در دانشگاه واحدی تدریس می‌کرد به نامِ «در باب بازی ستون چرب، بازی‌های توپی و دیگر بازی‌ها در نواحی پیرامونی اقیانوس آرام» و فرض اصلی‌اش آن بود که دست‌کم زمانی که بحث بر سر بازی‌ها باشد، می‌توان تمامی سرزمین‌های مرزیِ اقیانوس آرام را ــ از ژاپن گرفته تا نیوزیلند و کالیفرنیا ــ عملاً همچون یک ناحیه‌ی فرهنگیِ یکپارچه تلقی کرد.(۱۲) معروف است که وقتی موس در بازدیدش از موزه‌ی تاریخ طبیعی امریکا در نیویورک به کانوِ جنگیِ معروفِ کواکیوتل‌ها رسید ــ که در قسمتی از موزه قرار داشت که بوآس به ساحلِ شمال‌غربی اختصاص داده بود ــ

1. ancestor cults

۲. syncopated drum rhythms: ریتم‌هایی که در آن از اتصال ضرب ضعیفِ آخر میزان به ضرب قویِ میزان بعد حالتی از سکته در ریتم القا می‌شود.

نخستین واکنشش این بود که حالا دقیقاً می‌توانم بفهمم چین باستان چه شکلی بوده است.

هر چند موس در این موضوع اغراق کرده، مبالغه‌اش باعث شد کل مسئله‌ی «نواحی فرهنگی» را به نحوی جالب‌توجه از نو چارچوب‌بندی کند.(۱۳) زیرا اگر همه به طور کلی از آن‌چه مردمان اطراف درصدد انجامش بودند خبر داشتند و اگر معرفت به رسوم، هنرها و فناوری‌های بیگانه گسترش یافته بود یا دست‌کم به‌سادگی در دسترس بود، آن‌گاه پرسش اصلی این نیست که چرا برخی خصایص فرهنگی گسترش یافتند بلکه این است که چرا دیگر خصایص فرهنگی چنین سرنوشتی نیافتند. موس می‌پنداشت که پاسخ آن است که این [طرز کار] دقیقاً همان شیوه‌ای است که فرهنگ‌ها خود را در برابر همسایگان‌شان تعریف می‌کنند. فرهنگ‌ها عملاً چیزی نبودند جز ساختارهای طرد و اجتناب. چینی‌ها مردمانی بودند که از چوب غذاخوری استفاده می‌کردند نه از کارد و چنگال، تایلندی‌ها از قاشق استفاده می‌کردند نه چوب غذاخوری و مواردی از همین‌دست. به‌سادگی می‌توان دریافت که این موضوع به چه نحوی در مورد زیبایی‌شناسی — سبک‌های هنر، موسیقی یا آداب غذاخوری — هم مصداق دارد، اما در کمال تعجب، موس دریافت که این امر حتی در مورد فناوری‌ها نیز مصداق دارد؛ فناوری‌هایی که واجدِ مزایای واضحِ سازگارانه یا سودمند بودند. برای مثال او از این واقعیت در عجب بود که چرا آتاباسک‌های آلاسکا به طرزی مصمم و تغییرناپذیر از به کارگیریِ قایق‌های کایاکِ اینویت‌ها سر باز می‌زدند، درحالی‌که این قایق‌ها آشکارا تناسب بیش‌تری با محیط‌شان داشت تا قایق‌های خودشان. خود اینویت‌ها نیز از اقتباسِ کفش‌های برفیِ آتاباسکی سر باز می‌زدند.

امری که درباره‌ی فرهنگ‌های خاص صحت داشت به همان اندازه درباره‌ی نواحی فرهنگی یا «تمدن‌ها»، اصطلاحی که موس ترجیح می‌داد، نیز صحیح بود. از آن‌جا که تقریباً تمامی سبک‌ها، شکل‌ها یا فناوری‌های موجود همواره به صورت بالقوه در دسترس تقریباً همگان قرار داشته است، این موارد نیز می‌بایست همواره از رهگذر مجموعه‌ای از قرض گرفتن و سر باززدن حاصل شده باشد. موس خاطرنشان ساخت که

این فرایند معمولاً یکسره خودآگاه بود. او به‌ویژه به این مثال متوسل می‌شد که در دربار چین بحث‌هایی مفصل بر سر اقتباسِ سبک‌ها و رسوم بیگانه به راه می‌افتاد که یکی از چشم‌گیرترین مثال‌های آن استدلال یکی از پادشاهان دودمان ژو به مشاوران و واسال‌های فئودال بزرگش بود که از پوشیدن لباس هانیش (مانچو) و سوار شدن بر اسب به جای ارابه سر بازمی‌زدند: او با دقت و زحمت فراوان تلاش کرد که تفاوت میان شعایر و رسوم و تفاوت میان هنرها و مُد را به آن‌ها توضیح دهد. موس نوشت: «جوامع از رهگذر به عاریه گرفتن از یکدیگر زندگی می‌کنند، اما نوبت که به تعریف خود می‌رسد، این تعریف را نه متکی به پذیرش بلکه با تأکید بر طردِ به عاریه گرفتن انجام می‌دهند.»(۱۴)

به‌علاوه، چنین تأملاتی به‌هیچ‌وجه محدود به جوامعی نیست که مورخان تمدن‌های «پیشرفته» (یعنی باسواد) می‌نامند. چنین نبود که اینویت‌ها به محض این‌که برای نخستین‌بار کسی را با کفش‌های برفی دیدند به طرزی غریزی دچار انزجار شوند و از تغییر عقیده‌شان سر بازبزنند. آن‌ها به تأمل راجع به این موضوع پرداختند که اقتباس یا عدم‌اقتباس کفش‌های برفی در زمینه‌ی تلقی‌ای که از خود دارند چه نکته‌ای می‌تواند در بر داشته باشد. در واقع، موس چنین جمع‌بندی کرد که مردم دقیقاً در مقایسه‌ی خود با همسایگان‌شان است که به درک خود به مثابه‌ی گروهی متمایز نایل می‌شوند.

وقتی پرسشِ نحوه‌ی شکل‌گیری «نواحی فرهنگی» را در این چارچوب قرار دهیم، این پرسش ضرورتاً به پرسشی سیاسی بدل می‌شود. رویکرد یادشده این امکان را هم به میان می‌کشد که تصمیماتی نظیر اقتباس یا عدم‌اقتباس کشاورزی تصمیماتی صرفاً مبتنی بر مزیت کالری یا چیزی تصادفی و مربوط به ذائقه‌ی فرهنگی نبودند، بلکه همچنین بازتابی بودند از پرسش‌هایی درباره‌ی ارزش‌ها، معنای واقعی انسان (و تلقیِ آن‌ها از خود) و این‌که شیوه‌ی مناسب برای ارتباط با یکدیگر چیست. یعنی در واقع همان‌دست مسائلی که سنت فکری پساروشنگریِ خود ما نیز تمایل دارد آن‌ها را از طریق اصطلاحاتی نظیر آزادی، مسئولیت، اقتدار، برابری، هم‌بستگی و عدالت مطرح کند.

حالا می‌خواهیم بینشِ موس را در مورد ساحل اقیانوس آرام به کار گیریم و ببینیم چرا توصیفِ والتر گلداشمیت از بومیان کالیفرنیا به عنوان «خوراکجویان پروتستان»، هر قدر هم که از بسیاری جهات مهمل باشد، کماکان نکاتی آموزنده دارد

بنابراین، اجازه دهید به اقیانوس آرام بازگردیم. انسان‌شناسان از اوایل سده‌ی بیستم ساکنان بومی امریکای شمالی در کرانه‌های غربی را به دو ناحیه‌ی فرهنگی وسیع تقسیم کردند: «کالیفرنیا» و «ساحل شمال‌غربی». پیش از سده‌ی نوزدهم، یعنی هنگامی که پیامدهای تجارت خز و پس از آن تب طلا برای گروه‌های بومی ویرانی به بار آورد و موجب انقراض بسیاری شد، این جمعیت‌ها زنجیره‌ای پیوسته از جوامعِ خوراکجو را شکل می‌دادند که در بخش عمده‌ی ساحل غربی پراکنده شده بود: این زنجیره در آن زمان شاید بزرگ‌ترین توزیعِ پیوسته‌ی مردمان خوراکجو در جهان محسوب می‌شد. فارغ از هر چیز، این شیوه‌ی زندگی شیوه‌ای بسیار کارآمد بود؛ هم مردمان ساحل شمال‌غربی و هم مردمان کالیفرنیا در مقایسه با مثلاً زارعان ذرت، لوبیا و کدو در حوضه‌ی آبریز عظیم[1] و جنوب‌غربی امریکا، که در مجاورت آن‌ها ساکن بودند، جمعیتی متراکم‌تر داشتند.

از جهات دیگر، مناطق شمالی و جنوبی هم به لحاظ زیست‌محیطی و هم فرهنگی عمیقاً با یکدیگر متفاوت بودند. زندگی مردمان ساحل شمال‌غربی کانادا عمدتاً متکی بود بر ماهی‌گیری، و به‌ویژه جمع‌آوری ماهی‌های رودْرو[2] نظیر قزل‌آلا و شمع‌ماهی که برای تخم‌ریزی از دریا به بالادست رود مهاجرت می‌کنند، و همچنین طیف متنوعی از پستاندارانِ آبزی، گیاهانِ خاکزی و گوشت شکار. چنان که در فصول گذشته دیدیم، این گروه‌ها در طول سال یا در زمستان در دهکده‌های بسیار بزرگ ساحلی سکونت داشتند و مراسمی بسیار پیچیده برگزار می‌کردند، یا در بهار و

۱. Great Basin؛ بزرگ‌ترین حوضه‌ی آبریز رودها در امریکای شمالی که تمامی نوادا، بخش عمده‌ی یوتا و بخش‌هایی از کالیفرنیا، آیداهو، اورگان، وایومینگ و باخا کالیفرنیا را شامل می‌شود.

2. anadromous

تابستان به واحدهای اجتماعی کوچک‌تری تقسیم می‌شدند که به شکلی عمل‌گراتر بر تدارک غذا تمرکز داشتند. آن‌ها نجارانی خبره محسوب می‌شدند و همچنین از چوب درختان مخروطی محلی (نظیر نَراد، کاج نوئل، سرخ‌چوب، سرخ‌دار و سِدر) مجموعه‌ی چشم‌گیری از فرهنگ مادی متشکل از صورتک‌های کنده‌کاری‌شده و رنگ‌آمیزی‌شده، محفظه‌ها، نشان‌های قبیله و تیرک‌های توتمی پدید آوردند که به شکلی غنی در تزئین خانه‌ها و کانوها به کار می‌رفت و در شمار چشم‌گیرترین سنت‌های هنریِ جهان قرار دارند.

جوامع بومی در کالیفرنیا، در سمت جنوب، ساکن یکی از متنوع‌ترین سکونتگاه‌های جهان بودند. آن‌ها از منابع خاکزی به طرز حیرت‌آور و متنوعی بهره می‌گرفتند و توانسته بودند آن‌ها را به مدد فنون دقیق سوزاندن، پاک‌سازی و هرس به دست آورند. آب‌وهوای «مدیترانه»ای منطقه و موقعیت طبیعی متراکمِ کوهستان‌ها، بیابان‌ها، کوه‌پایه‌ها، دره‌های رودخانه‌ای و نوار ساحلیِ مجموعه‌ای غنی از حیات گیاهی و جانوری را پدید آورده بود که آن‌ها را در بازارهای تجاری بین قبیله‌ای با یکدیگر مبادله می‌کردند. اغلب ساکنان کالیفرنیا ماهی‌گیران و شکارچیانی ماهر بودند اما بسیاری نیز برای تهیه‌ی مواد غذایی اصلی‌شان در ادامه‌ی سنتی باستانی به محصولات درختی ــ به‌ویژه دانه‌های فندقی و بلوط ــ متکی بودند. سنت‌های هنری آنان متفاوت با ساکنان ساحل شمال‌غربی بود. نمای بیرونی خانه‌ها عموماً ساده و بی‌تکلف بود. در میان‌شان تقریباً هیچ‌چیز مشابهی نظیر صورتک‌ها یا مجسمه‌های یادمان‌وارِ ساحل شمال‌غربی، که تا این اندازه مایه‌ی سرور مسئولان موزه‌هاست، وجود نداشت، در عوض فعالیت زیبایی‌شناختی‌شان بر بافتن سبدهای پُرنقش‌ونگار متمرکز بود که برای انبار و سِرو غذا به کار می‌رفت.(۱۵)

تفاوت مهم دیگری نیز میان این دو گروه گسترده از جوامع وجود داشت که بنا به دلایلی پژوهشگران این روزها اشاره‌ی چندانی به آن نمی‌کنند. از رودخانه‌ی کلمَث به سمت شمال جوامعی وجود داشتند تحت سیطره‌ی اشرافی جنگجو که دائماً درگیر یورش‌های بین‌گروهی بودند و بخش قابل‌توجهی از جمعیت‌شان متشکل از بردگانِ

مطلق[1] بود. از قرار معلوم این پدیده تا جایی که حافظه‌ی مردمان این جوامع قد می‌دهد سابقه داشته است. اما هیچ‌یک از این موارد در نواحی جنوبی وجود نداشت. این تفاوت چگونه پدید آمده است؟ به چه ترتیب بین یکی از «خانواده»های گسترده‌ی جوامعِ خوراکجو که عادت به غارت یکدیگر برای برده داشتند و خانواده‌ی دیگری که از اساس رسم برده‌داری نداشتند چنین مرزی پدید آمد؟

ممکن است با خودتان بگویید که لابد بحثی پُرحرارت در این رابطه میان پژوهشگران در جریان است، اما هیچ هم این‌طور نیست. در عوض اغلب پژوهشگران این تفاوت‌ها را ناچیز می‌دانند و ترجیح می‌دهند کل این جوامعِ کالیفرنیایی و ساحل شمال‌غربی را ذیل مقوله‌ای یکّه همچون «خوراکجوهای مرفه»[2] یا «شکارچی ـ گردآورندگان پیچیده» جای دهند.(۱۶) اگر هم از اساس توجهی به این تفاوت‌ها بشود، معمولاً آن‌ها را نتیجه‌ی واکنشی مکانیکی به شیوه‌های معیشت متضاد این جوامع می‌دانند: چنین استدلال می‌شود که اقتصادهای آبزی (متکی به ماهی) خیلی ساده به سمت پرورشِ جوامعی جنگجو گرایش داشتند، همان‌گونه که اقتصادهای خاکزیِ خوراکجو (متکی به بلوط) به نحوی از این گرایش مبرا بودند.(۱۷) در ادامه به محاسن و محدودیت‌های چنین استدلال‌هایی خواهیم پرداخت، اما پیش از آن بد نیست اشاره‌ای به برخی آثار قوم‌نگارانه‌ای داشته باشیم که نسل‌های پیشین پژوهشگران انجام داده‌اند.

برخی از جالب‌توجه‌ترین پژوهش‌ها درباره‌ی مردمان بوم‌زادِ کالیفرنیا را والتر گلداشمیت، انسان‌شناس سده‌ی‌بیستمی، به انجام رسانده است. یکی از اساسی‌ترین آثار او، که بی‌هیچ جاروجنجال، عنوانِ «افزوده‌ای قوم‌شناختی به جامعه‌شناسی معرفت» را بر خود دارد، به بررسیِ یوروک‌ها و دیگر گروه‌های مرتبطی می‌پردازد که در حاشیه‌ی شمال‌غربی کالیفرنیا، در جنوبِ رشته‌کوه‌هایی که ایالت اورگان از آن‌جا آغاز می‌شود، ساکن

۱. chattel slavery؛ شکلی از برده‌داری که در آن شخص برده جزئی از اموال منقول (chattel) ارباب تلقی می‌شود. این شکل از برده‌داری معمولاً به صورت موروثی به فرزندان بردگان نیز منتقل می‌شد، از همین‌رو به آن برده‌داری موروثی نیز می‌گویند.

2. affluent foragers

بودند.(۱۸) از نظر گلداشمیت و اعضای محفل انسان‌شناختی‌اش، یوروک‌ها به دلیل نقش اساسی‌ای که پول ــ در شکل صدف‌های عاجیِ سفیدی که بر رشته‌هایی دراز متصل می‌شدند و نوارهایی که از پوستِ سر دارکوب‌های سرقرمز ساخته شده بود ــ در تمامی ابعاد حیات اجتماعی‌شان ایفا می‌کرد مشهور بودند.

شایان ذکر است که مستعمره‌نشینانِ بخش‌های گوناگونِ شمال امریکا طیف متنوعی از چیزها را «پول سرخ‌پوستی»[1] می‌نامیدند. این چیزها اغلب مُهره‌های صدفی یا خودِ صدف بودند. اما تقریباً در تک‌تک موارد، این اصطلاح عمدتاً فرافکنیِ مقولاتی اروپایی بر اشیایی بود که شبیه به پول بودند اما در واقع پول نبودند. شاید مشهورترین این اشیا وام‌پوم بود که سرانجام نیز به عنوان پول تجاری در مبادلات میان مستعمره‌نشینان و بوم‌زادانِ شمال‌شرق به کار گرفته شد و حتی در بخش‌های گوناگونی از ایالات امریکا در مبادلات میانِ خود مستعمره‌نشینان نیز به کار می‌رفت (برای مثال، در ماساچوست و نیویورک وام‌پوم در مغازه‌ها وجه رایج محسوب می‌شد). بااین‌حال، در مراودات میان خود بوم‌زادان نه برای خرید یا فروش چیزی بلکه صرفاً به منظور پرداخت جریمه‌ها یا به عنوان راهی برای عقدِ قراردادها و توافقات یا یادگاری از آن‌ها به کار می‌رفت. در کالیفرنیا نیز وضع به همین ترتیب بود. اما به نظر می‌رسد در کالیفرنیا، به طرزی نامعمول، پول نیز کمابیش به همان شیوه‌هایی به کار می‌رفت که از آن انتظار داریم: برای خرید، اجاره و قرض دادن. به طور کلی، در کالیفرنیا و مشخصاً در حاشیه‌ی شمال‌غربی آن، نقش محوری پول در جوامع بوم‌زاد در ترکیب با تأکیدی فرهنگی بر امساک و ساده‌زیستی قرار گرفته بود؛ نوعی تقبیحِ لذت‌های ولخرجی و تحسینِ کار که ــ طبق نظر گلداشمیت ــ شباهت غریبی داشت به رویکرد پاک‌دینانه‌ای که ماکس وبر در جستار معروفش، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (۱۹۰۵)، شرح داده است.

این قیاس کمی مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد و از جنبه‌های مختلفی هم

1. Indian money

در واقع همین‌طور بود. اما درکِ مقایسه‌ای که گلداشمیت به‌واقع در پی آن بود مهم است. جستار وبر، که برای هر کسی که حتی تک واحدی در علوم اجتماعی پاس کرده باشد آشناست، اغلب بد فهمیده شده است. وبر در پی پاسخ به پرسشی کاملاً مشخص بود: چرا سرمایه‌داری در اروپای غربی و نه هیچ کجای دیگر ظهور کرد؟ بنا به تعریف او، سرمایه‌داری خود نوعی اجبار اخلاقی بود. او خاطرنشان کرد که تقریباً در همه‌جای جهان و مطمئناً در مناطقی نظیر چین، هند و جهان اسلام ممکن است شاهد تجارت، بازرگانانِ ثروتمند و افرادی باشیم که به‌درستی می‌توان آن‌ها را «سرمایه‌دار» نامید. اما تقریباً در همه‌جا، هر کس که ثروتی عظیم به دست می‌آورد دست‌آخر ثروتش را خرج می‌کرد؛ یا آن را صرف خرید کاخ و لذت بردن از زندگی می‌کردند یا از سوی اجتماع‌شان تحت فشار اخلاقی شدیدی قرار می‌گرفتند که این ثروت را خرج ساخت‌وسازهای عمومی یا مذهبی یا جشن‌های محبوب نوش‌خواری کنند (معمولاً هم کمی از هر دو کار را می‌کردند).

از سوی دیگر، سرمایه‌داری شامل بازسرمایه‌گذاری دائم بود و ثروت شخص را به محرکی برای خلق ثروت بیش‌تر، افزایش تولید، گسترش عملیات تولیدی و مواردی از این‌دست تبدیل می‌کرد. اما وبر می‌گفت نخستین شخصی را تصور کنید که می‌خواست در یک اجتماع به این شیوه عمل کند. چنین عملی به معنای سرپیچی از تمامی انتظارات اجتماعی و برانگیختن نفرت عمیق تقریباً همه‌ی همسایگان بود ــ یعنی همان کسانی که به شکلی فزاینده در حال بدل شدن به کارمندان این شخص بودند. وبر اذعان داشت کسی که می‌توانست به این شیوه‌ی گستاخانه و تک‌سویه عمل کند باید «نوعی قهرمان باشد.» او اظهار داشت که به همین دلیل امکان‌پذیر ساختنِ سرمایه‌داری نیازمند رگه‌ای پاک‌دینانه از مسیحیت بود، چیزی نظیر کالونیسم. پاک‌دینان نه‌تنها اعتقاد داشتند که تقریباً هر کاری با سودشان بکنند گناه‌آلود است، بلکه همچنین معتقد بودند که پیوستن به جماعت عبادت‌کنندگانِ پاک‌دین به معنای بهره‌گیری از اجتماعی اخلاقی بود که حمایت آنان به شخص اجازه می‌داد خصومت جهنمیِ همسایگان را تحمل کند.

مسلم است که هیچ‌یک از این موارد در مورد دهکده‌ی یوروک‌ها در سده‌ی هجدهم صحیح نبود. بومیان کالیفرنیا نه یکدیگر را به عنوان کارگر مزدی استخدام می‌کردند، نه پول را با بهره وام می‌دادند و نه سودِ حاصل از ریسک‌های تجاری را به منظور گسترشِ تولیدْ سرمایه‌گذاری می‌کردند. خبری از «سرمایه‌دار» در معنای دقیق کلمه نبود. بااین‌حال، آن‌چه وجود داشت نوعی تأکید فرهنگی قابل‌توجه بر مالکیت خصوصی بود. به قول گلداشمیت تمامی مایملک، خواه منابع طبیعی، پول یا اقلامی که ثروت تلقی می‌شد همگی «به شکلی خصوصی (و تا حد زیادی به صورت فردی) مالک داشت»، از جمله محوطه‌های ماهی‌گیری، شکار و محل‌های گردهمایی. مالکیت فردی شکلی تمام‌عیار داشت و مشمول تمامی حقوق واگذاری نیز می‌شد. گلداشمیت می‌گوید درکی چنین بالیده از مالکیت نیازمند استفاده از پول بود، از همین‌رو بود که در شمال‌غربی کالیفرنیا، «همه‌چیز را با پول می‌شد خرید: ثروت، منابع، غذا، شرف و همسر.»(۱۹)

این رژیم مالکیتِ بسیار غیرمعمول با نوعی روحیه‌ی کلی انطباق داشت که گلداشمیت آن را با «روحِ» سرمایه‌داریِ وبر مقایسه می‌کرد (هر چند می‌توان اعتراض کرد که این روحیه بیش‌تر با نحوه‌ای که سرمایه‌داران تمایل دارند جهان را تصور کنند انطباق دارد تا با نحوه‌ای که سرمایه‌داری به‌واقع کار می‌کند). یوروک‌ها چیزی بودند که ما «فردگرایانِ مالکیت‌طلب» می‌نامیم. آن‌ها بدیهی فرض می‌کردند که همگی ما برابر به دنیا آمده‌ایم و فقط‌وفقط به خودمان بستگی دارد که از طریق انضباط شخصی، خویشتن‌داری و تلاشِ پی‌گیر از زندگی‌مان حاصلی به دست آوریم. علاوه‌براین، به نظر می‌رسد که این روحیه تا حد زیادی در عمل نیز پیاده می‌شد.

دیدیم که بوم‌زادانِ ساحل شمال‌غربی نیز به همان اندازه‌ی بوم‌زادانِ کالیفرنیا سخت‌کوش بودند و در هر دو نمونه، از کسانی که ثروتی انباشته بودند انتظار می‌رفت بخش عمده‌ی آن را صرفِ تدارکِ جشنواره‌های جمعی کنند. بااین‌حال، روحیه‌ی اصلی در هر یک از این نمونه‌ها تفاوتی عمیق با دیگری داشت. درحالی‌که از ثروتمندانِ یوروک انتظار می‌رفت

متواضع باشند، خان‌های کواکیوتل خودستا و متفرعن بودند، تا آن اندازه که یکی از انسان‌شناسان آن‌ها را با اشخاص دچار اسکیزوفرنیِ پارانوئید مقایسه کرده است. درحالی‌که ثروتمندانِ یوروک چیز چندانی از اجداد و تبارشان به ارث نمی‌بردند، خانواده‌های ساحل شمال‌غربی شباهت زیادی با خاندان‌های نجبا و دودمان‌های سلطنتیِ اروپای سده‌های میانه داشتند که در آن طبقه‌ای از نجبا به سروکله‌ی هم می‌زدند تا از مزایای موروثی بهره‌مند شوند، ضیافت‌هایی خیره‌کننده ترتیب می‌دادند تا آوازه‌شان گوش فلک را کر کند و ادعاهای‌شان بر القاب احترام‌آمیز و گنجینه‌های آباواجدادی‌ای را تضمین کند که سابقه‌شان به ابتدای تاریخ بشری می‌رسید.(۲۰)

باورش دشوار است که وجود چنین تفاوت‌های فرهنگیِ چشم‌گیری را بین جمعیت‌های همسایه کاملاً تصادفی تلقی کنیم، اما درعین‌حال سخت بتوان مطالعه‌ای را یافت که حتی پرسشِ چگونگی پدید آمدن این تقابل را مطرح کرده باشد.(۲۱) آیا می‌شود تصور کرد که بوم‌زادانِ کالیفرنیایی و مردمانِ ساحل شمال‌غربی خود را در تقابل با یکدیگر تعریف می‌کردند، شبیه کاری که کالیفرنیایی‌ها و نیویورکی‌های امروزی می‌کنند؟ اگر چنین باشد، پس چه حد از شیوه‌ی زندگی آن‌ها را می‌توان به‌واقع با ارجاع به همین انگیزه‌ی عدم‌شباهت با دیگر گروه‌های مردمی توضیح داد؟ در این‌جا باید بار دیگر به بحث پیشین خود درباره‌ی شکاف‌زایی بازگردیم، بحثی که برای درک بهتر مواجهه‌ی فکری میان استعمارگران فرانسوی سده‌ی هفدهم و وندات‌های امریکای شمالی در بیشه‌زارهای شرقی مطرح کردیم.

اگر یادتان باشد، شکاف‌زایی توصیفی است از این‌که چگونه جوامعی که با یکدیگر در ارتباط هستند، حتی وقتی می‌کوشند خود را از یکدیگر متمایز کنند، دست‌آخر به نظامی مشترک از تفاوت‌ها می‌پیوندند. شاید کلاسیک‌ترین (در هر دو معنای اصطلاح «کلاسیک»[1]) نمونه‌ی تاریخی این مسئله دولت‌شهرهای یونانی آتن و اسپارت در سده‌ی پنجم پیش از میلاد باشد. به قول مارشال سالینز:

۱. یعنی هم به معنای دوران کلاسیک و هم در معنای نمونه و مثالی جاافتاده و پذیرفته‌شده در یک زمینه.

> این جوامع که به شکلی پویا پیوندی متقابل با یکدیگر داشتند، به طرزی متقابل نیز تشکیل شده بودند... نسبت آتن به اسپارت، همچون نسبت دریا بود به خشکی، جهان‌وطنی به بیگانه‌هراسی، تجارت‌محوری به خودکفایی، تجمل به امساک، دموکراتیک به الیگارشیک، شهری به روستایی، بومی به مهاجر، پُرگویی به ایجاز: فهرست این دوگانه‌های متعدد پایانی ندارد... آتنی‌ها و اسپارت‌ها سنخ‌هایی مقابل یکدیگر بودند.(۲۲)

هر جامعه تصویری وارونه از دیگری ارائه می‌دهد. از این طریق، جامعه‌ی دیگر به همزادی حیاتی بدل می‌شود، نمونه‌ای ضروری و همواره‌حاضر از آن‌چه هرگز نباید شبیهش شد. آیا ممکن است تاریخِ جوامعِ خوراکجوی کالیفرنیا و ساحل شمال‌غربی نیز از منطقی مشابه پیروی کند؟

دفاعیه‌ای از شکاف‌زایی میان «خوراکجویان پروتستان» و «پادشاهان ماهی‌گیر»

بیایید نگاهی دقیق‌تر بیندازیم به چیزی که به زبان وبری می‌توان آن را «روحِ» خوراکجویانِ کالیفرنیای شمالی نامید. کُنه این روح چیزی نبود جز مجموعه‌ای از اجبارهای اخلاقی، به قول گلداشمیت: «الزام اخلاقی به کار و متعاقب آن، پی‌گیری سود، الزام اخلاقی برای خویشتن‌داری و فردیت‌یابیِ مسئولیت اخلاقی.»(۲۳) جزء لاینفک این روح اشتیاقی بود برای استقلالِ فردیِ مطلق، دقیقاً به همان اندازه‌ی استقلال بوشمن‌های کالاهاری ــ هر چند شکلی کاملاً متفاوت به خود گرفته بود. مردان یوروک با وسواس تمام مراقب بودند به کسی مقروض نشوند یا زیر دِین کسی نروند. حتی مدیریت اشتراکی منابع نیز نزد آنان ناپسند شمرده می‌شد؛ زمین‌های خوراکجویی تحت تملک فردی بود و در صورت کمبود غذا اجاره داده می‌شد.

مالکیت مقدس شمرده می‌شد، نه‌فقط در این معنای حقوقی که می‌شد به ناقضانش حمله کرد، بلکه واجد ارزشی معنوی بود. مردان یوروک اغلب ساعت‌هایی طولانی را صرف تعمق درباره‌ی پول می‌کردند و درعین‌حال، باارزش‌ترین اشیای قیمتی ــ پوست‌های قیمتی و چاقوهای ساخته‌شده از

اُبسیدین که تنها در جشنواره‌ها به نمایش گذاشته می‌شدند ــ مقدس‌ترین چیزها نیز تلقی می‌شدند. از نگاه خارجی‌ها، یوروک‌ها در معنای تحت‌اللفظی کلمه نیز پاک‌دین به نظر می‌رسیدند: بنا به گزارش گلداشمیت، مردان جاه‌طلبِ یوروک را «توصیه به پرهیز از هر نوع لذت می‌کردند ــ خوردن، کامیابی جنسی، بازی یا تن‌آسایی.» افرادی که زیاد می‌خوردند «مبتذل» محسوب می‌شدند. به زنان و مردان جوان توصیه می‌کردند که به‌آرامی و با اعتدال غذا بخورند و لاغر و چالاک بمانند. مردان ثروتمندِ یوروک روزانه در عرق‌خانه‌ها گرد هم می‌آمدند، جایی که در آن آزمونِ تقریباً هرروزه‌ی این ارزش‌های زاهدانه این بود که با سر به حفره‌ای کوچک بخزند و از آن عبور کنند؛ حفره‌ای که عبور از آن با کم‌ترین اضافه‌وزن امکان‌پذیر نبود. طعامْ ساده و بی‌پیرایه، تزئیناتْ بی‌تکلف و رقصْ محدود و معتدل بود. خبری از عناوین یا مقام‌های موروثی نبود. حتی کسانی که ثروتی را به ارث می‌بردند هم بر سخت‌کوشی، امساک و دستاوردهای شخصی خود تأکید می‌کردند و هر چند از ثروتمندان انتظار می‌رفت در برابر بدبخت‌ها سخاوت داشته باشند و شخصاً به مراقبت از زمین‌ها و املاک‌شان بپردازند، مسئولیت‌های مربوط به اشتراک‌گذاری و مراقبت از دیگران بسیار مختصرتر از تقریباً تمامی دیگر جوامعِ خوراکجو در سایر مناطق بود.

در مقابل، جوامع ساحلِ شمال‌غربی امریکا در نظر خارجی‌ها به این شهرت یافتند که از به نمایش گذاشتنِ تجملات لذت می‌برند. آن‌ها نزد قوم‌شناسانِ اروپایی بیش از هر چیز به دلیل جشنواره‌های‌شان با نام پوتلاچ معروف بودند که معمولاً آن را اشرافی برگزار می‌کردند که به لقب اشرافی تازه‌ای نایل شده بودند (نجبا معمولاً در طول حیات خود بسیاری از این القاب را کسب می‌کردند). آن‌ها در این ضیافت‌ها در پی نمایش بزرگی و اصالت خود و نیز احساس تحقیر به مایملک پیش‌پاافتاده‌ی این‌جهانی بودند، آن هم از طریق انجام اعمال سخاوتمندانه‌ی خیره‌کننده‌ای که رقبای‌شان را غرق در هدایایی نظیر روغنِ شمع‌ماهی، انواع توت و مقادیر فراوانی ماهی‌های چرب‌وچیل می‌کرد. این ضیافت‌ها صحنه‌ی رقابت‌های شگرفی بود که گاهی به در هم شکستن تظاهرآمیز سپرهای مسیِ موروثی و دیگر گنجینه‌های‌شان می‌انجامید، دقیقاً همان‌طور که

در دوران ابتدایی استعمار، در آستانه‌ی سده‌ی نوزدهم، این ضیافت‌ها گاهی به قربانی کردنِ بردگان می‌انجامید. هر گنجینه‌ای منحصربه‌فرد بود و از هیچ‌چیزی که شباهتی با پول داشته باشد خبری نبود. پوتلاچ فرصتی بود برای شکم‌چرانی و ناپرهیزی، فرصتی برای «ضیافت‌های چرب‌ونرمی» که هدف‌شان چاق‌وچله کردن بدن بود. نجبا اغلب خود را با کوهستان‌ها مقایسه می‌کردند و هدایایی که به دیگران اعطا می‌کردند همچون تخته‌سنگ‌های غلتانی بود که بر سر رقبای‌شان فرود می‌آمد و آن‌ها را در هم می‌کوبید.

گروهی از مردمان ساحل شمال‌غربی که بهتر از دیگران آن‌ها را می‌شناسیم کواکوکاااواکوها (یا همان کواکیوتل‌ها) هستند که بوآس مطالعاتی میدانی در میان‌شان انجام داده بود. شهرتی که آنان به دست آوردند به دلیل تزئینات سرشارِ هنرشان ــ دلبستگی به صورتک‌هایی در دلِ صورتک‌های دیگر ــ و نیز وسایل صحنه‌ی تئاتری‌ای بود که در مناسک خود به کار می‌گرفتند، از خونِ ساختگی گرفته تا درهای مخفی و پلیس-دلقک‌ها[1]ی خشن. به نظر می‌رسد تمامی جوامعِ پیرامون ــ از جمله نوتکاها، هایداها و سیمشیان‌ها ــ از همین روحیه‌ی کلی برخوردار بودند: نمایش‌ها و فرهنگ‌های مادیِ خیره‌کننده و مشابهی که می‌توان در سرتاسر جنوب آلاسکا تا نواحی ایالت واشنگتن مشاهده‌شان کرد. آن‌ها همچنین از ساختار بنیانیِ اجتماعی مشابهی برخوردار بودند که شامل رده‌های موروثیِ نجبا، افراد عادی و بردگان می‌شد. در سرتاسر این منطقه، که پهنه‌ای حدوداً ۲۵۰۰ کیلومتری را از دلتای رودخانه‌ی کوپر تا دماغه‌ی مندوچینو در بر می‌گرفت، یورش بر دیگر گروه‌ها برای برده‌ستانی پدیده‌ای همه‌گیر بوده و تا جایی که حافظه‌ی ساکنان این منطقه یاری می‌کند از گذشته‌های دور وجود داشته است.

در جوامعِ ساحل شمال‌غربی، فقط‌وفقط نجبا از حق انحصاری انجام مناسکِ ارتباط با ارواح نگهبان برخوردار بودند؛ ارواحی که به آن‌ها

۱. همان‌طور که در فصول پیش ذکر شد، افرادی که نقش پلیس و نیروی انتظامی را بر عهده می‌گرفتند بعضاً هم‌زمان نقش دلقک را نیز در مراسم بر عهده داشتند.

دسترسی به القاب اشرافی و حقِ نگه‌داری از بردگانی را اعطا می‌کردند که در یورش به دیگر گروه‌ها اسیر کرده بودند. مردم عادی، که شامل پیشه‌وران و هنرمندانِ برجسته می‌شدند، آزادانه می‌توانستند تصمیم بگیرند که با کدام‌یک از خاندان‌های اشرافی هم‌پیمان شوند؛ خان‌ها نیز با تدارک ضیافت‌ها، سرگرمی‌ها و مشارکت نیابتی در ماجراجویی‌های قهرمانانه بر سر پیمان‌های وفاداری به رقابت می‌پرداختند. نصیحتِ یکی از سال‌خوردگانِ نوچانولت (نوتکا) به یکی از خان‌های جوان این بود: «به‌خوبی از مردمانت مراقبت کن. اگر مردمانت علاقه‌ای به تو نداشته باشند، تو هیچ هستی.»(۲۴)

رفتار اشرافِ ساحل شمال‌غربی با مجموعه‌قوانینِ سفت‌وسخت و مبتنی بر شرافت و مناسبات حمایتی‌شان از بسیاری جهات به رفتار پدرخوانده‌های مافیا شبیه بود؛ یا چیزی شبیه به آن‌چه جامعه‌شناسان «جوامع درباری»[1] می‌نامند ــ نوعی آرایش [ـِ اجتماعی] که می‌توان انتظار داشت مثلاً در سیسیلِ فئودالی وجود داشته و مافیا بسیاری از قوانین فرهنگی خود را از آن گرفته است.(۲۵) اما این دقیقاً چیزی است که ما آموخته‌ایم در میان خوراکجویان انتظارش را نداشته باشیم. مسلم است که پیروانِ هر یک از این «پادشاهان ماهی‌گیر» به‌ندرت به بیش از صد تا دویست نفر می‌رسید، یعنی چیزی نه‌چندان بیش‌تر از ساکنان یک روستای کالیفرنیایی؛ نه در ساحل شمال‌غربی و نه در ناحیه‌ی فرهنگیِ کالیفرنیا خبری از هیچ نوع سازمان‌دهی فراگیر سیاسی، اقتصادی یا مذهبی نبود. اما درون همین اجتماعات کوچکی که وجود داشتند، اصولِ زندگی اجتماعیِ یکسره متفاوتی به کار می‌رفت.

همه‌ی این نکات انسان‌شناسان را کم‌کم عادت دادند که متنفذانِ یوروکی و هنرمندان کواکیوتل را یک‌کاسه کنند و «خوراکجویان مرفه» یا «شکارچی-گردآورندگانِ پیچیده» بنامند که عنوانی نسبتاً چرند به نظر می‌رسد: چیزی شبیه به این‌که بگوییم مدیران اجرایی صنایع نفتی تگزاس و شاعران مصری

1. court societies

سـده‌های میانه هر دو «کشـاورزانی پیچیده» محسـوب می‌شـوند، چون زیادی گندم مصرف می‌کنند.

امـا چگونه می‌تـوان تفاوت‌های میان این دو ناحیه‌ی فرهنگی را تبیین کرد؟ آیا باید از ساختار نهادی (نظام رتبه‌بندی و اهمیتِ پوتلاچ در ساحل شمال‌غربی، نقش پول و مالکیت خصوصی در کالیفرنیا) آغاز کرد و سپس بـه تـلاش بـرای درک نحوه‌ی رواج یافتن روحیه‌ی مختص به هر جامعه از دل ایـن سـاختار نهادی پرداخت؟ یا ایـن روحیه بر دیگر عوامل مقدم بود ــ برداشتی معین از ماهیت بشریت و نقش آن در کیهان ــ و ساختارهای نهادی از آن برخاسـتند؟ یا این‌که هر دوی‌شـان صرفاً پیامدهای نحوه‌های متفاوت سازگاری فناورانه با محیط هستند؟

این‌ها پرسـش‌هایی بنیادین درباره‌ی سرشت جامعه‌اند. نظریه‌پردازان سده‌هاسـت با این پرسـش‌ها کلنجار رفته‌اند و احتمالاً کماکان سده‌های متمادی دیگری نیز به آن مشـغول باشـند. اگر بخواهیم مسئله را به شکلی فنی‌تر طرح کنیم، باید بپرسیم که چه چیزی نهایتاً شکلی را که یک جامعه به خود می‌گیرد تعیین می‌کند: عوامل اقتصادی، اجبارهای سـازمان‌دهی یـا ایده‌هـا و معناهای فرهنگی؟ با پیروی از موس می‌توان امکان چهارمی را نیـز مطـرح کرد. آیا جوامـع به‌واقع خودتعین‌بخش‌اند و خود را عمدتاً با ارجاع به یکدیگر می‌سازند و بازتولید می‌کنند؟

نکات فراوانی منوط به پاسخی هستند که به این مورد مشخص می‌دهیم. تاریخ بوم‌زادان سـاحل اقیانوس آرام ممکن اسـت مدل چندان مناسـبی برای دریافتن این نکته نباشـد که نخسـتین «زارعان اولیه» حدود ده‌هزار سال پیش در هلال حاصل‌خیز چگونه بوده‌اند. اما می‌تواند درباره‌ی دیگر انـواع فرایندهای فرهنگی نکات منحصربه‌فردی به ما بگوید، فرایندهای فرهنگی‌ای که ــ همان‌طور که بالاتر هم بررسی کردیم ــ اگر نگوییم بیش‌تر، دسـت‌کم به همان اندازه در جریان بوده‌اند و سـابقه دارند: فرایندهایی که از آن طریق، برخی مردمان خوراکجو در زمان‌ها و مکان‌های معین به مواردی نظیر نابرابری‌های دائمی، ساختارهای سلطه و سلب آزادی تن داده‌اند.

اینک بیایید تبیین‌های ممکن را یک‌به‌یک بررسی کنیم.

چشم‌گیرترین تفاوت میان جوامع بوم‌زادِ کالیفرنیا و ساحل شمال‌غربی فقدانِ رتبه‌بندی صوری و فقدان نهادِ پوتلاچ در کالیفرنیاست. تفاوت دوم در واقع از همین اولی نشئت می‌گیرد. مطمئناً در کالیفرنیا نیز ضیافت‌ها و جشنواره‌هایی برگزار می‌شد، اما از آن‌جایی که در این جامعه هیچ نظام القابی‌ای وجود نداشت، این ضیافت‌ها تقریباً فاقد تمامی خصایص متمایزِ پوتلاچ بودند: تمایز میان شکل‌های «عالی» و «پستِ» پخت‌وپز، استفاده از ترتیبات نشستن و وسایل سرو غذا به شکلی رتبه‌بندی‌شده، اجباری بودن خوردن غذاهای چرب، اهدای هدایا به شکل رقابتی، نطق‌های خودستایانه یا هرگونه بروز عمومیِ رقابت میان نجبا که بر سر مزایای افتخاری در ستیز با یکدیگرند.(۲۶)

گردهمایی‌های فصلیِ قبایل کالیفرنیایی از بسیاری جهات دقیقاً نقطه‌ی مقابل اصول پوتلاچ به نظر می‌رسیدند. به جای غذاهای تجملی غذاهای اصلی روزمره سرو می‌شدند، رقص‌های آیینی بیش‌تر با بازی‌گوشی همراه بودند و شکلی منضبط و تهدیدآمیز نداشتند، به‌علاوه در این مراسم اغلب به شکلی شوخ‌طبعانه از مرزهای اجتماعی میان مردان و زنان، کودکان و سال‌خوردگان تخطی می‌شد (این جشن‌ها از معدود موقعیت‌هایی به نظر می‌رسد که یوروک‌های همیشه خشک و عبوس در آن‌ها کمی هم تفریح می‌کردند). اشیای قیمتی نظیر چاقوهای ساخته‌شده از اُبسیدین و پوست گوزن هرگز وقف یا به عنوان چالش یا توهین به دشمنان اهدا نمی‌شدند، بلکه به‌دقت از محفظه‌ها و دورپیچ‌های‌شان بیرون آورده می‌شدند و در اختیار «رهبرانِ» موقتی «رقص» قرار می‌گرفتند، گویی تأکید می‌کردند که دارندگان‌شان تا چه اندازه تمایل دارند از جلب‌توجه بیجا اجتناب کنند.(۲۷)

بدون شک کدخدایان محلی در کالیفرنیا از رهگذر میزبانی چنین ضیافت‌هایی سود می‌بردند: در این جشن‌ها ارتباطات اجتماعی تازه‌ای پدید می‌آمدند و ارتقای شهرت اغلب به معنای فرصت‌های آتیِ کسب پول بود.(۲۸) اما تا جایی که به قدرت‌طلبی تدارک‌دهندگان ضیافت مربوط می‌شود، خود آن‌ها تلاش فراوانی می‌کردند نقش‌شان را کوچک جلوه دهند و، به‌هرحال، با توجه به نحوه‌ی بالفعلِ بازتوزیعِ منابع در ضیافت‌های

تجاریِ کالیفرنیا و «رقص‌های پوست گوزن»[1] و نیز شواهد فراوانی که حاکی از تأکید آن‌ها بر ترویج هم‌بستگی میان گروه‌های برخاسته از آبادی‌های مجاور است، نسبت دادن تمایلات پنهانی سودجویی به این کدخدایان بی‌نهایت تقلیل‌گرایانه به نظر می‌رسد.(۲۹)

بنابراین، آیا [در این دو نمونه] درباره‌ی یک نهاد مبنایی یکسان («ضیافت بازتوزیعی»[2]) سخن می‌گوییم که با روحیه‌های یکسره متفاوتی عملی می‌شد، یا دو نهاد کاملاً متفاوت، یا حتی پوتلاچ و ضدپوتلاچ؟ چگونه باید به این پرسش پاسخ دهیم؟ واضح است که مسئله بسیار گسترده‌تر است و به خود ماهیتِ «نواحی فرهنگی» و پرسش‌هایی از این‌دست مرتبط می‌شود که واقعاً چه چیزی آستانه یا مرز بین این نواحی فرهنگی را شکل می‌دهد. ما در پی کلیدی برای حل این مسئله هستیم و این کلید در نهاد برده‌داری نهفته است. چنان که گفتیم، این نهاد در ساحل شمال‌غربی پدیده‌ای شایع بود اما در مقابل در جنوبِ رودخانه‌ی کلَمَث در کالیفرنیا اثری از آن دیده نمی‌شد.

بردگانِ ساحل شمال‌غربی هیزم‌شکنان و سقایان بودند،[3] اما به‌ویژه به کار صید و پاک کردن و عمل آوردنِ انبوه قزل‌آلا و سایر ماهی‌های رودْرو مشغول بودند. بااین‌حال، توافقی بر سر این وجود ندارد که سابقه‌ی رویه‌ی بومزادِ برده‌داری به‌واقع تا چه اندازه به گذشته برمی‌گردد. در نخستین روایت‌های اروپایی از این منطقه در اواخر سده‌ی هجدهم، سخن از بردگان می‌رود و تعجب مختصری هم در این رابطه ابراز می‌شود، چرا که برده‌داری مطلقِ تمام‌عیار پدیده‌ای نسبتاً نامعمول در دیگر مناطق بومیان امریکای شمالی محسوب می‌شد. این روایت‌ها نشان می‌دهند که چیزی حدود یک‌چهارم جمعیتِ بومزاد ساحل شمال‌غربی ذیل مناسبات بندگی می‌زیستند ــ چیزی معادل با نسبت بردگان در امپراتوری روم یا آتن دوران کلاسیک یا در واقع کشتزارهای پنبه‌ی امریکای جنوبی. علاوه‌براین،

1. deerskin dances
2. redistributive feast
۳. hewers of wood and drawers of water؛ این عبارت مجازاً به معنای رنجبر و زحمت‌کش است که در انجیل، یوشع نبی، ۹: ۲۱ آمده است: «و رؤسا به ایشان گفتند: "بگذارید که زنده بمانند." پس به هیزم‌شکنان و سقایانی برای تمامی جماعت بدل شدند، چنان که رؤسا به ایشان گفته بودند.»

برده‌داری در ساحل شمال‌غربی وضعیتی موروثی بود: فرزندانِ بردگان نیز به شکلی محتوم برده تلقی می‌شدند.(۳۰)

با توجه به محدودیت منابع در این زمینه، این امکان وجود دارد که روایت‌های اروپایی در واقع چیزی را توصیف می‌کردند که در آن زمان بدیع بوده است. بااین حال، تحقیقات جاریِ باستان‌شناختی و قوم‌شناختی ـ تاریخی حاکی از آن‌اند که نهاد برده‌داری به‌واقع از سابقه‌ای بسیار طولانی در ساحل شمال‌غربی برخوردار است و به سده‌ها پیش از زمانی برمی‌گردد که کشتی‌های اروپایی در تنگه‌ی نوتکا لنگر بیندازند و به تجارتِ پوست سمور آبی و پتو مشغول شوند.

حالا بپردازیم به ماهیت برده‌داری و، به صورت کلی‌تر، «شیوه‌های تولید»

بسیار دشوار است که بتوان بدون کمک مدارک مکتوب از دل بقایای باستان‌شناختی «برده‌داری را جُست»، اما در ساحل غربی دست‌کم می‌توانیم شاهد آن باشیم که چگونه بسیاری از عناصری که در آینده در نهادِ برده‌داری گرد هم آمدند تقریباً در همان دوران ظاهر شدند، یعنی از حدود ۱۸۵۰ پیش از میلاد و در خلال آن‌چه دوره‌ی پاسیفیک میانی[1] خوانده می‌شود. این همان دورانی است که برای نخستین‌بار شاهد صید عمده‌ی ماهی‌های رودْرو هستیم که منبع غذایی بی‌نهایت پُرسخاوتی محسوب می‌شدند ــ بعدها مسافران چنین روایت کردند که مهاجرت‌های ماهی‌های قزل‌آلا چنان عظیم بود که عملاً نمی‌شد آب را از ماهی تشخیص داد ــ اما این منبع نیازمندِ تشدید تقاضا برای کار بود. احتمالاً تصادفی نبود که در حدود همین دوران شاهد نخستین نشانه‌های جنگ‌افروزی و ساخت استحکاماتِ دفاعی و گسترش شبکه‌های تجاری نیز بودیم.(۳۱) نشانه‌های دیگری هم در این راستا وجود دارد.

قبرستان‌های دوره‌ی پاسیفیک میانی، بین ۱۸۵۰ پیش از میلاد و ۲۰۰

1. Middle Pacific period

میلادی، تفاوت‌های فاحشی را در خصوص نحوه‌ی برخورد با مُردگان آشکار می‌کنند که در دوران‌های قبل بی‌سابقه بود. در «صدر» این تفاوت‌ها خاک‌سپاری‌های افراد بسیار ممتاز قرار داشت که نمایانگر نظام‌های صوری تزئین پیکر و نوعی صحنه‌پردازی مخوفِ اجساد در حالاتی نظیر نشسته، لمیده یا دیگر وضعیت‌های ثابت بود و از قرار معلوم اشاره‌ای به وجود سلسله‌مراتبی صریح در خصوص آداب و حالات مناسک‌وار بدن در میان زندگان بود. در «قعر» تفاوت‌ها شاهد سویه‌ی افراطی متضادی هستیم: مثله کردن پیکرهای برخی افراد معین، بازیافت استخوان‌های افراد برای ساخت ابزار و محفظه‌ها و «تقدیم» افراد به عنوان اشیای گورسپاری (یعنی قربانی کردن انسان‌ها). برداشت کلی خبر از وجود طیف گسترده‌ای از منزلت‌های رسمی می‌دهد که از افراد رده‌بالا آغاز می‌شود و به مردمانی می‌رسد که مرگ و زندگی‌شان اهمیت چندانی نداشته است.(۳۲)

اینک با توجه دوباره به کالیفرنیا، نخستین نکته‌ای که بی‌درنگ در می‌یابیم فقدان تمامی این خصلت‌ها[ی فرهنگی] در همان دوره‌های مشابه آغازین است. به نظر می‌رسد که در جنوبِ دماغه‌ی مندوچینو با نوع متفاوتی از [دوره‌ی] پاسیفیک میانی مواجه باشیم ــ که در واقع عنصر «پاسیفیکی» آن پُررنگ‌تر است. اما نمی‌توانیم این تفاوت‌ها را به فقدان ارتباط بین این دو گروه نسبت دهیم. برعکس، شواهد باستان‌شناختی و زبانی بیانگر وجود تحرکات گسترده‌ی مردم و کالاها در امتداد بخش عمده‌ی ساحل غربی هستند. پیشاپیش تجارت دریاییِ پویایی از طریق کانوها وجود داشت که جوامع ساحلی را به جوامع ساکن در جزایر پیوند می‌داد و اشیای قیمتی‌ای نظیر مُهره‌های صدفی، مس، اُبسیدین و مقادیر فراوانی کالاهای ارگانیک را در سرتاسر زیست‌بوم‌های متنوعِ کرانه‌ی ساحلیِ اقیانوس آرام جابه‌جا می‌کرد. مجموعه‌شواهد متنوعی همچنین به جابه‌جایی اُسرای انسانی اشاره دارند که نشانه‌ای است از تجارت و جنگ‌افروزیِ بین‌گروهی. بخش‌هایی از نوار ساحلیِ پیرامون دریای سالیش، از همان حدود ۱۵۰۰ پیش از میلاد، مجهز به استحکامات و پناهگاه‌هایی بودند که آشکارا خبر از انتظار وقوع حمله و غارت می‌دهند.(۳۳)

تا این‌جا بی‌آن‌که واقعاً تعریفی از برده‌داری ارائه داده باشیم به بحث درباره‌اش پرداخته‌ایم. چنین کاری چندان معقول نیست، چرا که برده‌داری بومیان امریکا واجد برخی خصایص معین بود که آن را کاملاً از برده‌داریِ خانگیِ یونان یا روم باستان متمایز می‌ساخت، برده‌داری اروپاییِ کشتزارها در کارائیب یا جنوبِ عمیقِ امریکا[۱] که جای خود دارد. هر چند برده‌داری، در هر شکل آن، در میان بومزادانِ قاره‌ی امریکا نهادی نسبتاً نامعمول محسوب می‌شد، برخی از این خصایصِ مشخصاً مربوط به بومیان امریکا، دست‌کم در خطوط کلی آن، بین تمامی آن‌ها در سرتاسر این قاره مشترک بود، از جمله در مناطق استوایی که منابع ابتدایی اسپانیایی شواهدی از وجود شکل‌های محلیِ برده‌داری را در سده‌ی پانزدهم ثبت کرده‌اند. فرناندو سانتوس گرانرو، انسان‌شناس برزیلی، برای اشاره به آن دسته از جوامع بومی که واجد این خصایص بودند اصطلاحی مشخص به کار می‌برد. او آن‌ها را «جوامع اسیرگر»[2] می‌نامد.(۳۴)

پیش از توضیح منظور او، نخست خود برده‌داری را تعریف می‌کنیم. وجه تمایز برده از سرف، غلام، اسیر یا زندانی فقدان پیوندهای اجتماعیِ برده است. به زبان حقوقی، برده دست‌کم فاقد خانواده، خویشاوند یا اجتماع است؛ نه می‌تواند پیمانی ببندد و نه هیچ پیوند جاری‌ای با دیگر موجودات انسانی برقرار کند. از همین‌روست که واژه‌ی انگلیسیِ free [= «آزاد»] در واقع از ریشه‌ی معنای friend [= «دوست»] گرفته شده است. بردگان نمی‌توانند دوستی داشته باشند، چرا که از تعهد دادن به دیگران ناتوان‌اند، یکسره ذیل قدرت شخص دیگری قرار دارند و تنها الزام‌شان دقیقاً عمل کردن به هر چیزی است که ارباب‌شان می‌خواهد. اگر لژیونی رومی در نبرد اسیر و به بردگی گرفته می‌شد و سپس فرار می‌کرد و به خانه بازمی‌گشت، می‌بایست فرایند مفصلِ بازیابیِ تمامی مناسبات اجتماعی‌اش را از سر می‌گذراند و از جمله دوباره با همسرش ازدواج می‌کرد، چرا که برده‌سازی او نقض تمامی مناسبات پیشینش تلقی

۱. Deep South؛ زیرمنطقه‌ای فرهنگی و جغرافیایی در جنوب ایالات متحده‌ی امروزی، شامل ایالت‌های لوییزیانا، می‌سی‌سی‌پی، آلاباما، جورجیا و کارولینای جنوبی.

2. capturing soc'et es

می‌شد. اورلاندو پترسون، جامعه‌شناس بومیان غربی امریکا، این وضعیت را وضعیت «مرگ اجتماعی» نامیده است.(۳۵)

بنابراین، تعجبی ندارد که بردگان اولیه معمولاً اسیران جنگی بودند؛ کسانی که عموماً از خانه دور افتاده و در میانِ مردمانی قرار گرفته بودند که دِینی به او نداشتند. تبدیل اسیران جنگی به برده علت عملیِ دیگری هم داشت. اربابِ برده مسئولیت داشت آن‌ها را زنده و در وضعیتی مناسب برای کار نگه دارد. اغلب انسان‌ها به میزان قابل‌توجهی مراقبت و منابع نیاز دارند و معمولاً تا پیش از دوازده یا برخی اوقات پانزده‌سالگی می‌توان به لحاظ اقتصادی کاملاً زیان‌ده تلقی‌شان کرد. به‌ندرت پیش می‌آید که بتوان پرورش برده را به لحاظ اقتصادی تصمیمی معقول دانست — به همین علت است که در تمام جهان بردگان اغلب نتیجه‌ی تهاجم نظامی بوده‌اند (هر چند بسیاری هم نتیجه‌ی افتادن در دام بدهی، تصمیماتِ قضاییِ تنبیهی یا راهزنی بوده‌اند). از یک منظر، مهاجمان برده‌دزد به‌واقع سال‌های سال کار مراقبتی‌ای را می‌دزدند که جامعه‌ای دیگر برای به وجود آوردنِ موجودی انسانی و برخوردار از قابلیت کار کردن سرمایه‌گذاری کرده است.(۳۶)

بنابراین، «جوامع اسیرگر» بومی در چه چیزی مشترک‌اند که از دیگر انواع جوامع برده‌دار متمایزشان می‌کند؟ در ظاهر قضیه، هیچ‌چیز. شیوه‌های معیشت آن‌ها چنان متنوع بود که کم‌ترین اشتراک را با یکدیگر داشتند. همچنان که سانتوس‌گرانرو خاطرنشان می‌سازد، در شمال‌غربی آمازون سیطره با باغبانان و ماهی‌گیرانِ یکجانشینی بود که در امتداد بزرگ‌ترین رودخانه‌ها می‌زیستند و به دسته‌های شکارچی ـ گردآورنده‌ی کوچ‌رو در پس‌کرانه‌ها یورش می‌بردند. در مقابل، در حوضه‌ی آبریز رود پاراگوئه شکارچی ـ گردآورندگانِ نیمه‌سیار بودند که به باغبانان روستانشین حمله می‌کردند یا آنان را به انقیاد درمی‌آوردند. در فلوریدای جنوبی گروه‌های هژمون (در این مورد، کالوساها) ماهی‌گیر ـ گردآورندگانی بودند که در روستاهای بزرگ و دائمی سکونت داشتند اما به صورت فصلی به محوطه‌های ماهی‌گیری و گردهمایی کوچ می‌کردند، و هم به اجتماعات ماهی‌گیر یورش می‌بردند و هم به اجتماعات کشاورز.(۳۷)

دسته‌بندی این گروه‌ها بر مبنای میزان زراعت، ماهی‌گیری یا شکارشان چیز چندانی درباره‌ی تاریخ‌های واقعی آن‌ها به ما نمی‌گوید. آن‌چه در نسبت با اوج و فرودِ قدرت و منابع به‌واقع اهمیت داشت استفاده‌ی آن‌ها از خشونتِ سازمان‌یافته برای «تغذیه از قِبل» دیگر جمعیت‌ها بود. گاهی اوقات خوراکجویان ــ نظیر گوایکوروهای نخلستان‌های ساوانای پاراگوئه یا کالوساهای فلوریدا کیز ــ به لحاظ نظامی قدرتمندتر از همسایگانِ کشاورزشان بودند. در چنین مواردی، برده‌گیری و خراج‌ستانی موجب می‌شد بخشی از جامعه‌ی غالب از کارهای معیشتی روزمره معاف شوند و همچنین، معیشت نخبگان مرفه نیز تضمین شود. این عمل همچنین پشتوانه‌ی آموزش کاست‌های تخصصیِ جنگجو بود که خود آن‌ها نیز ابزار تصاحب و خراج‌ستانی بیش‌تری پدید می‌آوردند.

بار دیگر شاهد آن هستیم که طبقه‌بندی جوامع انسانی بر مبنای «شیوه‌های معیشت» به‌وضوح ساده‌انگارانه به نظر می‌رسد. برای مثال، خوراکجویانی را که مصرف‌شان از طریق مقادیر محصولات اهلی‌ای تأمین می‌شود که به صورت خراج از جمعیت‌های کشاورز پیرامون اخاذی می‌کردند در کدام دسته باید جا داد؟ مارکسیست‌هایی که به «شیوه‌های تولید» ارجاع می‌دهند گاهی اوقات از «شیوه‌ی خراج‌ستانی»[1] نیز سخن می‌گویند، اما این مقوله همواره، از همان ابتدا و از همان جلد سومِ سرمایه‌ی مارکس، به رشد دولت‌ها و امپراتوری‌های زراعی نسبت داده شده است.(۳۸) آن‌چه باید نظریه‌پردازی کنیم نه صرفاً شیوه‌ی تولید به‌کاررفته از سوی قربانیانِ چپاول بلکه شیوه‌ی تولید ناتولیدکنندگانی است که آنان را غارت می‌کنند. اما صبر کنید ببینم، درست شنیدم؟ نوعی شیوه‌ی تولیدِ ناتولیدی[2]؟ این اصطلاح متناقض به نظر می‌رسد. اما صرفاً در صورتی چنین است که ما معنای «تولید» را منحصر کنیم به خلق غذا یا کالا. شاید بهتر باشد چنین کاری نکنیم.

«جوامع اسیرگر» در قاره‌ی امریکا برده‌ستانی را شیوه‌ی معیشت متمایزی تلقی می‌کردند، اما نه در معنای معمولِ تولید کالری. مهاجمان تقریباً

1. tributary mode
2. non-productive mode of production

همواره تأکید داشتند که بردگان را به دلیل نیروی حیات یا «سرزندگی»شان اسیر می‌کنند؛ سرزندگی‌ای که گروه فاتح مصرفش می‌کرد.(۳۹) حالا شاید بگویید که این امر در معنای دقیق کلمه صحیح است: اگر موجود انسانی دیگری را به خاطر کارش، خواه مستقیم و خواه غیرمستقیم، استثمار کنید، در واقع از قِبَل انرژی یا نیروی حیات‌شان زندگی می‌کنید، و اگر برای شما غذا تهیه می‌کنند، شما به‌واقع این غذا را مصرف می‌کنید. اما قضیه کمی پیچیده‌تر از این‌هاست.

باید دوباره به ایده‌های بومیان آمازون درباره‌ی مالکیت اشاره‌ای داشته باشیم. شما چیزی را از طبیعت تصاحب می‌کنید، آن را می‌کُشید یا ریشه‌کن می‌سازید، اما سپس این اقدام خشونت‌بارِ نخستین بدل می‌شود به رابطه‌ای مراقبتی؛ یعنی زمانی که شما از چیزی که تصاحب کرده‌اید مراقبت و نگه‌داری می‌کنید. صحبت درباره‌ی تهاجماتِ برده‌ستانی نیز به طریقی مشابه با شکار (به صورت سنتی، کار مردان) صورت می‌گرفت و اسیران به طعمه‌هایی تارومارشده تشبیه می‌شدند. آن‌ها که مرگ اجتماعی را از سر می‌گذراندند هم‌سنگ «حیوانات خانگی» تلقی می‌شدند. درعین‌حال که در خانواده‌ی رُبایندگان‌شان از نو اجتماعی می‌شدند، می‌بایست پرورش می‌یافتند، برای‌شان غذا آماده می‌کردند و به آن‌ها می‌دادند و اصول شایسته‌ی تمدن را به آن‌ها می‌آموزاندند؛ خلاصه این‌که می‌بایست اهلی می‌شدند، که این کار معمولاً بر عهده‌ی زنان بود. اگر اجتماعی شدن تکمیل می‌شد، اسیر دیگر برده تلقی نمی‌شد، هر چند ممکن بود گاهی اسیران در همین وضعیت مرگ اجتماعی در تعلیق باقی بمانند و بخشی از ذخیره‌ی دائمیِ قربانیانی باشند که در انتظار مرگ واقعی و فیزیکی‌شان هستند. کُشتن آن‌ها معمولاً در ضیافت‌های جمعی (چیزی شبیه به پوتلاچ در ساحل شمال‌غربی) و تحت نظارت متخصصان برگزاری آیین صورت می‌گرفت و این اقدامات گاهی اوقات به خوردن گوشت تن دشمن می‌انجامید.(۴۰)

این‌ها همگی ممکن است غریب و اسرارآمیز به نظر برسد. با این همه، چیزی نیست جز پژواک‌هایی برخاسته از آن‌چه احتمالاً مردمان استثمارشده در هر کجا و در هر زمان تاریخ درباره‌ی وضعیت خود احساس می‌کرده‌اند: رؤسا، اربابان یا مافوق‌های‌شان همگی خون‌آشامانی خون‌مکنده‌اند و

در بهترین حالت با آن‌ها همچون حیوانات خانگی و در بدترین حالت همچون گاو و گوسفند برخورد می‌کنند. مسئله صرفاً آن است که در قاره‌ی امریکا، تعداد انگشت‌شماری از جوامع این مناسبات را به شیوه‌ای کاملاً دقیق و موبه‌مو به اجرا درمی‌آوردند. مسئله‌ی مهم‌تر، و مرتبط با «شیوه‌های تولید» یا «شیوه‌های معیشت»، این است که این نوع استثمار اغلب شکل مناسباتی را به خود می‌گرفت که بین جوامع در جریان بود [نه درون یک جامعه]. برده‌داری تقریباً همواره واجد چنین گرایشی بود، چرا که تحمیلِ «مرگ اجتماعی» بر افرادی که خویشاوندان زیستی‌تان محسوب می‌شوند، به زبان شما سخن می‌گویند و همواره به‌سادگی می‌توانند شما را کنج خانه‌تان گیر بیاورند همیشه مشکل‌ساز خواهد بود.

بار دیگر به یاد بیاوریم که چگونه برخی از نخستین سیاحان اروپایی که به قاره‌ی امریکا سفر کرده بودند «وحشیان» مذکر را با نجبای کشور خود مقایسه می‌کردند ــ زیرا این وحشیان نیز همچون نجبا تقریباً تمام وقت‌شان را صرف سیاست، شکار، حمله و جنگ‌افروزی علیه گروه‌های همسایه می‌کردند. ناظری آلمانی در ۱۵۴۸، روستاییانِ آراواکی در گرن چاکوِ پاراگونه را سرف‌های خوراکجویانِ گوایکورو معرفی کرده است، چیزی «مشابه با دهاتی‌های آلمانی در نسبت با اربابان‌شان.» معنای ضمنی این حرف آن بود که واقعاً تفاوت چندانی میان جنگجویان گوایکورو و بارون‌های فئودالی شوابیایی وجود نداشت که در خانه به زبان فرانسوی سخن می‌گفتند، گاه‌وبی‌گاه ضیافت‌هایی با گوشت شکارهای وحشی بر پا می‌کردند و هر چند هرگز دست‌شان به گاوآهن نخورده بود، از قِبل کار دهقانان آلمانی‌زبان زندگی می‌کردند. با این حساب باید پرسید دقیقاً از چه نقطه‌ای به بعد ما دیگر گوایکوروها را صرفاً «شکارچی ـ گردآورنده» محسوب نمی‌کنیم؟ (خصوصاً آن‌که درگیر شکار و گردآوریِ دیگر انسان‌ها بودند)، گوایکوروهایی که دوروبرشان پُر بود از ذرت، مانیوک (کاساوا)[1] و دیگر محصولات زراعی‌ای که به عنوان خراج به آن‌ها داده می‌شد و در یورش‌های‌شان به جوامعِ حتی دوردست به برده‌ستانی می‌پرداختند.

۱. گیاهی از تیره‌ی فرفیون و با نام علمی منیهات اسکالنتا که یکی از غذاهای اصلی بومیان بود.

درست است که محصولات به عنوان خراج از روستاهای مغلوبِ پیرامون فرستاده می‌شد، اما این روستاهای خراج‌گزار خدمتکارانی را نیز برای گوایکوروها ارسال می‌کردند و یورش‌ها به روستاهای دوردست‌تر اغلب با تمرکز بر برده‌سازیِ زنان صورت می‌گرفت که می‌توانستند در مقام معشوقه، پرستار و خدمتکار خانگی به کار گرفته شوند؛ امری که اجازه می‌داد تا «شاهدخت‌ها»ی گوایکورو، که اغلب بدن‌های‌شان سرتاسر پوشیده از خال‌کوبی‌های پیچیده و طرح‌واره‌های مارپیچی‌ای بود که خدمتکاران‌شان به صورت روزانه بر بدن‌های‌شان می‌کشیدند، سراسر روز را در فراغت بگذرانند. شارحان اولیه‌ی اسپانیایی همواره خاطرنشان می‌ساختند که رفتار گوایکوروها با بردگان‌شان با ظرافت و حتی ملایمت همراه بود، چیزی تقریباً شبیه به رفتارشان با طوطی‌ها و سگ‌های خانگی،(۴۱) اما اوضاع به‌واقع از چه قرار بود؟ اگر برده‌داری را معادلِ دزدیدن کاری بدانیم که دیگر جوامع در پرورش کودکان سرمایه‌گذاری کرده‌اند و وظیفه‌ی اصلی بردگانی را که به این کار گماشته می‌شدند نیز مراقبت از کودکان یا تیمار و رسیدگی به طبقه‌ای مرفه بدانیم، آن‌گاه به نظر می‌رسد که به طرزی متناقض، هدف اصلی برده‌ستانیِ «جوامع اسیرگر» افزایش ظرفیت درونی جامعه برای کار مراقبتی بوده است. آن‌چه در نهایت در جامعه‌ی گوایکورو از این طریق تولید می‌شد نوع خاصی از افراد بود: شاهدخت‌ها، نجبا، جنگجویان، مردمان عادی، خدمتکاران و غیره.(۴۲)

نکته‌ای که باید بر آن تأکید کنیم ــ چرا که با بسط روایت ما بی‌اندازه مهم خواهد شد ــ دوسویگیِ عمیق این مناسبات مراقبتی است، یا شاید بهتر باشد بگوییم شباهت آن به تیغِ دولبه. جوامع بومی عموماً برای اشاره به خود از اصطلاحی استفاده می‌کردند که تقریباً می‌توان آن را «موجودات انسانی» ترجمه کرد ــ اغلب نام‌های قبیله‌ای که اروپایی‌ها از قدیم برای آن‌ها به کار می‌بردند اصطلاحاتی توهین‌آمیز بودند که همسایگان‌شان به کار می‌گرفتند (برای مثال، «اسکیمو» به معنای «مردمانی که ماهی‌شان را نمی‌پزند» بود و «ایروکوا» نیز برگرفته از اصطلاحی آلگانکی بود به معنای «قاتلانِ شرور»). تقریباً تمامی این جوامع به این توانایی خود می‌بالیدند که سرپرستیِ کودکان یا اسیران را ــ حتی از میان همسایگانی که آنان را

گمراه‌ترین مردمان می‌دانستند ــ قبول می‌کنند و آن‌ها را از طریق مراقبت و تعلیم به آن‌چه از نظرشان انسان‌هایی شایسته تلقی می‌شد بدل می‌کردند. در همین راستا، بردگان نوعی نابهنجاری بودند: افرادی که نه کُشته می‌شدند و نه به سرپرستی قبول می‌شدند، بلکه بین این هر دو در نوسان بودند و غیرمنتظره و خشـونت‌آمیز در میانه‌ی فرایندی به تعلیق درمی‌آمدند که به طور معمول می‌بایست آن‌ها را به شکارِ خانواده‌ها یا حیوانِ خانگی‌شان بـدل می‌کرد. به همین معنا، اسـیران در مقام بـرده به دام نقشِ «مراقبت از دیگران» گرفتار می‌شدند، یک ناشخص که کارش عمدتاً در این جهت به کار گرفته می‌شد که دیگران را قادر سازد به شخص بدل شوند؛ اشخاصی چـون جنگجویـان، شـاهدخت‌ها و «موجوداتی انسـانی» که به سـنخی مشخصاً ارزشمند و ویژه تعلق داشتند.

چنان که این مثال‌ها نشـان می‌دهند، اگر خواهان درکِ خاسـتگاه‌های سلطه‌ی خشونت‌آمیز در جوامع انسانی هستیم، جست‌وجو را باید دقیقاً از همین جا آغاز کنیم. کنش‌های خشونت‌آمیزِ صرفْ اموری گذرا هستند، اما کنش‌های خشونت‌آمیزی که به مناسباتِ مراقبت و تیمار بدل شده باشند معمولاً ماندگار می‌شوند. اینک که به درک روشن‌تری از جوانب برده‌داری بومیان امریکا رسیده‌ایم، بیایید به سواحل اقیانوس آرام در امریکای شمالی بازگردیم و برای درک شرایط خاصی بکوشیم که باعث شد برده‌داری مطلق در ساحل شمال‌غربی تا این حد رایج شود و در کالیفرنیا نامعمول باشد. کارمان را با قطعه‌ای برآمده از تاریخ شفاهی آغاز می‌کنیم، داستانی کهن.

حالا می‌خواهیم به سراغ «داستان واگه‌ها» برویم؛ حکایت بومی پندآموزی درباره‌ی مخاطرات تلاش برای رسیدن به ثروتِ یک‌شبه از طریق به بردگی گرفتن دیگران (و نیز گریزی به «اسلحه، میکروب و فولاد»)

داسـتانی که قصد بازگویی‌اش را داریم نخسـتین‌بار در ۱۸۷۳ از زبان اِی. دبلیو. چیسِ جغرافی‌دان نقل شـده اسـت. چیس مدعی است این داستان را مردمان چتکوِ سـاکن اورگان برایش تعریف کرده‌اند. این داسـتان به

سرچشمه‌های لغت «واگه» مربوط می‌شود؛ لغتی که در بخش عمده‌ی نواحی ساحلی اصطلاحی بوم‌زاد برای اشاره به مهاجرانِ سفیدپوست محسوب می‌شد. این داستان چندان در خاطر پژوهشگران باقی نماند، در خلال حدود نیم‌سده‌ی آتی چندباری تکرار شد و جز این تأثیر دیگری به جا نگذاشت. بااین‌حال، این داستان که مدت‌های طولانی است نادیده گرفته شده اطلاعاتی ارزشمند در بر دارد، به‌ویژه در مورد رویکردِ بوم‌زادان به برده‌داری، آن هم دقیقاً در فصل مشترک میان کالیفرنیا و ساحل شمال‌غربی که موضوع بررسی ماست.

امروزه معدود افرادی از چتکوها باقی مانده‌اند. آن‌ها که در اصل در نوار ساحلیِ جنوبی اورگان ساکن بودند عمدتاً در نتیجه‌ی قتل‌عام‌ها و نسل‌کُشی‌ها به دست مهاجران مهاجم در نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم از صحنه‌ی روزگار محو شدند. تا دهه‌ی ۱۸۷۰، تنها تعداد معدودی از بازماندگان در سیلتز رزرویشن می‌زیستند که امروزه در لینکلن کانتی واقع است. این داستانی است که نیاکان‌شان در مورد خاستگاه‌های‌شان و این‌که از کجا آمده‌اند برای چیس تعریف کرده‌اند:

چتکوها چنین می‌گویند که روزی روزگاری در فصول دور، نیاکان‌شان با کانوهایی از نواحی دوردست شمالی آمدند و در دهانه‌ی رود کناره گرفتند. آن‌ها به دو قبیله برخوردند، یکی همچون خودشان از تباری جنگجو بود که پس از چندی بر آن‌ها چیره شدند و منقرض‌شان کردند. دیگری مردمانی ریزنقش بودند با طبعی زیادی ملایم و سفیدپوست. آن‌ها خود را «واگه‌ها» می‌نامیدند، یا شاید هم این تازه‌واردان آنان را چنین می‌خواندند. آن‌ها در ساختِ سبد، شنل و کانو ماهر بودند و از روش‌های بسیاری برای شکار و ماهی‌گیری استفاده می‌کردند که برای این مهاجمان ناشناخته بود. واگه‌ها که از جنگیدن سر باززده بودند، به بردگیِ دیگر گروه جنگجو درآمده بودند و کار می‌کردند تا برای‌شان غذا و پناهگاه و اقلام مصرفی تولید کنند و گروه جنگجو از این طریق حسابی چاق و تنبل شده بودند. بااین‌حال، یک شب پس از برگزاری ضیافتی عظیم، واگه‌ها باروبنه را بستند و گریختند و دیگر هرگز دیده نشدند. هنگامی که نخستین سفیدپوستان وارد منطقه شدند، چتکوها پنداشتند که لابد واگه‌ها بازگشته‌اند. هر چند طولی نکشید که به اشتباه خود پی بردند، اما کماکان در میان خود لقبی را که برای سفیدپوستان استفاده می‌کردند حفظ کردند، یعنی واگه‌ها که اینک برای تمامی قبایل ساحلی منطقه شناخته شده است.(۴۳)

این حکایت ممکن است بی‌تکلف و ساده جلوه کند اما نکات مهم فراوانی در آن گرد آمده است. چندان عجیب نیست که بازماندگانِ گروهی خوراکجو در ساحل اورگان داستانِ استعمارِ اروپایی ـ امریکایی را همچون انتقامی تاریخی روایت کنند.(۴۴) این هم چندان دور از ذهن نیست که در زمان‌هایی بسیار دور، یک جامعه‌ی بوم‌زادِ برده‌دار به جنوب و به قلمروهای تازه‌ای مهاجرت کرده باشد و ساکنان اصلی[1] آن را به انقیاد درآورده یا به قتل رسانده باشند.(۴۵)

به نظر می‌رسد که در مشابهت با مورد گوایکوروها، مهاجمان با به انقیاد درآوردن افراد ماهر در زمینه‌هایی که خودشان در آن مهارتی نداشتند، نکته‌ای را گوشزد می‌کنند. آن‌چه «چتکوهای اولیه» به آن نیاز داشتند نه قدرت فیزیکی («کار واگه‌ها») یا حتی مراقبت بلکه منبع آدابِ مردمان شکارچی ـ ماهی‌گیر ـ خوراکجویی نه‌چندان بی‌شباهت به خودشان بود که، دست‌کم طبق این حکایت، از بسیاری جهات تواناتر از خودشان بودند.

یکی دیگر از ویژگی‌های جالب‌توجه این داستان بستر وقوع آن است. چتکوها در مناطق بینابینیِ دو ناحیه‌ی فرهنگی مهم می‌زیستند، یعنی دقیقاً در جایی که می‌توان تصور کرد نهادِ برده‌داری در آن‌جا با وضوحی بیش از هر جای دیگر مناقشه‌برانگیز و مورداعتراض باشد. به‌راستی نیز داستان از سویه‌ی اخلاقی مشخصی برخوردار است، گویی با حکایتی پندآموز سروکار داریم که روی صحبتش با کسانی است که با وسوسه‌ی به بردگی کشیدن دیگران یا کسب ثروت و فراغت از راه غارت درگیرند. چتکوها که قربانیان‌شان را به بندگی کشانده و از عایداتِ آن «چاق و تنبل» شده بودند به کاهلی‌ای تازه و بی‌سابقه دچار شدند که آنان را از دنبال کردن واگه‌های فراری بازمی‌داشت. واگه‌ها نیز بیش از هر چیز به مدد فضیلت‌هایی نظیر صلح‌طلبی، سخت‌کوشی، مهارت‌های صناعی و نوآوری‌شان بود که توانستند راه چاره‌ای از این مخمصه بیابند؛ به‌واقع نیز آن‌ها از این ماجرا ــ دست‌کم در فکر ــ دستاوردی مهلک کسب کرده و به مهاجرنشینانِ اروپایی ـ امریکاییِ مسلح به «اسلحه، میکروب و فولاد» بدل شدند.(۴۶)

1. autochthonous inhabitants

با در نظر گرفتن این جوانب، حکایت واگه‌ها به امکان‌های جالب‌توجهی اشاره می‌کند. مهم‌تر از همه، حاکی است که طردِ برده‌داری در میان گروه‌هایی در مناطق بین کالیفرنیا و ساحل شمال‌غربی ابعاد اخلاقی و سیاسی قدرتمندی داشته است. به‌راستی نیز اگر در پی شواهد بیش‌تری در این‌باره باشیم، پیدا کردن‌شان دشوار نیست. برای مثال، یوروک‌ها واقعاً تعداد اندکی برده داشتند که آن هم عمدتاً خوش‌نشینان زیر قرض یا اسیرانی بودند که هنوز اقوام‌شان باج مطالبه‌شده برای آزادی‌شان را نپرداخته بودند. بااین‌حال، افسانه‌های‌شان شدیداً برده داشتن را مذمت می‌کنند. برای مثال، در یکی از این افسانه‌ها، قهرمان دلاور داستان شهرتش را از طریق شکست دادن دریانوردی ماجراجو به نام لِه‌مِکولولمی کسب می‌کند که کارش غارت و به بردگی گرفتن مسافران بوده است. قهرمان داستان، که پس از پیروزی در نبرد درخواستش برای پیوستن به او را رد می‌کند، چنین پاسخ می‌گوید:

«نه، نمی‌خواهم همچون تو باشم که قایق‌ها را به ساحل می‌کشی و سواران و محموله‌های‌شان را می‌رُبایی و مردمان را برده می‌سازی. زین پس تا پایان عمرت دیگر نمی‌توانی ستمگری پیشه کنی و همچون دیگر مردمان عادی خواهی بود.»

لِه‌مِکولولمی پاسخ داد: «چنین خواهم کرد.»

«اگر به طریق پیشینت بازگردی، تو را خواهم کُشت. شاید بهتر باشد که اینک به بردگی بگیرمت، اما چنین نخواهم کرد. در خانه‌ات بمان و آن‌چه را از آنِ توست نگه دار و مردم را به حال خود واگذار.» او رو به بردگانی که در کرانه‌ی رود ایستاده بودند گفت: «به خانه‌های‌تان بازگردید. اینک آزادید.»

مردمانی که به بردگی گرفته شده بودند دورش جمع شدند و اشک‌ریزان او را سپاس می‌گفتند و می‌خواستند قایقش را برایش به آب بیندازند که او گفت: «نه، خودم به آب می‌اندازم» و سپس قایق را با یک دست برداشت و به آب انداخت. به این ترتیب، تمامی آزادشدگان پراکنده شدند و برخی به بالادست رود و برخی به پایین‌دست به خانه‌های‌شان بازگشتند.»(۴۷)

بی‌اغراق می‌توان گفت که یورش‌های دریایی به سبک ساحل شمال‌غربی به‌هیچ‌وجه امری پسندیده نبود.

با این همه، کماکان می‌توان پرسید: آیا توضیح سرراست‌تری برای رواج

برده‌داری در ساحل شمال‌غربی و فقدان آن در جنوب وجود ندارد؟ تقبیح اخلاقیِ عملی که به‌هرحال انگیزه‌ی اقتصادی چندانی برای انجامش وجود ندارد نباید چندان دشوار باشد. کسی که به جبرباوریِ محیطی باور دارد تقریباً ناگزیر چنین استدلالی خواهد کرد و به‌واقع نیز مجموعه‌ی پیشینه‌ی پژوهشی قابل‌توجهی در این زمینه وجود دارد که در مورد ساحل اقیانوس آرام به همین ترتیب استدلال می‌کنند — و تقریباً تنها پژوهش‌هایی هم هستند که واقعاً به بررسی این پرسش می‌پردازند که چرا جوامع ساحلیِ مختلف از اساس تا به این پایه متفاوت بودند. این پژوهش‌ها شاخه‌ای از زیست‌بوم‌شناسیِ رفتاری هستند که «نظریه‌ی خوراکجویی بهینه»[1] نامیده می‌شود. طرف‌داران آن به نکات جالبی اشاره می‌کنند. پیش از ادامه‌ی بحث بیایید به بررسی برخی از این نکات بپردازیم.

حالا می‌خواهیم بپرسیم ماهی را می‌پسندی یا جمع‌آوری بلوط را؟

نظریه‌ی خوراکجویی بهینه نوعی مدل پیش‌بینی است که خاستگاهش به مطالعه‌ی انواع غیرانسانی نظیر سارها، زنبورهای عسل یا ماهی‌ها مربوط می‌شود. این نظریه در اطلاق به انسان‌ها معمولاً رفتار را طبق عقلانیت اقتصادی چارچوب‌بندی می‌کند، یعنی «خوراکجویان با این هدف راهبردهای شکار و جمع‌آوری خود را طراحی می‌کنند که با صرفِ کمینه‌ی کاژ بیشینه‌ی عایدی کالری را داشته باشند.» این پدیده‌ای است که زیست‌بوم‌شناسان رفتاری آن را محاسبه‌ی «هزینه ـ فایده» می‌نامند. نخست باید دریابید که خوراکجویان، اگر بنا باشد به کارآمدترین شکل ممکن عمل کنند، چه باید بکنند. سپس باید بررسی کنید که به‌واقع چگونه عمل می‌کنند. اگر با راهبرد نقطه‌ی بهینه‌ی خوراکجویی مطابقت نداشته باشد، لابد ماجرای دیگری در میان است.

از این چشم‌انداز، رفتار بوم‌زادان کالیفرنیا فاصله‌ی زیادی با رفتار بهینه

1. optimal foraging theory

داشت. چنان که اشاره کردیم، مواد غذایی اصلی آن‌ها عمدتاً از جمع‌آوری بلوط و دانه‌ی کاج تأمین می‌شد. در منطقه‌ای پُربرکت مانند کالیفرنیا هیچ دلیل آشکاری برای این کار وجود ندارد. دانه‌های کاج و بلوط هم بسته‌های غذایی فردیِ کوچکی محسوب می‌شوند و هم فرآوری‌شان نیازمند کار فراوانی است. اغلب انواع این دانه‌ها برای خورده شدن، برچیدن مواد سمی و آزاد کردن مواد مغذی نیازمند کار شاقِ از صافی گذراندن و آسیاب کردن هستند. محصولی که از دانه‌ها به دست می‌آید در هر فصل شدیداً متغیر است و الگوی رونق و رکودِ این محصول را الگویی پُرمخاطره می‌کند. درعین‌حال، در مناطق داخلی ساحل اقیانوس آرام، دست‌کم پیرامون تلاقیگاه رودهای ساکرامنتو و سان خواکین، ماهی به‌وفور یافت می‌شود. ماهی‌ها در مقایسه با دانه‌ها هم مغذی‌ترند و هم قابل‌اطمینان‌تر. به‌رغم این، در رژیم غذایی کالیفرنیایی‌ها قزل‌آلا و دیگر غذاهای دریایی معمولاً در مقایسه با محصولات درختی در رده‌ی دوم قرار داشتند و به نظر می‌رسد از مدت‌ها پیش از ورود اروپایی‌ها به این منطقه اوضاع به همین منوال بوده است.(۴۸)

بنابراین، رفتار کالیفرنیایی‌ها طبق شروط «نظریه‌ی خوراکجویی بهینه» منطقی نیست. ماهی قزل‌آلا را می‌توان در مقادیری عظیم و سالانه صید کرد و به عمل آورد و به‌علاوه، هم منبع تأمین چربی و روغن است و هم پروتئین. طبق شروط محاسبه‌ی هزینه ـ فایده، مردمان ساحل شمال‌غربی به طرز چشم‌گیری منطقی‌تر از کالیفرنیایی‌ها هستند و به مدت صدها یا حتی هزاران سال نیز چنین بوده‌اند.(۴۹) البته حق انتخاب چندانی هم نداشتند، چرا که در ساحل شمال‌غربی امکانی جدی برای جمع‌آوری دانه وجود ندارد (انواع گیاهی اصلی این جنگل‌ها را مخروطیان تشکیل می‌دهند). این هم صحیح است که مردمان ساحل شمال‌غربی در مقایسه با کالیفرنیایی‌ها از طیف ماهی‌های گسترده‌تری بهره‌مند بودند، از جمله یولشون (شمع‌ماهی) که به دلیل روغنش استفاده‌ی فراوانی داشت و هم از مواد غذایی اصلی محسوب می‌شد و هم از اصلی‌ترین مواد لازم برای «ضیافت‌های چرب‌ونرم»ی که نجبا در آن مقادیر عظیمی از این روغن را برای سوختنِ اجاق و نیز برخی اوقات برای ریختن روی سر و روی یکدیگر استفاده می‌کردند. اما کالیفرنیایی‌ها حق انتخاب داشتند.

بنابراین، کالیفرنیا به لحاظ زیست‌محیطی معما محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد اغلب ساکنان بوم‌زاد این منطقه به خصایل خود نظیر سخت‌کوشی، عمل‌گرایی بصیرانه و تدبیر در مسائل مالی می‌بالیده‌اند ــ کاملاً برخلاف خودپنداره‌ی سرکش و افراطی‌ای که خان‌های ساحل شمال‌غربی از خود نشان می‌دادند و لاف می‌زدند «نگران هیچ‌چیز نیستند» ــ اما از قرار معلوم، کالیفرنیایی‌ها بوده‌اند که کلیت اقتصاد محلی‌شان را بر انتخاب‌های آشکارا غیرعقلانی بنا کرده بودند. وقتی شیلاتی این‌چنین غنی حاضروآماده بود، چرا باید استفاده از بیشه‌زارهای بلوط و کاج‌های پینیون را افزایش داد؟

جبرباوران زیست‌بوم‌باور گاهی تلاش می‌کنند با توسل به مسئله‌ی امنیت غذایی این معما را پاسخ دهند. آن‌ها استدلال می‌کنند که ممکن است، دست‌کم در برخی نقاط، راهزنانی همچون له‌مِکولولمی را اشخاصی شرور محسوب می‌کرده‌اند، با این‌همه راهزنان کماکان وجود خواهند داشت؛ و برای دزدان و غارتگران چه چیزی جذاب‌تر از کومه‌های انباشته‌ی غذاهای فرآوری‌شده و آماده برای حمل‌ونقل؟ اما چنان که بر همگان روشن است، ماهی‌های مُرده را نمی‌توان همین‌طور جایی رها کرد. آن‌ها را باید به‌سرعت خورد، یا تمیز کرد، استخوان‌شان را گرفت و خشک و دودی کرد تا فاسد نشوند. در ساحل شمال‌غربی، این وظایف در بهار و تابستان با نظمی دقیق انجام می‌گرفت، چرا که برای بقای فیزیکی گروه و همچنین بقای اجتماعی‌اش در خلال ضیافت‌های عظیمِ رقابتی در زمستان ضروری بود.(۵۰)

به زبان فنیِ زیست‌بوم‌شناسی رفتاری، ماهی غذایی «نیازمند آماده‌سازی»[1] محسوب می‌شود. بخش عمده‌ی کارِ آماده‌سازی آن باید به‌سرعت و آنی صورت بگیرد. در نتیجه، می‌توان استدلال کرد که اتکای زیاد به ماهی ــ تصمیمی که بی‌شک صرفاً از منظر مواد مغذی تصمیمی منطقی است ــ دستی‌دستی دُم به تله دادن است. این تصمیم به معنای سرمایه‌گذاری در خلق مازادی انباشتنی از مواد غذایی فرآوری و بسته‌بندی‌شده بود (نه‌فقط گوشت قابل‌نگه‌داری بلکه چربی و روغن آن) که همچنین

1. front-loaded

وسوسه‌ای مقاومت‌ناپذیر برای غارتگران پدید می‌آورد.(۵۱) از سوی دیگر، بلوط و دانه‌های فندقی نه چنین مخاطره‌هایی در بر داشت و نه چنین وسوسه‌هایی می‌آفرید. این‌ها مواد غذایی «انبارشدنی»[1] بودند. برداشت‌شان ساده بود و فعالیتی نسبتاً راحت محسوب می‌شد،(۵۲) و مهم‌تر این‌که پیش از انبار کردن به فرآوری نیاز نداشتند، بلکه بخش اعظم کار دشوار فقط درست قبل از مصرف انجام می‌شد: از صافی گذراندن و آسیاب کردن برای درست کردن پوره، کیک و بیسکویت (این موارد کاملاً برعکس ماهی دودی بود که حتی می‌شد بدون پختن مصرفش کرد).

بنابراین، غارت انبار بلوط‌های خام چندان سودمند نبود. در نتیجه، انگیزه‌ی واقعی چندانی هم برای ساخت و پرداخت شیوه‌های سازمان‌یافته‌ی دفاع از این انبارها در برابر غارتگرانِ بالقوه وجود نداشت. منطق موضوع واضح است. صید قزل‌آلا و جمع‌آوری بلوط صرفاً مستلزم مزایای عملیِ کاملاً متفاوتی بودند که انتظار می‌رفت در بلندمدت جوامعی کاملاً متفاوت پدید آورند: از یک طرف جامعه‌ای جنگ‌طلب و در معرض تهاجمات (و راستش وقتی با غذاها به چاک زده‌اید فاصله‌ی چندانی با این ندارید که چند نفری را هم به اسارت بگیرید و با خود ببرید)، از طرف دیگر جامعه‌ای اساساً صلح‌طلب.(۵۳) بنابراین، علت جنگ‌طلب شدن جوامع ساحل شمال‌غربی صرفاً این بود که گزینه‌ی اتکا به مواد غذاییِ مقاوم به جنگ[2] را نداشتند.

بدون شک این نظریه در جای خود نظریه‌ای خوش‌ساخت، کاملاً هوشمندانه و رضایت‌بخش است.(۵۴) مشکل فقط آن‌جاست که چندان با واقعیت تاریخی هم‌خوانی ندارد. نخستین و واضح‌ترین مشکل این است که به چنگ آوردن ماهی‌های خشک یا هر نوع مواد غذایی دیگر هرگز هدف اصلی تهاجمات بین‌گروهی در ساحل شمال‌غربی محسوب نمی‌شد. لُب مطلب این‌که مگر چه‌قدر ماهی دودی می‌توان در یک

1. back-loaded

۲. war-proof؛ منظور مواد غذایی یا خوراکی هستند که در غارتگران جذابیت لازم برای به راه انداختن جنگ را به وجود نمی‌آورند.

کانوِ جنگی جای داد. حمل محصولات حجیم از راه خشکی از آن هم دشوارتر بود: از آن‌جا که حیوانات باربر به‌کلی در این منطقه از قاره‌ی امریکا غایب بودند، خود انسان‌ها می‌بایست همه‌چیز را حمل می‌کردند و در سفرهای طولانی نیز خوراک خود بردگان احتمالاً به همان اندازه‌ای بود که باید حمل کنند. هدف اصلی حملات همواره به اسارت درآوردن افراد بود و نه هرگز کسب غذا.(۵۵) اما این منطقه به لحاظ جمعیتی هم یکی از متراکم‌ترین مناطق امریکای شمالی محسوب می‌شد. پس این عطش سیری‌ناپذیر برای [به بردگی گرفتن] افراد از کجا می‌آمد؟ این‌ها دقیقاً همان نوع پرسش‌هایی هستند که به نظر می‌رسد «نظریه‌ی خوراکجویی بهینه» و دیگر رویکردهای «انتخاب عقلانی» یکسره از پاسخ‌گویی به آن‌ها ناتوان‌اند.

در واقع، علت غایی برده‌داری نه به شرایط زیست‌محیطی یا جمعیتی بلکه به برداشت‌های ساکنان ساحل شمال‌غربی از سامان‌دهی شایسته‌ی جامعه مربوط می‌شد؛ و خود این برداشت‌ها نیز نتیجه‌ی جنگ‌وگریزهای سیاسی بخش‌های مختلفِ جمعیت بود که، همچون هر جامعه‌ی دیگری، درباره‌ی این‌که جامعه‌ی شایسته چگونه باید باشد از رویکردهای متفاوتی برخوردار بودند. واقعیت محض این است که خاندان‌های ساحل شمال‌غربی هرگز از کمبود زور بازو رنج نمی‌بردند. اما بخش چشم‌گیری از این نیروی عضلانی به اشرافیت صاحبان القاب مربوط می‌شد که شدیداً معتقد بودند باید از کارهای پست معاف شوند. ممکن بود گاو دریایی یا نهنگِ قاتل شکار کنند، اما عارشان می‌آمد که در حال ساختن آب‌بند یا پاک کردن ماهی دیده شوند. روایت‌های دست‌اول نشان می‌دهند که این موضوع اغلب در بهار و تابستان مسئله‌ساز می‌شد، یعنی در زمانی که تنها محدودیت در مورد صید ماهی همانا تعداد افراد در دسترس برای فرآوری و انبار کردن صید بود. قواعد حُسن‌سلوک مانع از آن می‌شد که نجبا به این فعالیت بپیوندند، درحالی‌که مردمان عادی رده‌پایین (یا به قول یکی از قوم‌نگاران، «کارگران موقتی همیشگی»)(۵۶) نیز در صورتی که فشار زیادی به آن‌ها وارد می‌شد یا بیش‌ازحد آن‌ها را برای این کار فرامی‌خواندند، فوراً به خاندانی رقیب روی می‌آوردند.

به عبارت دیگر، اشراف احتمالاً تمایل داشتند که مردمان عادی همچون برده برای‌شان کار کنند، اما مردم عادی موافق نبودند. بسیاری از این‌که ساعت‌های مدیدی را صرف هنر کنند رضایت داشتند، اما شرکت در صید ماهی را کاملاً متفاوت تلقی می‌کردند. در واقع، به نظر می‌رسد که رابطه‌ی میان نجبای صاحب‌القاب و وابستگان‌شان همواره دستخوش چانه‌زنی‌ای قرار داشته است. گاهی حتی کاملاً روشن نبود که چه کسی به دیگری خدمت می‌کند:

کسب رده‌های عالیِ حقوق مولودی محسوب می‌شد اما یک نجیب‌زاده نمی‌توانست صرفاً به آن اکتفا کند. او می‌بایست از طریق ضیافت‌های سخاوتمندانه، ترتیب دادن پوتلاچ و گشاده‌دستی همیشگی حُسن‌شهرت خود را «حفظ» می‌کرد. در غیر این صورت، با این مخاطره مواجه بود که نه‌تنها وجهه‌ی خود بلکه در موارد خاص به‌واقع جایگاه یا حتی جانش را از دست بدهد. سُوادِش داستان خانِ مستبدی {از نوتکاها} را تعریف می‌کند که به دلیل «سرقت» از مردمانش، آن هم از طریق مطالبه‌ی تمامی صید ماهی‌گیران و نه سهم معمول خراج‌شان، به قتل رسیده بود. جانشینش چنان در بخشندگی با خود او نیز در رقابت بود که هنگام صید وال به ماهی‌گیران چنین می‌گفت: «شما آن را بشکافید و هر کس تکه‌ای از آن را بردارد و فقط باله‌های کوچکش را برای من بگذارید.»(۵۷)

پیامد این وضع، از نظر نجبا، نه کمبود دائمیِ خودِ کار به معنای دقیق کلمه بلکه کمبود کارگر مطیع در مقاطع حساس سال بود. این همان مسئله‌ای بود که برده‌داری پاسخی به آن محسوب می‌شد. علت‌های بی‌واسطه‌ی آن همین موارد بود که باعث می‌شد «صیدِ افراد»[1] از طایفه‌های همسایه نیز به همان اندازه‌ی ساختن آب‌بند، محل‌های پرورش صدف یا قطعه‌زمین‌های پلکانی از عناصر اساسی اقتصاد بومیِ ساحل شمال‌غربی محسوب شود.(۵۸)

بنابراین، باید نتیجه گرفت که زیست‌بوم نمی‌تواند علت برده‌داری در ساحل شمال‌غربی را تبیین کند، اما آزادی می‌تواند. اشراف دارای القاب که درگیر رقابت با یکدیگر بودند ابزاری نداشتند که با آن رعایای خود را به

1. harvesting people

پذیرش و حمایت از بازی پایان‌ناپذیر شکوه و عظمت وادارند، از همین‌رو مجبور بودند به جوامع خارجی نظر داشته باشند.

اما کالیفرنیا چه‌طور؟

بحث را باید از همان جایی پی بگیریم که به «حکایت واگه‌ها» رسیده بودیم، بنابراین، نقطه‌ی عزیمت منطقی دقیقاً همین منطقه‌ی مرزی میان دو ناحیه‌ی فرهنگی خواهد بود. از قرار معلوم یوروک‌ها و دیگر «خوراکجویان پروتستان» در کالیفرنیای شمالی، حتی با معیارهای کالیفرنیایی، نیز نامتعارف محسوب می‌شدند. لاجرم باید پرسید چرا؟

حالا می‌رسیم به پرورش تفاوت در «منطقه‌ی پناه مهاجران» حوزه‌ی اقیانوس آرام

آلفرد کروبر، که پیش‌گام مطالعه‌ی قوم‌نگارانه‌ی جمعیت بوم‌زاد کالیفرنیا بود، بخش شمال‌غربی این منطقه را «منطقه‌ی پناه مهاجران»[1] نامید، ناحیه‌ای واجد تنوعی غیرمعمول که پلی است میان دو ناحیه‌ی فرهنگیِ مهم در کرانه‌ی اقیانوس آرام. در این منطقه، توزیع گروه‌های قومی و زبانی ــ یوروک‌ها، کاروک‌ها، هوپاها، تولوواها و یک دوجین جوامع کوچک‌تر ــ همچون دمنده‌ی پُرچین آکاردئون متراکم و درهم‌تنیده بود. برخی از این خُرده‌ملت‌ها[2] به زبان‌هایی برآمده از خانواده‌ی زبانی آتاباسکی سخن می‌گفتند، برخی دیگر در آرایش‌های داخلی و معماری‌شان بقایایی از اشرافیتی را حفظ کرده بودند که آشکارا نشان از خاستگاه‌های‌شان در حوالی ساحل شمال‌غربی داشت. با این‌همه، به‌جز استثناهایی معدود، در هیچ‌یک از آن‌ها خبری از برده‌داری مطلق نبود.(۵۹)

برای برجسته کردن این تضاد، باید بگوییم که در تمامی مهاجرنشینان حقیقی ساحل شمال‌غربی، بردگان موروثی نزدیک به یک‌چهارم جمعیتِ

۱. shatter zone؛ در اصل اصطلاحی زمین‌شناختی است برای اشاره به لایه‌هایی از زمین که از مخلوطی درهم و متنوع از ذخایر معدنی مختلف تشکیل شده است. این اصطلاح، پس از جنگ جهانی دوم، بیش‌تر برای اشاره به مناطقی به کار رفت که مقصد مهاجران گوناگونی بود که به دلایل مختلف از زیر بار فشارهای دولت‌ها (فشار اقتصادی، مالیات‌ستانی، سلب مالکیت، جنگ و...) به آن‌جا پناه آورده بودند.

2. micro-nations

این جوامع را در بر می‌گرفت. چنین ارقامی چشم‌گیرند. چنان که پیش‌تر هم گفتیم، این ارقام با توازن جمعیتی [ـِ بردگان نسبت به کل جمعیت] در جنوبِ استعماری، آن هم در اوج شکوفایی کشت پنبه، برابری می‌کنند و همچنین هم‌راستا با تخمین‌های مربوط به برده‌داری خانگی[1] در آتن کلاسیک قرار می‌گیرند.(۶۰) اگر چنین باشد، این جوامع را باید «جوامع برده‌دار» تمام‌عیاری دانست که در آن‌ها کار ناآزاد سنگ‌بنای اقتصاد داخلی و حافظ رونق و کامیابی نجبا و مردمان عادی محسوب می‌شد. چنان که شواهد زبان‌شناختی و دیگر شواهد چنین نشان می‌دهند که بسیاری از گروه‌ها از ساحل شمال‌غربی به جنوب مهاجرت کردند و نیز با فرض این‌که دست‌کم برخی از این جابه‌جایی‌ها پس از حدود ۱۸۰۰ پیش از میلاد رخ دادند (یعنی زمانی که به احتمال زیاد برده‌داری نهادینه شده بود)، این پرسش مطرح می‌شود: خوراکجویان ساکن در «منطقه‌ی پناه مهاجران» در چه زمانی و چگونه عادت به نگه‌داری بردگان را کنار گذاشتند؟

این‌که این پدیده «در چه زمانی» رخ داد به‌واقع باید با پژوهش‌های آتی مشخص شود. اما این را که «چگونه» رخ داد همین حالا هم می‌توانیم پاسخ دهیم. در بسیاری از این جوامع می‌توان شاهد رسومی بود که به نظر می‌رسد آشکارا برای ممانعت از خطر دائمی شدن جایگاه اسیران طراحی شده‌اند. برای مثال، این رسم یوروک‌ها را در نظر بگیرید که فاتحان نبرد می‌بایست به ازای هر کسی که کُشته بودند غرامت می‌پرداختند، آن هم دقیقاً به همان نرخی که محکومین به قتل می‌بایست تاوان می‌دادند. به نظر می‌رسد این راهی بسیار کارآمد بود برای آن‌که تهاجماتِ بین‌گروهی را هم به لحاظ مالی و هم اخلاقی به عملی بیهوده بدل کنند. به لحاظ مالی، مزیت نظامی برای فاتحان به باری مضاعف بدل می‌شد. به قول کروبر، «به نظر می‌رسد که وای بر مغلوب[2]، این شعار تمدن، در میان یوروک‌ها، دست‌کم از منظر پولی، با مَثَل "وای بر فاتحان" جایگزین شده باشد.»(۶۱)

۱. household slavery؛ بردگان خانگی اغلب در خود خانه‌ی ارباب زندگی می‌کردند و بخش عمده‌ی وظایف خانه، از آشپزی تا سرو غذا و حتی پرورش کودکان، بر دوش‌شان بود.
۲. vae victis؛ عبارتی لاتین، که بنا به روایت پلوتارک از فتح روم به دست سپاهیان گل در ۳۹۰ پیش از میلاد، برنوس، سردار گلی، خطاب به رومیانی گفت که به تقلب در اندازه‌گیری میزان خراج طلب‌شده اعتراض داشتند.

حکایت پندآموز چتکوها درباره‌ی واگه‌ها نیز نکات بیش‌تری در همین راستا در بر دارد. این حکایت نشان می‌دهد جمعیت‌هایی که در پیرامون «منطقه‌ی پناه مهاجران» کالیفرنیا ساکن بودند از همسایگان شمالی‌شان آگاه بودند و آن‌ها را جنگ‌طلبانی می‌دانستند که با اتکا به استثمار کارِ افرادی که به انقیاد درمی‌آوردند به زندگی‌ای تجملی دست یافته‌اند. این یعنی با امکان این‌دست استثمار در جوامع خودشان نیز آشنا بودند و بااین‌حال ردش می‌کردند، چرا که برده‌داری برای آن‌ها معادل تضعیف ارزش‌های اجتماعی مهمی محسوب می‌شد (و آن‌ها را «چاق و تنبل» می‌ساخت). با تمرکز بر خودِ «منطقه‌ی پناه مهاجران» کالیفرنیا شواهدی می‌یابیم حاکی از آن‌که در بسیاری از حوزه‌های مهم زندگی اجتماعی، خوراکجویان این منطقه در واقع به سیاقی شکاف‌زا و همچون بازتابی معکوس [از جوامع همسایه]، همچون نوعی وارونه‌سازیِ آگاهانه‌ی جوامع ساحل غربی، به جوامع خود شکل داده بودند. در ادامه برخی نمونه‌ها را ذکر می‌کنیم.

سرنخ‌ها از ساده‌ترین و عیان‌ترین جزئیات عمل‌گرایانه برمی‌آیند. فقط یکی دو نمونه ذکر می‌کنیم. هرگز هیچ‌یک از اعضای خاندان‌های ساحل شمال‌غربی را نمی‌دیدید که مشغول هیزم‌شکنی یا حمل هیزم باشد.(۶۲) چنین کاری جایگاه شخص را متزلزل می‌کرد و او را عملاً هم‌تراز با بردگان قرار می‌داد. در مقابل، به نظر می‌رسد خان‌های کالیفرنیایی دقیقاً همین فعالیت‌ها را به نوعی وظیفه‌ی عمومی خطیر ارتقا بخشیده و در هسته‌ی اصلی مناسک عرق‌خانه‌ها ادغام کرده بودند. به گفته‌ی گلداشمیت:

> تمامی مردان، به‌ویژه جوانان، به جمع‌آوری هیزم برای عرق‌خانه‌ها ترغیب می‌شدند. این پدیده را نمی‌توان استثمار کار کودکان دانست، بلکه نوعی کنش دینی مهم تلقی می‌شد که اهمیت فراوانی داشت. هیزم‌های خاص از پشته‌های کوهستانی جمع‌آوری و برای نوعی مناسک مهمِ تطهیر استفاده می‌شد. خود این گردهمایی نیز کنشی دینی بود، چرا که وسیله‌ای برای کسب «خوش‌اقبالی» تلقی می‌شد. این مناسک می‌بایست با نگرش روانی شایسته‌ای نیز انجام می‌گرفت که عناصر اصلی آن شامل محدودیت‌هایی بر سلوک و رفتار و فکر دائمی کسب ثروت بود. به این ترتیب، این وظیفه به جای آن‌که ابزاری برای رسیدن به هدف باشد، خود به غایتی اخلاقی بدل می‌شد که امور دینی و اقتصادی توأمان در آن دخیل بودند.(۶۳)

به همین سیاق، مناسک عرق‌ریزانی که در ادامه برگزار می‌شد ــ با پاک‌سازی بدن مردان کالیفرنیایی از مایعات اضافی ــ مصرفِ اضافیِ چربی، پیه و روغن را، که همگی در ساحل شمال‌غربی از نشانه‌های جایگاه مردانگی محسوب می‌شدند، معکوس می‌ساخت. نجبای ساحل شمال‌غربی، برای ارتقای جایگاه خود و تحت‌تأثیر قرار دادن نیاکان‌شان، در محوطه‌های پوتلاچ ملاقه‌ملاقه روغن شمع‌ماهی را درون آتش می‌ریختند، در مقابل، خان‌های کالیفرنیایی در محیط‌های بسته‌ی عرق‌خانه‌های‌شان کالری می‌سوزاندند.

به نظر می‌رسد بومیان کالیفرنیایی به‌خوبی از آن‌دست ارزش‌هایی که نفی‌شان می‌کردند آگاه بوده‌اند. آن‌ها این ارزش‌ها را در شخصیتِ دلقک نهادینه کرده بودند؛(۶۴) شخصیتی که به نظر می‌رسد لودگی‌هایش در انظار عموم و به سخره گرفتن کاهلی، شکم‌بارگی و خودبزرگ‌بینی ــ درعین‌حال که بستری برای بیان مشکلات و نارضایتی‌های محلی پدید می‌آورد ــ هجو آزمندانه‌ترین ارزش‌های تمدنیِ همسایه بود. در حیطه‌ی حیات معنوی و زیباشناختی نیز وارونگی‌های بیش‌تری رخ می‌داد. سنت‌های هنریِ ساحل شمال‌غربی همگی به نمایشگری و فریب مرتبط می‌شد: ترفند نمایشی صورتک‌هایی که بازوبسته می‌شوند، اشکال کاذبی که نگاه را در جهات کاملاً مخالف به خود می‌کشند. کلمه‌ی بومی‌ای که در اکثر زبان‌های ساحل شمال‌غربی برای «مناسک» به کار می‌رود در واقع معنای «کلاهبرداری» یا «توهم» می‌دهد.(۶۵) معنویتِ کالیفرنیایی در واقع آنتی‌تزی کمابیش تمام‌عیار ارائه می‌دهد. آن‌چه نزد آنان اهمیت داشت پرورشِ خودِ درونی[1] از طریق انضباط، آموزش جدی و سخت‌کوشی بود. هنر کالیفرنیایی به‌کلی از استفاده از صورتک اجتناب می‌کرد.

علاوه‌براین، ترانه‌ها و شعرهای کالیفرنیایی بیانگر آن‌اند که کار و آموزش منضبط راه‌های پیوند برقرار کردن با امور اصیل در زندگی هستند. بنابراین، درحالی‌که گروه‌های ساحل شمال‌غربی مخالفتی با پذیرفتن اروپاییان در مراسم نام‌گذاریِ پُرطمطراق‌شان نداشتند، کسانی که به

1. inner self

کالیفرنیایی‌ها می‌پیوستند ــ نظیر رابرت فرانک که یوروک‌ها در اواخر سده‌ی نوزدهم او را پذیرفتند ــ به احتمال زیاد به جمع‌آوری و حمل چوب از کوهستان‌ها گماشته می‌شدند یا این‌که با هر صدای پایی اشک‌وزاری راه می‌انداختند، چرا که اینک در میان «مردمان واقعی» پذیرفته شده و جایگاهی یافته بودند.(۶۶)

اگر بپذیریم که آن‌چه «جامعه» می‌نامیم به فرایند متقابل خلق موجودات انسانی و آن‌چه «ارزش» می‌نامیم به آگاهانه‌ترین جنبه‌های این فرایند اشاره دارد، آن‌گاه واقعاً دشوار است که مردمان ساحل شمال‌غربی و کالیفرنیایی‌ها را قطب‌های مخالف یکدیگر ندانست. مردمان هر دو منطقه کارشان را به نحوی اسراف‌کارانه صرف می‌کردند، اما شکل‌ها و کارکردهای این کارِ صرف‌شده عمیقاً با یکدیگر متفاوت بود. در ساحل شمال‌غربی، ازدیاد مواردی نظیر مبلمان، نشان‌های قبیله‌ای، تیرک‌های توتمی، صورتک‌ها، رداها و صندوقچه‌ها همگی با افراط‌کاری و سویه‌های نمایشی پوتلاچ هم‌خوانی داشت. بااین‌حال، هدف غایی تمامی این کارها و خلاقیت‌های آیینی این بود که نام‌ها و القابی را «بیخ ریشِ» مدعیان اشرافیت ببندند ــ در واقع، پدید آوردن نوع خاصی از اشخاص. از جمله نتایجْ این بود که سنت‌های هنری ساحل شمال‌غربی کماکان امروزه نیز در میان خیره‌کننده‌ترین سنت‌های هنری جهان هستند و به دلیل تمرکز شدیدی که بر مضمونِ ظواهر دارند ــ جهانی مملو از صورتک‌ها، توهمات و ظاهرسازی ــ می‌توان بی‌درنگ آن‌ها را بازشناخت.(۶۷)

جوامع کالیفرنیایی واقع در منطقه‌ی پناه مهاجران نیز به همین اندازه و البته به شیوه‌ی خاص خود اسراف‌کار بودند. اما اگر بخواهیم بگوییم که آن‌ها چه چیزی را «پوتلاچ می‌کردند»، در واقع بدون شک خود کار بود. چنان که قوم‌نگاری درباره‌ی آتسوگوی‌ها، یکی دیگر از یوروک‌های همسایه، نوشته است: «فرد ایده‌آل توأمان ثروتمند و سخت‌کوش بود. او که از گرگ‌ومیش سپیده‌دم بیدار می‌شد تا کار روزانه‌اش را آغاز کند، تا اواخر شب از فعالیت بازنمی‌ماند. سحرخیزی و مقاومت علیه خواب از فضیلت‌های مهم محسوب می‌شد. بسیار مایه‌ی مباهات بود اگر کسی را با عبارت "او خواب ندارد" توصیف می‌کردند.»(۶۸) مردان ثروتمند

ــ و باید خاطرنشان ساخت که تمامی این جوامع به نحو بارزی پدرسالار بودند ــ معمولاً تأمین‌کنندگانِ وابستگانِ فقیرتر، مردمان ولخرج و ابلهان سرگردان محسوب می‌شدند که این وظیفه را نیز به واسطه‌ی خویشتن‌داری و کار خود و همسران‌شان محقق می‌کردند.

معنویت کالیفرنیایی، با تأکید «پروتستانی»اش بر باطن و درون‌نگری، به‌کلی نقیض عناصری نظیر دود و آیینه‌های مراسم ساحل شمال‌غربی است. در میان یوروک‌ها، انجام شایسته‌ی کار به راهی برای پیوند یافتن با واقعیت محض بدل می‌شود، واقعیتی که اشیای ارزشمندی نظیر گردن‌بندهای مُهره‌ای و کله‌ی مرغ‌های مگس‌خوار صرفاً تظاهرات بیرونی آن محسوب می‌شدند. یکی از قوم‌نگاران معاصر چنین توضیح می‌دهد:

> همچنان که شخصِ در حال آموزش خود را «می‌اندوزد» و تطهیر می‌شود، خود را هر چه بیش‌تر «واقعی» می‌پندارد و از همین‌رو، دنیا را نیز هر چه بیش‌تر «زیبا» می‌بیند: مکانی واقعی و تجربه‌شده و نه صرفاً بستری برای یک «داستان»، برای معرفت فکری... برای مثال، کاپیتان اسپات در ۱۸۶۵، در حین کمک کردن به درمانگر برای آماده‌سازیِ مراسم صید اول قزل‌آلا در دهانه‌ی رود کلمَث، هفته‌ها در حال آموزش دیدن بود... «درمانگر پیر او را برای در هم شکستن عرق‌خانه و جمع‌آوری چوب‌هایش فرستاد. او در مسیر، با هر قدمی که برمی‌داشت می‌گریست، چرا که اینک با چشمان خودش می‌دید که کار چگونه انجام شده بود...» اشک‌ها و گریستن بخش اساسی آموزش معنوی یوروک‌ها محسوب می‌شوند و تجلی اشتیاق شخصی، صمیمیت، تواضع و گشودگی آن‌هاست.(۶۹)

از رهگذر چنین سختی‌هایی است که شخص می‌تواند هدف و وظیفه‌ی حقیقی خود را دریابد؛ همین قوم‌نگار می‌گوید وقتی هدفِ «شخص دیگری در زندگی ایجاد مزاحمت برای تو باشد، باید در برابرش ایستاد، وگرنه تو را به برده‌ی خود، به "حیوان خانگی" خود، بدل می‌سازد.»

ممکن است یوروک‌ها که سلوکی پاک‌دینانه و تأکید فرهنگی فوق‌العاده‌ای بر کار و پول داشتند گزینه‌ی عجیبی برای تجلیل در مقام قهرمانانِ ضدبرده‌داری به نظر برسند (هر چند بسیاری از کالونیست‌های مخالفِ

برده‌داری نیز چندان متفاوت با آن‌ها نبودند). مسلم است که قصد نداریم آنان را قهرمان بدانیم، همان‌طور که قصد نداریم همسایگان ساحل شمال‌غربی‌شان را نیز شخصیت‌های شرور این داستان معرفی کنیم. فقط می‌خواهیم نشان دهیم به چه ترتیب فرایندی که فرهنگ‌ها از طریق آن خود را در تقابل با یکدیگر تعریف می‌کنند همواره در بنیان‌هایش فرایندی سیاسی است، چرا که دربرگیرنده‌ی استدلال‌هایی خودآگاه درباره‌ی شیوه‌ی مناسب زندگی است. از قرار معلوم، این استدلال‌ها دقیقاً در همین مرز میان «نواحی فرهنگیِ» انسان‌شناختی بیش‌تر از هر کجای دیگر از شدت‌وحدت برخوردار بوده‌اند.

چنان که پیش‌تر هم گفتیم، یوروک‌ها و همسایگان مجاورشان حتی با معیارهای کالیفرنیایی نیز مردمانی نامتعارف محسوب می‌شدند. هر چند به نحو متضادی نامتعارف بودند. از یک سو، به‌واقع برده هم داشتند اما به تعداد معدود. تقریباً تمامی مردمان کالیفرنیای مرکزی و جنوبی، از مایدوها گرفته تا وینتوها، پوموها و غیره، همگی به‌کلی نهاد برده‌داری را نفی می‌کردند.(۷۰) دست‌کم دو علت را می‌توان در نظر گرفت. نخست، تقریباً در همه‌جا به‌جز نواحی شمال‌غربی، تمامی پول‌ها و دیگر اشکال ثروت مردان و زنان در هنگام مرگ به نحوی آیینی در آتش سوزانده می‌شد ــ و در نتیجه، این نهاد سازوکاری کارآمد بود برای هم‌ترازسازی افراد.(۷۱) ناحیه‌ی یوروک ـ کاروک ـ هوپا در واقع از معدود مناطقی بود که در آن امکان به ارث رسیدنِ مُهره‌های صدفی وجود داشت. این مسئله را در کنار این واقعیت بگذارید که نزاع‌های مختلف در این منطقه بیش‌تر از هر جای دیگری امکان داشت به جنگ بینجامد، آن‌گاه با نسخه‌ای کوچک‌شده و تقلیل‌یافته از نظام رده‌بندی ساحل شمال‌غربی مواجه خواهید شد که در این مورد، عبارت بود از تقسیمی سه‌قسمتی میان خانوارهای ثروتمند، یوروک‌های معمولی و گداها.(۷۲)

اسیران برده محسوب نمی‌شدند، تمامی منابع بر این نکته پافشاری دارند که آن‌ها به‌سرعت خلاص می‌شدند و تمامی قاتلان نیز مجبور به پرداخت غرامت بودند که البته تمامی این‌ها نیازمند پول بود. این اوضاع به این معنا بود که اشخاص مهمی که اغلب جنگ به راه می‌انداختند

می‌توانستند سود قابل‌توجهی از اوضاع ببرند، آن هم با قرض دادن به کسانی که قادر به بازپرداخت نبودند و در نتیجه یا به غلامان مقروض آن‌ها بدل می‌شدند یا به طرز مفتضحانه‌ای مجبور به زندگی در کلبه‌های منزوی در جنگل می‌شدند.(۷۳) می‌توان تمرکز شدید بر کسب پول و پاک‌دینیِ نتیجه‌ی آن و همچنین مخالفت اخلاقی شدید با تهاجمات برده‌ستانی را نتیجه‌ی تنش‌هایی دانست که زندگی در این منطقه‌ی بینابینیِ بی‌ثبات و پُرهرج‌ومرج در حدفاصل دو ناحیه[ی فرهنگی] به بار می‌آورد. در دیگر نواحی کالیفرنیا، خان‌ها یا کدخداهای رسمی‌ای بودند و به‌رغم آن‌که قدرتی الزام‌آور نداشتند، تعارضات را از طریق جمع‌آوریِ مبالغی برای پرداخت جمعیِ غرامت‌ها حل‌وفصل می‌کردند، به‌علاوه، حیات فرهنگی بیش‌تر بر سامان‌دهی مراسم سالیانه‌ی تجدیدحیات جهان متمرکز بود تا بر انباشت دارایی.

در این مقطع می‌توان ادعا کرد که اوضاع وارونه شده است. هدفِ آشکار پوتلاچ و رقابت‌های نمایشی بر سر ثروت و القاب موروثی در ساحل شمال‌غربی در نهایت کسب نقش‌های ارزشمند در بالماسکه‌های باشکوه جشنواره‌ی نیمه‌ی زمستان بود که خود آن‌ها نیز به همین سیاق هدفی نداشتند جز احیای نیروهای طبیعت. دغدغه‌ی خان‌های کالیفرنیایی نیز در نهایت بالماسکه‌های زمستانی بود ــ و از آن‌جا که کالیفرنیایی بودند، در این مراسم دقیقاً از صورتک استفاده نمی‌کردند، بلکه همچون مراسم نیمه‌ی زمستانِ کواکیوتل‌ها، این خدایان بودند که در این مراسم به زمین آمده و در قامت رقصندگانِ ملبس تجسم می‌یافتند که با هدف خلق دوباره‌ی جهان و نجات آن از ویرانیِ قریب‌الوقوع طراحی شده بودند. مسلماً تفاوت آن بود که در غیاب نیروی کار بنده‌وار یا هرگونه نظام القاب موروثی، پوموهای کالیفرنیایی یا خان‌های مایدو می‌بایست این مناسک را به شیوه‌ای یکسره متفاوت سازمان‌دهی می‌کردند.

برخی نتیجه‌گیری‌ها

جبرباوران محیطی گرایشی بی‌مورد دارند که انسان‌ها را کمابیش مشابه

آدمک‌هایی مصنوعی بدانند که در دنیای خیالی محاسبات عقلانیِ اقتصاددانان زندگی می‌کنند. اگر بی‌انصافی نکنیم، آن‌ها منکر این نیستند که موجودات انسانی مخلوقاتی عجیب‌وغریب و خیال‌پردازند ــ صرفاً به نظر می‌رسد استدلال‌شان این است که در درازمدت این ویژگی توفیر چندانی در مسئله ندارد. آن‌هایی که مسیری بهینه را برای استفاده از منابع دنبال نکنند محکوم‌اند به تلِ خاکسترهای تاریخ بپیوندند. انسان‌شناسانِ مخالف این نوع جبرباوری معمولاً به فرهنگ متوسل می‌شوند، اما در نهایت این راهکار به چیزی بیش از پافشاری بر این نکته منجر نمی‌شود که تبیینْ امری است ناممکن: انگلیسی‌ها از آن‌رو به شیوه‌ی خاص خود عمل می‌کنند که انگلیسی هستند، یوروک‌ها هم به خاطر همین یوروک بودن است که این‌گونه عمل می‌کنند، اما این‌که چرا آن‌ها انگلیسی یا یوروک‌اند پرسشی است که دیگر دخلی به ما ندارد. انسان‌ها ــ از این چشم‌انداز متفاوت، که به نوبه‌ی خود به همان اندازه افراطی است ــ در بهترین حالت منظومه‌ای دل‌بخواهی از عناصر فرهنگی‌اند که شاید بنا به روح، قانون یا روحیه‌ای غالب سر هم شده‌اند و این‌که دست‌آخر هر روحیه نصیب کدام جامعه شود امری ورای تبیین تلقی می‌شود، چیزی که کم از چرخش تصادفی تاس ندارد.

بازنمایی این دو رویکرد به این شیوه‌ی مطلق و سفت‌وسخت به این معنا نیست که این هر دو موضع عاری از هرگونه حقیقت‌اند. تلاقی محیط و فناوری به‌واقع در ایجاد تفاوت مؤثرند و اغلب هم تفاوت‌های عظیمی به وجود می‌آورند، [از سوی دیگر،] تفاوت فرهنگی نیز تا حد مشخصی چیزی نیست جز چرخش دل‌بخواهانه‌ی تاس: هیچ «تبیینی» در این رابطه وجود ندارد که چرا زبان چینی زبانی نواختی[1] است و زبان فنلاندی زبانی پیوندی[2]؛ این دو مشخصه صرفاً از سر اتفاق رخ داده‌اند. بااین‌حال، اگر

۱. tonal language؛ زبان‌های «نواختی» یا «تونال» زبان‌هایی هستند که در آن‌ها لحن یا نواخت ادای کلمات در معنای‌شان مؤثر است. زبان چینی از مشهورترین زبان‌های این دسته است که در آن نحوه‌ی ادا کردن کلمه، آکسان‌ها و به طور کلی نواخت می‌تواند معنای واژه‌ای یکسان را تغییر دهد.

۲. agglutinative language؛ زبان‌های پیوندی یا «چسبانشی» زبان‌هایی هستند که اکثر واژگان‌شان از چسباندن تک‌واژها به یکدیگر ایجاد می‌شوند. همچنین، وجه تمایز زبان‌های پیوندی از زبان‌های تصریفی (fusional languages) این است که در زبان‌های پیوندی از هر تک‌واژ تصریفی برای نشان دادن یک ویژگی دستوری، نحوی یا معنایی استفاده می‌شود، درحالی‌که در زبان‌های تصریفی هر تک‌واژ تصریفی می‌تواند بیانگر چندین ویژگی باشد.

اختیاری بودن تفاوت زبانی را بنیان سرتاسر نظریه‌ی اجتماعی قرار دهیم ــ که اساساً همان کاری است که ساختارگرایی انجام داد و پساساختارگرایی نیز همین مسیر را ادامه می‌دهد ــ نتیجه‌ی کار به همان اندازه جبرباورانه و مکانیکی خواهد بود که افراطی‌ترین شکل جبرباوریِ محیطی چنین است. [شعار مشهور ساختارگرایی:] «زبان است که از طریق ما به سخن می‌آید.» ما محکوم به اجرای ابدیِ الگوهای رفتاری‌ای هستیم که خودمان خلق نکرده‌ایم و به‌واقع هیچ‌کسی آن‌ها را خلق نکرده است؛ تا آن‌که زلزله‌ای باعث شود معادل صفحات زمین در حیطه‌ی فرهنگ به چرخش درآید و به نحوی ما را در آرایش تازه‌ای قرار دهد که البته به همان اندازه توضیح‌ناپذیر است.

به عبارت دیگر، این هر دو رویکرد پیش‌فرض می‌گیرند که ما پیشاپیش عملاً گیر افتاده‌ایم. به همین دلیل است که خودِ ما نیز تا این اندازه بر مفهوم خودتعین‌یابی تأکید می‌کنیم. دقیقاً همان‌طور که این فرضی معقول است که شکارچیان ماموت عصر پلیستوسن را که بین شکل‌های فصلی متفاوتِ سازمان‌دهی در رفت‌وآمد بودند واجد درجه‌ای از خودآگاهی سیاسی بدانیم ــ خودآگاهی‌ای برای تأمل درباره‌ی مزایای نسبی شیوه‌های متفاوت زندگی با یکدیگر ــ به همین منوال، شبکه‌ی پیچیده‌ی تفاوت فرهنگی‌ای که با پایان عصر یخ‌بندان سر برآورد و سرشت‌نمای جوامع انسانی شد، لاجرم می‌بایست مستلزم درجه‌ای از خودکاوی سیاسی بوده باشد. بار دیگر تأکید می‌کنیم که قصد ما صرفاً آن است که پدیدآورندگان این شکل‌های فرهنگ را افرادی بالغ و هوشمند تلقی کنیم که قادر بودند درباره‌ی جهان‌های اجتماعی‌ای که می‌ساختند یا طرد می‌کردند تأمل کنند.

واضح است که این رویکرد، همچون هر رویکرد دیگری، می‌تواند به سویه‌های افراطی مضحکی کشانده شود. بار دیگر مراجعه‌ی گذرایی به اخلاق پروتستانی وبر داشته باشیم؛ در برخی محافل این ادعا رایج است که «ملت‌ها دست به انتخاب می‌زنند»، گروهی تصمیم گرفته‌اند پروتستان باشند و گروهی کاتولیک و این علت اصلی ثروتمند شدن بسیاری در ایالات متحده یا آلمان و فقیر بودن بسیاری در برزیل یا ایتالیاست. این ادعا همان‌قدر معنادار است که استدلال کنیم به دلیل این‌که همگی در

اتخاذ تصمیم‌های خود آزادند، این واقعیت که برخی مشاور مالی می‌شوند و برخی دیگر نگهبان یکسره نتیجه‌ی اعمال خودشان است (به‌واقع نیز معمولاً همان دسته از افرادند که هر دو استدلال را ارائه می‌دهند). شاید مارکس بهتر از هر کسی این موضوع را بیان کرده باشد: ما تاریخ خود را می‌سازیم اما نه در شرایطی که خودمان انتخاب کرده‌ایم.

در واقع، نظریه‌پردازان اجتماعی از جمله به این دلیل همواره به بحث در این رابطه مشغول خواهند بود که واقعاً نمی‌توانیم بدانیم «عاملیت انسانی»[1] ــ اصطلاحی که درحال‌حاضر برای اشاره به آن‌چه پیش‌تر «اراده‌ی آزاد» خوانده می‌شد ترجیح دارد ــ واقعاً تا چه اندازه امکان تأثیرگذاری جدی دارد. رخدادهای تاریخی بنا به تعریف تنها یک‌بار رخ می‌دهند و به هیچ طریقی هم نمی‌توان دریافت که اگر «ممکن بود» طور دیگری رخ دهند چه می‌شد (اگر اسپانیا هرگز مکزیک را فتح نمی‌کرد چه می‌شد؟ آیا ممکن بود موتور بخار در مصرِ عصر بطلمیوسی اختراع شود و به نوعی انقلاب صنعتیِ باستانی بینجامد؟)، یا اساساً هدف از پرسیدن این پرسش‌ها چیست. به نظر می‌رسد این بخشی از وضعیت بشری باشد که درعین‌حال که نمی‌توانیم وقایع آینده را پیش‌بینی کنیم، به محض رخ دادن این وقایع نیز تصور این امر برای‌مان دشوار خواهد بود که آن‌ها را اجتناب‌ناپذیر ندانیم. راهی برای دانستن این امور نیست. بنابراین، این‌که هر کس پیچ تنظیمِ طیف آزادی و جبر را دقیقاً تا کجا می‌چرخاند هم عمدتاً سلیقه‌ای است.

از آن‌جا که این کتاب عمدتاً درباره‌ی آزادی است، به نظر بجا می‌رسد که پیچ تنظیم را کمی بیش از معمول به سمت چپ بچرخانیم و به کاوشِ این امکان بپردازیم که موجودات انسانی بیش از آن‌چه معمولاً می‌پنداریم در رقم زدنِ سرنوشت‌شان به صورت جمعی اختیار دارند. ما به جای آن‌که ساکنان بوم‌زادِ ساحل اقیانوس آرام در امریکای شمالی را کشاورزان «اولیه» یا شاهدمثال‌هایی از پیچیدگیِ «نوظهور» بدانیم ــ تعریف‌هایی که در واقع صرفاً نسخه‌ی به‌روزشده‌ی این گفته[ی روسو] هستند که آن‌ها «همه سر به سوی زنجیرهای‌شان برداشته بودند» ــ به بررسی این امکان

1. human agency

پرداختیم که احتمالاً آن‌ها با چشمانی (کمابیش) گشوده در حال پیمودن این مسیر بوده‌اند و شواهد بسیاری هم برای تأیید این ادعای خود یافتیم.

چنین استدلال کردیم که برده‌داری عمدتاً به این دلیل به پدیده‌ای رایج در ساحل شمال‌غربی بدل شده بود که اشرافیتی جاه‌طلب در این منطقه قادر نبود رعایای آزاد خود را به نیروی کاری مطمئن فروکاهد. به نظر می‌رسد خشونتِ ناشی از این مسئله تا آن‌جا گسترش یافت که بالاخره کسانی در «منطقه‌ی پناه مهاجرانِ» کالیفرنیای شمالی به‌تدریج خود را ملزم به خلق نهادهایی دیدند که می‌توانست از این خشونت، یا دست‌کم از شنیع‌ترین سویه‌های افراطی‌اش، محفوظ نگاه‌شان دارد. فرایند شکاف‌زایی در پی آمد و مردمان ساحلی از این طریق به طرز فزاینده‌ای خود را در تقابل با یکدیگر تعریف می‌کردند. این فرایند به‌هیچ‌وجه صرفاً استدلالی برای توضیح برده‌داری نبود، بلکه به نظر می‌رسد که بر همه‌چیز اثر گذاشته باشد، از ترکیب خاندان‌ها، قانون، مناسک و هنر گرفته تا برداشت‌هایی درباره‌ی این‌که انسان شایسته چگونه انسانی است؛ به‌علاوه، اثر آن بارزتر از هر کجا در نگرش‌های متفاوت این گروه‌ها به کار، غذا و ثروت مادی مشهود بود.(۷۴)

این‌ها همگی نقشی اساسی در شکل دادن به چیزی ایفا می‌کردند که ناظران بیرونی آن را قریحه‌ی غالب در هر یک از این «نواحی فرهنگی» تلقی می‌کردند ــ اسراف‌کاری پُرزرق‌وبرق یکی و سادگی زاهدانه‌ی دیگری. اما این فرایند همچنین، در سرتاسر بخش‌های کالیفرنیا به‌جز حاشیه‌ی شمال‌غربی آن، به طرد قاطعِ رویه‌ی برده‌داری و نظام طبقاتی‌ای که در بر داشت نیز منجر شد و حتی در همان حاشیه‌ی شمال‌غربی نیز برده‌داری را به‌شدت محدود نگاه داشت.

این مسائل در خصوص پیدایش شکل‌های مشابه سلطه در مراحل ابتدایی‌تر تاریخ بشر چه نکاتی در بر دارند؟ مسلماً هیچ نکته‌ی قاطعی در بر ندارند. بعید است بتوان با اطمینان گفت که آیا در عصر میان‌سنگی نیز جوامعی نظیر جوامع بالتیک یا ساحل بریتون، که به شکلی سطحی ما را به یاد جوامع بوم‌زادِ ساحل شمال‌غربی کانادا می‌اندازند، به‌واقع بنا به اصول مشابهی سازمان‌دهی شده بودند یا خیر. «پیچیدگی» ــ چنان که در فرایندِ

هماهنگی کار یا نظام‌های پُرشاخ‌وبرگ مناسک بازتاب می‌یابد ــ ضرورتاً به معنای سلطه نیست. اما به نظر محتمل می‌رسد که در بخش‌هایی از جهان، در مقاطع و مکان‌های مشخصی، به‌واقع نیز آرایش‌های مشابهی در حال ظهور بودند و به‌علاوه، برآمدن آن‌ها نیز مخالفت‌هایی را برافروخت و بلامنازع نبود. فرایندهای منطقه‌ای تفکیک فرهنگی، آن دسته از فرایندهایی که با پایان عصر یخ‌بندان شواهد بیش‌تری برای آن‌ها موجود است، احتمالاً دقیقاً به همان اندازه‌ی تفکیک‌های فرهنگیِ اعصار آتی، از جمله مواردی که در همین فصل بررسی شدند، سیاسی بودند.

دوم، اینک می‌توانیم با وضوح بیش‌تری شاهد باشیم که سلطه از خانه آغاز می‌شود. این واقعیت که این آرایش‌ها[ی اجتماعی] تابع مناقشات سیاسی می‌شدند به این معنا نیست که خاستگاه سیاسی داشتند. خاستگاه‌های برده‌داری در جنگ بود. اما هر جا هم که با برده‌داری مواجه می‌شویم، در وهله‌ی نخست نهادی داخلی بوده است. ممکن است مواردی همچون سلسله‌مراتب و مالکیت از دل مفاهیمی همچون تقدس سر برآورند، اما سبعانه‌ترین شکل‌های استثمار ریشه در صمیمی‌ترین مناسبات اجتماعی دارند: همچون تحریف و دست‌کاریِ [مناسباتِ] پرورش، عشق‌ورزی و مراقبت. مسلماً نمی‌توان خاستگاه‌های این موارد را به حکومت نسبت داد. جوامع ساحل شمال‌غربی فاقد چیزی بودند که دورترین شباهت را با آن‌چه می‌توان نظام حکومتی فراگیر نامید داشته باشد؛ شبیه‌ترین چیزی که به حکومت داشتند کمیته‌های سازمان‌دهی بالماسکه‌های سالیانه بود. در عوض، می‌توان پدیده‌هایی یافت همچون توالی بی‌پایان خانه‌های چوبی عظیم، دربارهای کوچکی که هر یک پیرامون خانواده‌ای صاحب‌القاب شکل گرفته بود و مردمان عادی‌ای که به این دربارها محلق شده بودند و همچنین بردگان شخصی‌شان. حتی نظام رده‌بندی نیز به تقسیمات درون خاندان مربوط می‌شد. به احتمال فراوان این حرف در خصوص جوامع غیرکشاورزی در نقاط دیگر نیز مصداق داشت.

سرانجام، تمامی این موارد حاکی از آن‌اند که از منظر تاریخی، سلسله‌مراتب و برابری معمولاً توأمان و در مقام مکمل یکدیگر سر بر می‌آورند. مردمان عادی تلینگیت یا هایدا در ساحل شمال‌غربی همگی عملاً برابر

محسوب می‌شدند، چرا که همگی به‌یکسان از مرتبه‌های صاحبان القاب کنار گذاشته شده بودند و در نتیجه، در مقایسه با اشراف ـــ که هویت‌های منحصربه‌فرد داشتند ـــ نوعی توده‌ی یکپارچه را شکل می‌دادند. تا آن‌جا که جوامع کالیفرنیایی این آرایش‌ها[ی اجتماعی] را یکسره نفی می‌کردند، می‌توان آن‌ها را برابری‌خواهانی خودآگاه دانست، هر چند در معنایی کاملاً متفاوت. هر چند عجیب به نظر می‌رسد، آن‌ها، آشکارتر از هر چیز، از رهگذر استقبالِ شورمندانه‌شان از پول توانسته بودند که چنین کنند؛ این‌جا نیز بار دیگر مقایسه با همسایگان شمالی آموزنده خواهد بود. از نظر جوامع ساحل شمال‌غربی، ثروت، که در معنای تمام‌عیار کلمه امری مقدس تلقی می‌شد، پیش از هر چیز شامل گنجینه‌های موروثی می‌شد که ارزش‌شان متکی به منحصربه‌فرد بودن هر یک از آن‌ها و یگانه بودن در جهان بود. [از همین‌رو] برابری میان صاحب‌القابان صاف‌وساده امری غیرقابل‌تصور بود، هر چند ممکن است بحث‌وجدل‌هایی هم راجع‌به این موضوع داشته‌اند که دست‌آخر چه کسی بر دیگران سر است. در کالیفرنیا، مهم‌ترین شکل‌های ثروت شامل وجوه رایجی می‌شد که ارزش‌شان منوط به میزان همسان بودن هر کدام از رشته‌های صدف عاجی یا نوارهای کله‌ی دارکوب بود که امکان شمارش داشتند ـــ و به طور کلی، این ثروت‌ها موروثی نبود و در هنگام مرگ صاحب‌شان سوزانده می‌شد.

در خلال پیشرفت داستان‌مان بارها و بارها با این پویه روبه‌رو خواهیم شد. شاید بتوان آن را «نابرابری از پایین» نامید. سلطه نخست در سطوحی پدیدار می‌شود که صمیمی‌ترین و نزدیک‌ترین سطوح به شمار می‌آیند. سیاستِ خودآگاهِ برابری‌خواه با همین منظور سر برآورد تا مانع از آن شود که این دست مناسبات [ِ سلطه] از جهان‌های کوچک خود به فضای عمومی بسط یابند، که این فضای عمومی نیز اغلب در خلال همین فرایند بسط یافتن سلطه به آن، هر چه بیش‌تر همچون فضاهایی منحصر به مردان بالغ تصور می‌شوند. این‌ها از همان دست پویه‌هایی بود که در پدیده‌هایی نظیر دموکراسی آتن باستان به اوج خود رسیدند. اما ریشه‌های‌شان احتمالاً بیش از این‌ها به عقب بازمی‌گردد، بسی پیش از ظهور زراعت و جوامع کشاورزی.

۶

سبزه‌های آدونیس

انقلابی که هرگز رخ نداد:
چگونه مردمان نوسنگی از کشاورزی اجتناب کردند

پس به خاستگاه‌های کشاورزی برمی‌گردیم.

پیش‌داوری‌های افلاطونی و این‌که چگونه تصورات ما را دربارهٔ‌ی ابداع کشاورزی مخدوش می‌کنند

افلاطون می‌نویسد:

> اکنون بگو ببینم، کشاورز عاقل تخم گران‌بهایی را که حاصل بیش‌تری می‌دهد در گرمای تابستان برای سبزه‌ی آدونیس می‌کارد و از این‌که در ظرف هشت روز برآید و بردمد شادمان می‌شود، یا برای این تفریح دانه‌ای نامرغوب به کار می‌برد و تخم گران‌بها را با رعایت قوانین و اصول کشاورزی در زمینی مناسب می‌پاشد و هشت ماه صبر می‌کند تا رشد کند و به کمال برسد؟[1](۱)

۱. «فایدروس»، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، دوره‌ی آثار افلاطون، جلد سوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۶۸، با اندکی تغییرات.

[مناسکِ] سبزه‌های اَدونیس[1]، که افلاطون به آن اشاره می‌کند، نوعی پرورش سریع گیاهان در جشنواره‌ها بود که هیچ خوراکی ثمر نمی‌داد. به نظر فیلسوف، آن‌ها تشبیهی مناسب برای همه‌ی چیزهای زودرس، جذاب، اما در نهایت سترون بودند. زنان آتن باستان، در چله‌ی تابستان که هیچ‌چیزی نمی‌تواند رشد کند، این سبزه‌ها را در سبدها و گلدان‌ها به عمل می‌آوردند. محصول این سبدها و گلدان‌ها ترکیبی بود از غلات و گیاهانی که زود جوانه می‌زنند. بسترهای موقتی بذر را با نردبان به پشت‌بام‌های مسطح خانه‌های شخصی منتقل می‌کردند و می‌گذاشتند زیر نور خورشید پژمرده شوند: نمایش دوباره‌ی مرگ زودرس اَدونیس، شکارچی فروافتاده‌ای که گرازی وحشی او را در اوج جوانی کُشت، به کمک گیاهان. سپس تشریفات پشت‌بام به دور از نگاه خیره‌ی مردان و مقامات شهر آغاز می‌شد. این مناسک که به روی زنان از همه‌ی طبقات جامعه‌ی آتن، از جمله روسپی‌ها، گشوده بود شامل آداب سوگواری و نیز باده‌گساری بی‌رویه و بی‌شک سایر شکل‌های رفتار وجدآمیز بودند.

مورخان توافق دارند که ریشه‌های این آیین زنانه در آیین‌های باروری بین‌النهرینی دوموزی / تموز، چوپان-خدا و تشخص انسانی زندگی گیاهی نهفته است که هر تابستان برای مرگش سوگواری می‌کردند. به احتمال زیاد پرستش اَدونیس، تجسم یونان باستانی او، در سده‌ی هفتم پیش از میلاد از فنیقیه در پی گسترش آشور به سمت غرب در یونان گسترش یافت. امروزه برخی از محققان کل ماجرا را براندازی آشوبگرانه‌ی ارزش‌های پدرسالارانه می‌دانند: تضاد با تسموفوریای بی‌روح و زیرنظر دولت (جشنواره‌ی پاییزی ایزدبانوی یونانی باروری، دمتر) که توسط همسران شهروندان آتن جشن گرفته می‌شد و به شکل جدیِ کشاورزی که زندگی شهر به آن بستگی داشت تقدیم می‌شد. دیگران داستان اَدونیس را برعکس می‌خوانند، همچون مرثیه‌ای برای نمایش سرنمون شکار جدی که با ظهور کشاورزی در سایه قرار گرفت اما فراموش نشد، پژواکی از مردانگی ازدست‌رفته. (۲)

۱. Adonis Gardens؛ که به‌خطا باغ اَدونیس ترجمه می‌کنند، مناسکی بود که در آن دختران جوان آتنی برای مرگ زودرس اَدونیس، ایزد گیاهان، سبزه می‌رویاندند و بعد از پژمرده شدن‌شان به مویه و سوگواری می‌پرداختند.

ممکن است بگویید حرفی در همه‌ی این‌ها نیست، اما این‌ها چه ربطی دارند به خاستگاه‌های کشاورزی دارد؟ سبزه‌های اَدونیس چه ربطی دارند به نخستین نشانه‌های ظهور کشاورزی دوران نوسنگی حدود هشت‌هزار سال قبل از افلاطون؟ خب، به یک معنا، کاملاً ربط دارند. زیرا این بحث‌های علمی فقط نوعی از مشکلات را در بر می‌گیرد که هر تحقیق مدرنی را درباره‌ی این موضوع مهم احاطه کرده است. آیا کشاورزی از همان ابتدا به دنبال کار جدی تولید خوراکِ بیش‌تر برای تأمین جمعیت رو به رشد بود؟ اکثر محققان، طبیعتاً، فرض می‌کنند که همین باید دلیل اصلی اختراع آن باشد. اما شاید کشاورزی در حکمِ فرایندی بیش‌تر بازی‌گوشانه یا حتی براندازانه آغاز شد ــ یا شاید حتی در حکمِ اثر جانبی دغدغه‌های دیگر، نظیر تمایل به گذراندن زمان بیش‌تر در مکاَن‌های خاصی که در آن شکار و تجارت اولویت‌های واقعی به شمار می‌آمدند. کدام یک از این دو تصور واقعاً روحیه‌ی نخستین کشاورزان را تجسم می‌بخشد. تسموفوریای موقر و عمل‌گرا یا سبزه‌های بازی‌گوش و لذت‌طلبانه‌ی اَدونیس؟

بی‌شک مردم عصر نوسنگی ــ نخستین کشاورزان جهان ــ خود زمان زیادی را صرف بحث درباره‌ی سؤالات مشابه کردند. برای این‌که درکی از این موضوع داشته باشیم، بیایید ببینیم که احتمالاً مشهورترین مکان نوسنگی در جهان، چاتال‌هویوک، چه جور جایی است.

حالا می‌خواهیم بحث کنیم که چگونه چاتال‌هویوک، قدیمی‌ترین شهر جهان، تاریخ جدیدی به دست آورد

چاتال‌هویوک، که در دشت قونیه در مرکز ترکیه قرار دارد، برای نخستین‌بار در حدود ۷۴۰۰ پیش از میلاد محل سکونت شد و حدود ۱۵۰۰ سال مسکونی بود (برای این‌که چشم‌اندازی بدهیم، تقریباً همان دوره‌ی زمانی‌ای که ما را از آمالافریدا، ملکه‌ی وندال‌ها، جدا می‌کند؛ ملکه‌ای که حدود ۵۲۳ میلادی به اوج نفوذ خود رسید). شهرت این محل تا حدی ناشی از ابعاد شگفت‌انگیزش است. این منطقه با وسعت سیزده هکتار و با جمعیتی حدود پنج‌هزار نفر بیش‌تر به شهر پهلو می‌زد تا روستا، بااین‌حال،

شهری بود ظاهراً بدون مرکز یا امکانات عمومی، یا حتی خیابان: فقط مجموعه‌ای بود متراکم از خانه‌ها یکی پس از دیگری، همه یک اندازه و با طرح‌بندی مشابه که هر کدام با نردبان از پشت‌بام قابل‌دسترسی بود.

هر چند نقشه‌ی کلی چاتال‌هویوک حال‌و هوایی سخت یکنواخت و هزارتویی از دیوارهای گلی یکسان را نشان می‌دهد، زندگی داخلی ساختمان‌هایش دقیقاً در جهت مخالف است. در واقع، یکی دیگر از دلایل شهرت این محل طراحی داخلی خوفناک خانه‌هایش است. اگر یک‌بار به داخل یک خانه در چاتال‌هویوک نگاه کرده باشید، هرگز فراموشش نخواهید کرد: اتاق‌های نشیمن مرکزی، با عرض نزدیک به پنج متر، با جمجمه و شاخ گاو و دیگر موجوداتی که گاهی از دیوارها بیرون زده‌اند و گاهی اوقات از اسباب و وسایل. بسیاری از اتاق‌ها دارای نقاشی‌های دیواری درخشان و گچ‌بُری‌های تصویری بودند و سکوهایی داشتند که ضمن این‌که پایه‌های اتاق‌نشیمن به شمار می‌آمدند، بخشی از مُردگان خانواده ــ بقایای بین شش تا شصت نفر در هر خانه ــ زیر آن‌ها دفن شده بودند. ما هر کاری کنیم باز هم توصیف موریس سنداک از خانه‌ای جادویی را به یاد می‌آوریم که در آن «دیوارها به دنیای پیرامون تبدیل شدند.»(۳)

نسل‌هایی از باستان‌شناسان می‌خواستند چاتال‌هویوک را بنای یادبود «خاستگاه کشاورزی» به حساب آورند. مطمئناً درک این موضوع آسان است. چاتال‌هویوک از زمره‌ی نخستین سکونتگاه‌های بزرگی است که می‌دانیم ساکنانش کشاورزی می‌کردند و بیش‌تر خوراک‌شان را از غلات، حبوبات، گوسفند و بز اهلی به دست می‌آوردند. بنابراین معقول به نظر می‌رسد که آن‌ها را مهندسان همان چیزی ببینیم که از زمان وی. گوردون چایلد ــ مورخ پیشاتاریخ و نویسنده‌ی کتاب انسان خود را می‌سازد (۱۹۳۶) و آن‌چه در تاریخ اتفاق افتاد (۱۹۴۲) ــ آن را «انقلاب کشاورزی» می‌خوانند. هنگامی که چاتال‌هویوک برای نخستین‌بار در دهه‌ی ۱۹۶۰ حفاری شد فرهنگ مادی چشم‌گیرش به این شکل تفسیر شد. مجسمه‌های سفالی زنانِ نشسته، از جمله نمونه‌ای معروف که در کنار آن گربه‌سانان قرار گرفته‌اند، همچون تصویری از ایزدبانوی مادر شناخته می‌شدند که بر باروری زنان و محصولات نظارت می‌کرد. جمجمه‌های

گاو ("bucrania") نصب‌شده روی دیوار گمان می‌رفت متعلق به گاوهای اهلی‌ای است که به ایزدی تانورین[۱] شکل، مسئول حفاظت و تولیدمثل گله‌ها، پیشکش شده است. برخی از ساختمان‌ها را در حکم «زیارتگاه» شناسایی کردند. فرض بر این بود که همه‌ی این زندگی آیینی به شکلِ جدیِ کشاورزی اشاره دارد، یک نمایش‌نامه‌ی پُرزرق‌وبرق نوسنگی که بیش‌تر با روحیه‌ی دمتر دم‌ساز بود تا آدونیس.(۴)

اما حفاری‌های جدیدتر نشان می‌دهد که در کنار گذاشتنِ آدونیس زیادی عجله کرده‌ایم.(۵) از دهه‌ی ۱۹۹۰، روش‌های جدید کار میدانی در چاتال‌هویوک مجموعه‌ای از شگفتی‌ها به همراه داشت که ما را ملزم به تجدیدنظر در تاریخ قدیمی‌ترین شهر جهان و همچنین نحوه‌ی تفکرمان درباره‌ی خاستگاه‌های کشاورزی به طور کلی می‌کند. به نظر می‌رسد گاوها اهلی نبوده‌اند: آن جمجمه‌های عظیم به نیاگاوها یا اوروخص‌ها[۲]ی خشن و وحشی متعلق بودند. زیارتگاه‌ها نه زیارتگاه بلکه خانه‌هایی بودند که مردم در آن‌ها به کارهای روزمره نظیر آشپزی، غذا خوردن و صنایع دستی مشغول بودند ــ درست مانند هر جای دیگری، با این تفاوت که اتفاقاً لوازم تشریفاتی در آن‌ها پُرشمارتر بود. حتی ایزدبانوی مادر نیز به حاشیه رانده شده است. موضوع این نیست که از جایی به بعد دیگر در حفاری‌ها خبری از مجسمه‌های تنومند و کامل زنان نبود، بلکه یافته‌های جدید نه در زیارتگاه‌ها یا روی تخت‌ها بلکه در سطل‌های زباله و بیرون از خانه‌ها با سرهای شکسته پیدا می‌شدند و واقعاً به نظر نمی‌رسید که با آن‌ها همچون اشیایی برخوردار از احترامی مذهبی رفتار شده باشد.(۶)

امروزه، بیش‌ترِ باستان‌شناسان تفسیر تصاویر پیشاتاریخ از زنان تنومند را به عنوان «ایزدبانوی باروری» عمیقاً نادرست می‌دانند. خود این ایده نتیجه‌ی خیال‌پردازی‌های ویکتوریاییِ منسوخ درباره‌ی «مادرسالاری

۱. taurine؛ زیرگونه‌ای از گاو که به «گاو اهلی اروپایی» هم معروف است و خاستگاهش به خاور نزدیک بازمی‌گردد.

۲. autrochs؛ گونه‌ای گاو منقرض‌شده که جد وحشی گاوهای اهلی مدرن در نظر گرفته می‌شود. این گاو یکی از بزرگ‌ترین گیاه‌خواران در دوره‌ی هولوسن بود. شاخ‌های دراز و گسترده‌ای داشت که طول آن به هشتاد سانتی‌متر می‌رسید. اوروخص‌ها احتمالاً در آسیا تکامل یافته و در دوره‌های گرم بین یخ‌بندان به غرب و شمال مهاجرت کرده‌اند.

بدوی» است. در سده‌ی نوزدهم، مادرسالاری را شیوه‌ی پیش‌فرض سازمان‌دهی سیاسی جوامع نوسنگی در نظر می‌گرفتند (در مقابل پدرسالاری ظالمانه‌ی عصر مفرغ در دوره‌های بعدی). در نتیجه، تقریباً هر تصویر از زنی بارور را ایزدبانو تعبیر می‌کردند. امروزه، باستان‌شناسان بیش‌تر به این نکته اشاره می‌کنند که بسیاری از مجسمه‌ها به همین راحتی می‌توانند معادل محلی عروسک‌های باربی باشند (نوعی از عروسک‌های باربی در جامعه‌ای با استانداردهای بسیار متفاوت زیبایی زنانه)؛ یا این‌که مجسمه‌های مختلف ممکن است اهدافی کاملاً متفاوت داشته باشند، که بی‌شک درست است؛ یا این‌که کل بحث را با این تأکید رد می‌کنند که ما اصلاً نمی‌دانیم چرا این‌همه تصاویر زنانه خلق کرده‌اند و هرگز هم نخواهیم فهمید؛ بنابراین هر تفسیری که ارائه شود به احتمال زیاد فرافکنی فرضیات خودمان درباره‌ی زنان، جنسیت یا باروری است تا چیزی که ممکن است برای یکی از ساکنان آناتولی دوران نوسنگی معنادار بوده باشد.

همه‌ی این‌ها ممکن است کمی ملانقطی‌بازی به نظر برسند، اما در این پیچش مو، همان‌طور که خواهیم دید، نکات زیادی در انتظارمان است.

حالا می‌خواهیم به یک منطقه‌ی ممنوعه‌ی آکادمیک وارد شویم و درباره‌ی احتمال مادرسالاری‌های نوسنگی بحث کنیم

فقط ایده‌ی «مادرسالاری بدوی» نیست که امروزه تا این حد حساسیت ایجاد می‌کند: حتی این‌که بگوییم زنان در جوامع کشاورزی اولیه به نحو نامتعارفی جایگاه برجسته‌ای داشتند هم انتقاد آکادمیک به همراه دارد. اما شاید این واکنش خیلی تعجب‌آور نباشد. همان‌طور که شورشیان اجتماعی، از دهه‌ی ۱۹۶۰، تمایل داشتند به گروه‌های شکارچی ـ گردآورنده صورت آرمانی بدهند، نسل‌های قبلی شاعران، آنارشیست‌ها و قلندرمآب‌ها تمایل داشتند به عصر نوسنگی به عنوان دین‌سالاری خیالی و خیرخواهانه‌ای که توسط کاهنان ایزدبانوی بزرگ، نیای قدرتمند دوردستِ

اینانا، ایشتار، عشتروت و خود دمتر اداره می‌شد، صورت آرمانی بدهند، یعنی تا زمانی که چنین جوامعی مغلوبِ اسب‌سواران خشن و پدرسالار هندواروپایی‌زبان که از استپ‌ها فرود آمده بودند یا، در مورد خاورمیانه، مغلوبِ عشایر سامی‌زبان از بیابان‌ها شدند. این‌که مردم چگونه این مواجهه‌ی خیالی را درک می‌کردند خاستگاه اختلاف سیاسی بزرگی در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم شد.

برای این‌که شمه‌ای از این موضوع به دست دهیم، به ماتیلدا جوسلین گِیج (۱۸۹۸ ـ ۱۸۲۶) می‌نگریم که در زمان حیاتش یکی از برجسته‌ترین فمینیست‌های امریکایی به شمار می‌رفت. گیج همچنین ضدمسیحی بود و جذب «مادرسالاری» هودنوسونی شد که به گمانش یکی از معدود نمونه‌های بازمانده از سازمان اجتماعی نوسنگی بود؛ او مدافع سرسخت حقوق بومیان بود، به گونه‌ای که سرانجام به عنوان مادر قبیله[1]ی موهاک پذیرفته شد. (او آخرین سال‌های زندگی خود را در خانه‌ی داماد فداکارش، ال. فرانک باوم، نویسنده‌ی کتاب‌های اوز، گذراند، مجموعه‌ای دوازده‌جلدی که همان‌طور که بسیاری اشاره کرده‌اند در آن هم ملکه‌ها وجود دارند هم جادوگران خوب و شاهدخت‌ها، اما دریغ از یک صاحب‌قدرت مذکر مشروع.) گِیج در کتاب زن، کلیسا و دولت (۱۸۹۳) وجود عمومی شکل اولیه‌ای از جامعه‌ی «معروف به مادرسالاری یا حکومت مادر» را مطرح کرد، که در آن نهادهای دولت و دین براساس رابطه‌ی مادر با فرزند در خانواده الگوبرداری می‌شدند.

یا یکی از دو شاگرد موردعلاقه‌ی زیگموند فروید را در نظر بگیرید: اتو گراسِ آنارشیست که در سال‌های قبل از جنگ جهانی اول نظریه‌ای ارائه کرد که می‌گوید اَبرمن[2] در واقع پدرسالاری است و باید نابود شود تا ناخودآگاه جمعیِ خیرخواهانه و مادرسالارانه‌ای آزاد شود که او آن را ته‌مانده‌ی پنهان اما هنوز زنده‌ی دوران نوسنگی می‌دید. (او قصد داشت این کار را تا حد زیادی از طریق استفاده از مواد مخدر و روابط جنسی

۱. clan mother؛ نقش سنتی زنان مادرسالار در برخی قبیله‌های بومی امریکایی که معمولاً مسئول انتصاب رؤسای قبایل و حافظان ایمان بود.

2. superego

چندنفره انجام دهد؛ کار گراس اکنون تا حد زیادی به دلیل تأثیر آن بر دیگر شاگرد موردعلاقه‌ی فروید یعنی کارل یونگ به یاد آورده می‌شود که ایده‌ی ناخودآگاه جمعی را حفظ کرده بود اما نتایج سیاسی گروس را رد می‌کرد.) پس از جنگ جهانی اول، نازی‌ها همان داستان تهاجماتِ «آریایی‌ها» را از منظری کاملاً متضاد مطرح کردند و این مهاجمان پدرسالارِ خیالی را نیاکان نژاد برتر خود جا زدند.

وقتی خوانش‌های کاملاً خیالی پیشاتاریخ چنین سیاست‌زده می‌شوند، اصلاً عجیب نیست که مبحث «مادرسالاری بدوی» ــ معادل فکریِ منطقه‌ی ممنوعه ــ برای نسل‌های بعدی به موضوعی شرم‌آور تبدیل شود. اما نمی‌توان تصور نکرد که ماجرای دیگری در این‌جا در جریان است. میزان حذفیات در این مورد غیرمعمول و بیش از آن چیزی است که با سوءظن صِرف به نظریه‌ای گزافه‌گو یا منسوخ مجاز شمرده شود. امروزه در میان دانشگاهیان، اعتقاد به مادرسالاری بدوی نوعی توهین فکری، تقریباً هم‌تراز با «نژادپرستی علمی»، تلقی می‌شود و طرفدارانش در تاریخ نادیده گرفته می‌شوند: گِیج در تاریخ فمینیسم، گراس در تاریخ روان‌شناسی (با وجود ابداع مفاهیمی مانند درون‌گرایی و برون‌گرایی و همکاری نزدیک با هر کس که دل‌تان بخواهد، از فرانتس کافکا و دادائیست‌های برلین تا ماکس وبر).

عجیب است. به‌هرحال، حدود یک سده برای فرونشستن گردوغبار کافی به نظر می‌رسد. چرا موضوع هنوز این‌قدر تابوست؟

بخش اعظم حساسیت امروزی ناشی از واکنش منفی به میراث یک باستان‌شناس لیتوانیایی-امریکایی به نام ماریجا گیمبوتاس است. گیمبوتاس در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ یکی از صاحب‌نظران برجسته در حوزه‌ی دوران پیشاتاریخ اروپای شرقی بود. امروزه، او اغلب همانند شورشیان روان‌پزشکی مانند اتو گراس، که به تلاش برای احیای مضحک‌ترین فانتزی‌های قدیمی ویکتوریایی در ظاهری مدرن متهم هستند، شخصیتی عجیب‌وغریب شناخته می‌شود. این اتهام نه‌تنها درست نیست (به نظر می‌رسد تعداد بسیار کمی از کسانی که آثارش را رد می‌کنند واقعاً آن‌ها را خوانده باشند)، بلکه شرایطی را ایجاد کرده است که پژوهشگران به‌دشواری

می‌توانند حتی به گمانه‌زنی درباره‌ی چگونگی ریشه‌یابی سلسله‌مراتب و استثمار در حوزه‌ی خانگی بپردازند، مگر این‌که کسی بخواهد به روسو و این تصور ساده‌گرایانه بازگردد که کشاورزی مستقر به نحوی به طور خودکار قدرت شوهران بر همسران و پدران بر فرزندان را ایجاد می‌کند.

در واقع، اگر کتاب‌های گیمبوتاس ــ مثلاً ایزدبانوها و ایزدهای اروپای قدیم (۱۹۸۲) ــ را بخوانید، به‌سرعت متوجه می‌شوید که مؤلف تلاش می‌کرده به کاری دست بزند که تا آن زمان فقط مردان مجاز به انجامش بودند: ساختن کلان‌روایتی برای خاستگاه‌های تمدن اوراسیا. او برای این کار همان نوع «نواحی فرهنگی» را که در فصل گذشته مورد بحث قرار دادیم همچون مصالح سازنده‌ی خود در نظر گرفت و با استفاده از آن‌ها استدلال کرد که داستان قدیمی ویکتوریایی در مورد کشاورزان پرستنده‌ی ایزدبانو و مهاجمان آریایی از برخی جهات (البته نه از هر جهت) در واقع درست است.

گیمبوتاس تا حد زیادی به تلاش برای درک خطوط کلیِ سنتی فرهنگی توجه داشت که آن را «اروپای قدیم» می‌خواند؛ دنیای دهکده‌های نوسنگیِ مسکونی در کشورهای بالکان و مدیترانه‌ی شرقی (و گسترش‌یافته به سمت شمال) که در آن‌ها، به نظر گیمبوتاس، مردان و زنان به یک اندازه ارزش داشتند و تفاوت در ثروت و جایگاه به‌شدت محدود شده بود. اروپای قدیم، بنا به تخمین او، تقریباً از ۷۰۰۰ تا ۳۵۰۰ پیش از میلاد تداوم داشت که باز هم دوره‌ی زمانی کاملاً قابل ملاحظه‌ای است. او معتقد بود که این جوامع اساساً صلح‌آمیز بودند و استدلال می‌کرد که آن‌ها در یک جرگه‌ی مشترک تحت سرپرستی ایزدبانویی متعالی سهیم بودند و گواه این کیش را می‌توان در صدها مجسمه‌ی زن ــ برخی با نقاب ــ در سکونتگاه‌های دوران نوسنگی از خاورمیانه تا کشورهای بالکان یافت.(۷)

به گفته‌ی گیمبوتاس، «اروپای قدیم» در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد به پایانی فاجعه‌بار رسید، همان زمانی که کشورهای بالکان با مهاجرت مردمان رمه‌داری ــ قومی به نام «کورگان» ــ اشغال شد که ریشه‌شان به استپ پونتیک در شمال دریای سیاه می‌رسید. اصطلاح کورگان به بارزترین ویژگی باستان‌شناسی این گروه‌ها اشاره می‌کند: گورپشته‌های خاکی بر

روی قبرهای جنگجویانی (معمولاً مرد) که با سلاح و زیورآلات طلا دفن می‌شدند، همراه با قربانی‌های بی‌حساب‌وکتاب حیوانات و گاهی اوقات «خدمتکاران» انسانی. همه‌ی این ویژگی‌ها مؤید ارزش‌هایی متضاد با اخلاق جماعت‌باور اروپای قدیم‌اند. گروه‌های تازه‌واردْ اشراف‌سالار و «مردسالار»[1] (یعنی پدرسالار) و به‌شدت جنگجو بودند. گیمبوتاس آن‌ها را مسئول گسترش زبان‌های هندواروپایی به سمت غرب، تأسیس انواع جدید جوامع مبتنی بر انقیاد ریشه‌ای زنان و ارتقای جنگجویان به یک کاست حاکم می‌دانست.

همان‌طور که اشاره کردیم، همه‌ی این‌ها شباهت خاصی به خیال‌پردازی‌های قدیمی ویکتوریایی داشت، اما تفاوت‌هایی اساسی هم در کار بودند. روایت قدیمی‌تر ریشه در انسان‌شناسیِ فرگشتی دارد که فرض می‌کند مادرسالاری شرط اولیه‌ی نوع بشر است، زیرا در ابتدا مردم ظاهراً پدری فیزیولوژیک را درک نمی‌کردند و تصور می‌کردند که زنان به‌تنهایی مسئول تولید نوزادان هستند. البته این بدان معنا بود که جوامع شکارچی ـ گردآورنده‌ی قبل از آن‌ها باید به همان اندازه‌ی کشاورزان اولیه، اگر نه بیش‌تر از آن‌ها، مادرتبار و مادرسالار باشند؛ موضوعی که بسیاری بر مبنای اصول اولیه، و به‌رغم فقدان کامل هر نوع شواهدی، به‌واقع از آن دم می‌زنند. بااین‌حال، گیمبوتاس چیزی از این‌دست پیشنهاد نمی‌کرد: او در دفاع از استقلال و اولویت آیینی زنان در دوران نوسنگی خاورمیانه و اروپا استدلال می‌کرد. بااین‌حال، در دهه‌ی ۱۹۹۰ بسیاری از ایده‌های او به منشوری برای اکوفمینیست‌ها، فرقه‌های دینی عصر جدید[2] و انبوهی از جنبش‌های اجتماعی دیگر تبدیل شد؛ این ایده‌ها نیز به نوبه‌ی خود الهام‌بخش بسیاری از کتاب‌های عامه‌پسند، از فلسفی تا مضحک، شدند و در این جریان با برخی از افکار عجیب‌وغریب قدیمی‌تر ویکتوریایی در هم آمیختند.

با توجه به همه‌ی این‌ها، بسیاری از باستان‌شناسان و مورخان به این

1. androcratic

۲. New Age religions؛ به مجموعه‌ای از اعمال و باورهای معنوی یا مذهبی اطلاق می‌شود که در دهه‌ی ۱۹۷۰ به‌سرعت در دنیای غرب رشد کرد و گونه‌ای باطن‌گرایی غربی بود متأثر از سنت‌های قدیمی‌تر باطنی.

نتیجه رسیدند که گیمبوتاس تحقیقات علمی و ادبیات عامه‌پسند را در هم می‌آمیزد. دیری نگذشت که او تقریباً به هر چیزی که آکادمی فکرش را می‌کرد متهم شد: از دست‌چین کردن شواهد گرفته تا عقب ماندن از پیشرفت‌های روش‌شناختی؛ اتهامات جنسیت‌گرایی معکوس یا میدان دادن به «افسانه‌بافی». روان‌کاوی عمومی بالاترین توهین را به او کرد، زیرا مجلات دانشگاهی برجسته مقالاتی را منتشر کردند که نشان می‌داد نظریه‌های او در مورد جابه‌جایی اروپای قدیم اساساً فرافکنی‌های وهم‌آمیزی از تجربه‌ی زندگی درهم‌ریخته‌اش بود، چرا که گیمبوتاس در پایان جنگ جهانی دوم در پی تهاجمات خارجی از کشور مادری‌اش، لیتوانی، فرار کرده بود.(۸)

خود گیمبوتاس در سال ۱۹۹۴ درگذشت و شاید خوشبختانه زنده نماند تا شاهد اکثر این اتهامات باشد. اما همچنین مرگش سبب شد هرگز قادر به پاسخ‌گویی نباشد. در برخی انتقادات، شاید در بیش‌ترشان، حقیقتی نهفته بود ــ هر چند بی‌شک می‌توان انتقادات مشابهی را به تقریباً هر باستان‌شناسی که استدلال تاریخی گسترده‌ای ارائه می‌کند وارد کرد. استدلال‌های گیمبوتاس شامل نوعی افسانه‌بافی است و همین تا حدی توضیح می‌دهد چرا جامعه‌ی دانشگاهی کلیت آثارش را با خاک یکسان کرد. اما هنگامی که دانشمندان مرد به افسانه‌بافی مشابهی دست می‌زنند ــ و همان‌طور که دیدیم، اغلب به این کار رو می‌آورند ــ نه‌تنها بی‌مشکل پیش می‌روند، بلکه اغلب جوایز ادبی معتبری دریافت می‌کنند و صاحب کرسی‌های افتخاری‌ای هستند که به نام خودشان تأسیس شده است. مسلماً گیمبوتاس آدم فضولی تلقی می‌شد که کاملاً آگاهانه در ژانری از کلان‌روایت که یکسره تحت تسلط نویسندگان مردی مانند خودمان بوده (و هنوز هم هست) مداخله می‌کرد. بااین‌حال، پاداش او نه یک جایزه‌ی ادبی یا حتی جایگاهی در میان نیاکان محترم باستان‌شناسی بلکه هتاکی تقریباً عمومی پس از مرگش بود یا، بدتر از آن، تحقیری از سر بی‌اعتنایی، دست‌کم تا همین اواخر.

در چند سال گذشته، تجزیه‌وتحلیل دی‌ان‌ای باستانی ــ که در زمان گیمبوتاس در دسترس نبود ــ تعدادی از باستان‌شناسان برجسته را بر آن داشت تا بپذیرند که دست‌کم بخش مهمی از بازسازی او احتمالاً درست بوده است. اگر این استدلال‌های جدید که براساس ژنتیک جمعیت ارائه

شده‌اند حتی به طور کلی هم درست باشند، پس واقعاً گسترشِ جمعیت گله‌داری از مراتع شمال دریای سیاه در زمانی که گیمبوتاس معتقد بود رخ داده است، یعنی حدود هزاره‌ی سوم پیش از میلاد. برخی پژوهشگران حتی استدلال می‌کنند که مهاجرت‌های گسترده به خارج از استپ اوراسیا در آن زمان انجام شد که به جایگزینی جمعیت و شاید گسترش زبان‌های هندواروپایی در بخش‌های وسیعی از اروپای مرکزی انجامید، درست همان‌طور که گیمبوتاس تصور می‌کرد. دیگران بسیار محتاط‌تر هستند؛ اما در هر صورت، پس از دهه‌ها که عملاً در این‌باره سکوت می‌کردند، ناگهان در مورد چنین موضوعاتی صحبت می‌کنند و از این‌رو دوباره به بحث در مورد کار گیمبوتاس می‌پردازند.(۹)

پس درباره‌ی نیمی دیگر از استدلال گیمبوتاس مبنی بر این‌که جوامع دوران نوسنگی اولیه نسبتاً عاری از رتبه و سلسله‌مراتب بودند چه باید گفت؟ حتی قبل از شروع پاسخ به این سؤال باید چند تصور غلط را برطرف کنیم. گیمبوتاس در واقع هرگز به‌صراحت به نفع وجود مادرسالاری‌های نوسنگی استدلال نکرد. در واقع، به نظر می‌رسد این اصطلاح برای نویسندگان مختلف معنایی بسیار متفاوت دارد. تا آن‌جا که «مادرسالاری» جامعه‌ای را توصیف می‌کند که زنان در آن موقعیت‌های رسمی سیاسیِ برتری دارند در واقع می‌توان گفت در تاریخ بشر پدیده‌ای بسیار نادر است. نمونه‌های زیادی از زنانی وجود دارد که قدرت اجرایی واقعی را در دست دارند، ارتش‌هایی را رهبری می‌کنند یا قوانینی را ایجاد می‌کنند، اما کم‌تر جامعه‌ای وجود دارد که در آن‌ها فقط از زنان به طور معمول انتظار می‌رود که قدرت اجرایی داشته باشند یا ارتش‌ها را رهبری کنند یا قوانینی وضع کنند. حتی ملکه‌های قدرتمندی مانند الیزابت اول انگلستان، امپراتریس دواگر چین یا راناوالونای اول ماداگاسکار در اصل زنان دیگری را به عنوان مشاوران، فرماندهان، قاضی‌ها و مقامات اصلی خود منصوب نمی‌کردند.

در هر صورت، اصطلاح دیگری ــ «حکومت زنان»[1] یا «زن‌سالاری»[2] ــ حکومت سیاسی زنان را توصیف می‌کند. کلمه‌ی «مادرسالاری» به معنای

1. gynarchy
2. gynaecocracy

چیزی متفاوت است. در این‌جا منطق خاصی وجود دارد: به‌هرحال، «پدرسالاری» اساساً به این واقعیت اشاره نمی‌کند که مردان مناصب دولتی را بر عهده دارند، بلکه در درجه‌ی اول به اقتدار پدرسالاران یعنی مردان سرپرست خانواده اشاره دارد؛ اقتداری که پس از آن همچون الگوی نمادین و مبنای اقتصادی قدرت مردانه در سایر زمینه‌های زندگی اجتماعی عمل می‌کند. مادرسالاری ممکن است به وضعیتی هم‌تراز اشاره داشته باشد که در آن به طور مشابه نقش مادران در خانواده به الگو و مبنای اقتصادی اقتدار زن در سایر جنبه‌های زندگی تبدیل می‌شود که لزوماً حاکی از تسلط به معنای خشونت‌آمیز یا طردکننده نیست؛ جایی که به این ترتیب زنان قدرت کلی روزمره را در اختیار دارند.

اگر به این صورت نگاه کنیم، مادرسالاری به اندازه‌ی کافی واقعی است. خود کاندیارونک مسلماً در یکی از آن‌ها زندگی می‌کرد. در زمان او، گروه‌های ایروکویی‌زبان مانند وندات‌ها در شهرهایی زندگی می‌کردند که از خانه‌های طویل[1] متشکل از پنج یا شش خانواده تشکیل شده بود. هر خانه‌ی طویل را شورایی متشکل از زنان اداره می‌کرد ــ مردان ساکن در این خانه‌ها شورایی موازی برای خود نداشتند ــ که اعضایش تمام انبارهای کلیدیِ لباس، ابزار و غذا را کنترل می‌کردند. سپهر سیاسی‌ای که خود کاندیارونک در آن عمل می‌کرد شاید تنها سپهری در جامعه‌ی وندات بود که در آن زنان غالب نبودند و حتی بااین‌حال، شوراهایی متشکل از زنان وجود داشتند که از حق وتو درباره‌ی تک‌تک تصمیمات شوراهای مردان برخوردار بودند. براساس این تعریف، ملت‌های پوئبلو[2] مانند هوپی و زونی نیز ممکن است واجد شرایط مادرسالاری باشند، درحالی‌که مینانگ‌کاباتویی‌ها، مردم مسلمان سوماترا، دقیقاً به همین دلایل خود را مادرسالار توصیف می‌کنند.(۱۰)

بله، چنین آرایش‌های مادرسالاری تا حدودی غیرمعمول است، دست‌کم در پیشینه‌ی قوم‌نگاری که تقریباً دویست سالِ گذشته را پوشش می‌دهد.

1. longhouses

۲. نامی کلی برای مردمان بومی گوناگونی در جنوب‌غرب امریکا که رویه‌های کشاورزی و مذهبی مشترکی داشتند.

اما وقتی مشخص شد که چنین آرایش‌هایی می‌تواند وجود داشته باشد، دلیل خاصی نداریم که این احتمال را که در دوران نوسنگی رایج‌تر بوده‌اند کنار بگذاریم، یا دلیلی نداریم فرض کنیم که گیمبوتاس ــ با جست‌وجوی آن‌ها در آن‌جا ــ کاری ذاتاً خیالی یا اشتباه انجام می‌داد. مانند هر فرضیه‌ی دیگری، بیش‌تر پای سنجش شواهد در میان است تا چیزی دیگر.

این موضوع ما را به چاتال‌هویوک برمی‌گرداند.

حالا می‌خواهیم این موضوع را بررسی کنیم که زندگی در مشهورترین شهر نوسنگی جهان واقعاً چگونه بوده است

برخی اکتشافات اخیر در میان هنر مینیاتوری چاتال‌هویوک ظاهراً نشان می‌دهد هیکل زنانه کانون توجه ویژه‌ی آیینی، صنعتگری ماهرانه و تأمل نمادین درباره‌ی زندگی و مرگ بوده است. یکی از آن‌ها پیکره‌ای است سفالی که از روبه‌رو زنی است فربه و از پشت، به دلیل بازوهایی که لاغر به نظر می‌رسند، به اسکلت دقیق یک مدل تغییرشکل می‌دهد. سر آن که اکنون گم شده است در سوراخی در بالا ثابت شده بود. مجسمه‌ی کوچک زن دیگری دارای حفره‌ای کوچک در مرکز پشت خود است که دانه‌ی گیاهی وحشی در آن قرار داده شده بود و حفاران در داخل سکویی خانگی که برای خاک‌سپاری استفاده می‌شد پیکر زنی را یافتند که به نحوی چشم‌گیر و ظریف از سنگ آهک حکاکی شده بود. پرداخت دقیق و مفصل آن جنبه‌ای از شکل‌های متداول‌تر ساخته‌شده با خاک رس را روشن می‌کند: به نظر می‌رسد سینه‌های افتاده، شکم آویزان و حلقه‌های چربی برخلاف تصور پیشین نه بارداری بلکه سن را نشان می‌دهد.(۱۱)

چنین یافته‌هایی نشان می‌دهند که مجسمه‌های کوچک زنانه‌ای که در همه‌جا حاضرند، درحالی‌که به‌وضوح همگی اشیای موردعبادت نیستند، لزوماً عروسک یا اسباب‌بازی نبوده‌اند. ایزدبانوها؟ احتمالاً نه. اما احتمالاً به‌نوعی مادرسالاران را نشان می‌دهند، شکل‌های‌شان به علاقه به بزرگانِ زن دلالت می‌کند و هیچ بازنمود معادلی از بزرگانِ مرد یافته نشده است. البته این بدان معنا نیست که باید بسیاری از مجسمه‌های کوچکِ

دوران نوسنگی را نادیده بگیریم که ویژگی‌های قضیب‌مانند احتمالی یا ترکیبی از ویژگی‌های مرد و زن را دارند، یا به‌قدری دیسه‌وارند که نباید به‌واقع تلاش کنیم آن‌ها را به عنوان مذکر یا مؤنث یا حتی به‌وضوح انسان شناسایی کنیم. به طور مشابه، پیوندهای اتفاقی میان مجسمه‌های کوچک نوسنگی و مجسمه‌های نقاب‌پوشی که وجودشان هم در خاورمیانه و هم در اروپای شرقی به اثبات رسیده است(۱۲) چه‌بسا به مناسبت‌ها یا نمایش‌هایی مرتبط باشد که در آن چنین تمایزات قاطعی عمداً مبهم یا حتی وارونه شده‌اند (مثلاً بی‌شباهت به بالماسکه‌های ساحل اقیانوس آرام در امریکای شمالی نیستند که در آن‌ها ایزدها و مقلدان‌شان تقریباً همیشه مرد بودند).

هیچ مدرکی وجود ندارد که ثابت کند ساکنان زن چاتال‌هویوک سطح زندگی‌ای بالاتر از مردان داشتند. مطالعاتِ دقیق دندان‌ها و اسکلت‌های انسانی برابری اساسی بین رژیم غذایی و سلامتی را نشان می‌دهد، همان‌طور که رفتار تشریفاتی با بدن‌های مرد و زن هنگام مرگ نیز همین را نشان می‌دهد.(۱۳) بااین‌حال، این نکته باقی می‌ماند که هیچ ترسیم ماهرانه یا استادانه‌ی مشابهی از شکل‌های مردانه در هنر قابل‌انتقال[1] چاتال‌هویوک وجود ندارد. تزئین دیواری موضوع دیگری است؛ در جایی که صحنه‌های منسجمی از نقاشی‌های دیواریِ برجامانده ظاهر می‌شود، عمدتاً به شکار و آزار حیوانات شکاری مانند گراز، آهو، خرس و گاو نر می‌پردازد. شرکت‌کنندگان مردان و پسرانی هستند که ظاهراً در مراحل گوناگون زندگی به تصویر کشیده شده‌اند، یا شاید از طریق آزمون‌های تشرفِ تعقیب و گریز وارد آن مراحل شده‌اند. برخی از این چهره‌های چابک پوست پلنگ می‌پوشند. در یک صحنه‌ی طعمه‌گذاری آهو، همه ریش دارند.

چیزی که به‌وضوح از تحقیقات جدیدتر در چاتال‌هویوک آشکار می‌شود روشی است که در آن سازمان‌دهی خانوار تقریباً در تمام جنبه‌های

۱. portable art؛ نمونه‌های کوچکی از هنر پیشاتاریخ که می‌توانست از جایی به جای دیگری حمل شود و به‌ویژه مشخصه‌ی دوران نوسنگی زبرین است.

زندگی اجتماعی نفوذ می‌کند. با وجود وسعت و تراکم چشم‌گیر منطقه، هیچ مدرکی دال بر قدرت مرکزی وجود ندارد. هر خانواده کم‌وبیش دنیایی برای خود به نظر می‌رسد؛ مکانی مجزا برای انبار، تولید و مصرف. همچنین به نظر می‌رسد که هر یک از خانواده‌ها کنترل چشم‌گیری بر آیین‌های خود داشت، به‌ویژه در مواردی که به طرز برخورد با مُردگان مربوط می‌شد، اگرچه متخصصان آیینی ممکن است تغییراتی در آن‌ها بدهند. با این‌که مشخص نیست چه قواعد و عادات اجتماعی‌ای در حفظ استقلال خانوار نقش داشته‌اند، آشکار است که این قواعد عمدتاً در خود خانواده آموخته شده‌اند. نه‌فقط از طریق تشریفات آن، بلکه همچنین از طریق روال‌های خُرد آشپزی، تمیز کردن کف‌ها، پوشش مجدد دیوارها با گچ و غیره.(۱۴) همه‌ی این‌ها تا حدودی یادآور ساحل شمال‌غربی است که در آن جامعه مجموعه‌ای از خانه‌های بزرگ بود، با این تفاوت که ساکنان این خانه‌های نوسنگی هیچ نشانه‌ای از تقسیم‌بندی به رده و رتبه ندارند.

به نظر می‌رسد ساکنان چاتال‌هویوک ارزش زیادی برای روال هرروزه قایل بوده‌اند. ما این را به‌وضوح در بازتولید دقیق طرح و نقشه‌ی داخلی خانه در خلال زمان مشاهده می‌کنیم. از خانه‌های انفرادی معمولاً بین پنجاه تا صد سال استفاده می‌کردند، سپس آن‌ها را با دقت برمی‌چیدند و برای پی خانه‌های جدید به کار می‌بردند. دیوارهای سفالی جدید سده‌به‌سده بر روی دیوارهای سفالی قدیم، در همان مکان طی دوره‌هایی که به یک هزاره‌ی کامل می‌رسید، بالا رفت. از این هم شگفت‌انگیزتر، ویژگی‌های کوچک‌تری مانند بخاری‌های گلی، اجاق‌ها، سطل‌های ذخیره و سکوها اغلب از همان الگوهای تکراری ساخت‌وساز در دوره‌های مشابه طولانی پیروی می‌کنند. حتی تصاویر خاص و چیدمان‌های آیینی بارها و بارها در پرداخت‌های مختلف اما در مکان‌های مشابه، اغلب با فواصل زمانی زیاد از هم، بازمی‌گردند.

پس آیا چاتال‌هویوک یک «جامعه‌ی برابری‌خواه» بوده؟ هیچ نشانه‌ای از آرمان برابری‌خواهانه‌ی خودآگاه مثلاً به معنای دغدغه در خصوص یک‌دستی در هنر، معماری یا فرهنگ مادی وجود ندارد. اما نشانه‌های صریح زیادی هم از رده و رتبه به چشم نمی‌خورد. بااین‌حال، همان‌طور که

خانه‌های انفرادی قدمت می‌یافتند، ظاهراً رفته‌رفته بر اعتبارشان افزوده می‌شد. این موضوع در تراکم خاصی از غنایم شکار، محوطه‌های دفن و اُبسیدین ــ اُبسیدین تیره که از ارتفاعات کاپادوکیه، حدود دویست‌کیلومتری شمال آن‌جا، به دست می‌آمد ــ بازتاب یافته است. به نظر می‌رسد که اقتدار خانه‌هایی با عمر طولانی با این فکر که بزرگان، و شاید به‌ویژه زنان مسن‌تر، مناصب مهمی داشته‌اند سازگار است. اما خانوارهای معتبرتر در میان خانوارهای نه‌چندان معتبر پراکنده می‌شوند و محله‌هایی اعیان‌نشین را تشکیل نمی‌دادند. از نظر روابط جنسیتی، می‌توان به درجه‌ای از تقارن یا حداقل مکمل بودن اذعان کرد. در هنر تصویری، نه مضامین مردانه مضامین زنانه را در بر می‌گیرند و نه برعکس. در هر صورت، به نظر می‌رسد که این دو حوزه در بخش‌های مختلف خانه‌ها از هم جدا هستند.

واقعیت‌های اساسی زندگی اجتماعی و کار در چاتال‌هویوک چه بود؟ شاید بارزترین نکته پیرامون هنر و آیین‌شان این باشد که تقریباً هیچ ارتباط معینی با کشاورزی ندارند. همان‌طور که اشاره کردیم، غلات خانگی (گندم و جو) و دام (گوسفند و بز) از نظر تغذیه بسیار مهم‌تر از منابع طبیعی بودند. ما این را به دلیل بقایای ارگانیکی که به مقدار زیاد از هر خانه بازیابی شده است می‌دانیم. بااین‌حال، برای هزار سال، زندگی فرهنگی جامعه سرسختانه پیرامونِ جهانِ شکار و خوراکجویی متمرکز بود. در این مرحله باید پرسید که واقعاً تصویر ما از زندگی در چاتال‌هویوک چه‌قدر کامل است و بزرگ‌ترین خلأها ممکن است کجا باشند.

چرخه‌های فصلی زندگی اجتماعی در جوامع کشاورزی اولیه چگونه عمل می‌کرد؟

فقط حدود پنج درصد از چاتال‌هویوکِ نوسنگی حفاری شده است.(۱۵) عمق‌سنجی‌ها و پیمایش‌ها دلیل خاصی ارائه نمی‌دهند که باور کنیم سایر بخش‌های شهر تفاوت اساسی داشته‌اند، اما این نکته را به یاد می‌آورند که ما واقعاً چه‌قدر کم می‌دانیم، و همچنین باید به نکات مفقود در این

پرونده‌ی باستان‌شناسی بیندیشیم. مثلاً واضح است که کف خانه‌ها مرتباً تمیز می‌شدند، بنابراین توزیع آثار باستانی در اطراف آن‌ها به‌هیچ‌وجه بازنمایی سرراست فعالیت‌های گذشته نیست فعالیت‌هایی که فقط می‌تواند به نحو موثقی از طریق قطعات و بقایای ریز جاسازی‌شده در روکش گچ ردیابی شود.(۱۶) همچنین حصیرهای نی که سطوح نشیمن و اثاثیه را می‌پوشاندند پیدا شده‌اند که تصویر را بیش‌تر مختل می‌کند. ما ناگزیر نمی‌توانیم هر چیزی را که در این خانه‌ها اتفاق افتاده یا حتی نیمی از آن را بدانیم، یا در واقع نمی‌دانیم که واقعاً این سازه‌های تنگ و عجیب چه مدت مسکونی بوده‌اند.

با در نظر گرفتن این موضوع، بد نیست نگاهی وسیع‌تر به محوطه‌ی چاتال‌هویوک در پیوند با محیط باستانی اطرافش بیندازیم؛ محیطی که علم باستان‌شناسی به ما اجازه می‌دهد دست‌کم آن را در طرحی کلی بازسازی کنیم. چاتال‌هویوک در منطقه‌ای از تالاب‌ها (و در نتیجه یکسره گل و خاک رس) قرار داشت که به طور موسمی رودخانه‌ی چارسامبا، که هنگام ورود به دشت قونیه مسیرش دوشاخه می‌شد، آن را زیر سیل می‌برد. باتلاق‌ها که در جای‌جای مناطق مرتفعی با زمین‌های خشک قرار داشتند در بیش‌تر سال این مکان را احاطه می‌کردند. زمستان‌ها سرد و مرطوب و تابستان‌ها به‌شدت گرم بودند. گوسفندها و بزها از بهار تا پاییز به مرغزارهای دشت و گاهی اوقات بیش‌تر به ارتفاعات منتقل می‌شدند. محصولات زراعی به احتمال زیاد در اواخر بهار در دشت سیلابی چارسامبا کاشته می‌شدند و سه‌ماهه می‌توانستند برسند و در اواخر تابستان برداشت شوند: غلات زودبازده در فصل اَدونیس.(۱۷)

درحالی‌که همه‌ی این وظایف ممکن است کاملاً در نزدیکی شهر انجام شده باشد، ناگزیر شامل پراکندگی دوره‌ای و پیکربندی مجدد سامان‌دهی کاری و امور عمومی اجتماعی خواهد بود. و همان‌طور که آداب اَدونیس به ما یادآوری می‌کند، نوع دیگری از زندگی اجتماعی ممکن است روی بام‌ها جریان داشته باشد. در واقع کاملاً محتمل است که آن‌چه ما در بقایای بازمانده از محیط مصنوع چاتال‌هویوک می‌بینیم عمدتاً سامان‌دهی اجتماعی رایج در زمستان با تشریفات شدید و متمایزشان

باشد که بر شکار و تکریم مُردگان معطوف بود. در آن زمان از سال با شروع برداشت محصول سازمان لازم برای کار کشاورزی جای خود را به نوع متفاوتی از واقعیت اجتماعی می‌داد، زیرا زندگی جامعه به سمت خانه‌ها پس می‌کشید، درست همان‌طور که گله‌های گوسفندها و بزها به داخل محدوده‌های آغل‌شان عقب می‌نشستند.

دگرگشت‌های فصلی ساختار اجتماعی(۱۸) در چاتال‌هویوک زنده و مناسب بود، و به نظر می‌رسد این تغییراتِ به‌دقت متوازن‌شده برای درک علت دوام شهر اساسی است. درجه‌ی چشم‌گیری از برابری مادی در تبادلات روزمره‌ی زندگی خانوادگی در داخل و بین خانه‌ها حاکم بود. بااین‌حال، در همان زمان، سلسله‌مراتب با سرعت‌های آهسته‌تری توسعه یافت و در آیین‌هایی اجرا می‌شد که زندگان را به مُردگان پیوند می‌داد. چوپانی و زراعت مطمئناً مستلزم تقسیم کار دقیق برای محافظت از محصول سالانه و محافظت از گله‌ها بود ــ اما اگر چنین بود اهمیت کمی در زندگی تشریفاتی خانواده پیدا می‌کردند که انرژی‌اش را از منابع قدیمی‌تر می‌گرفت، یعنی بیش‌تر اَدونیس تا دمتر.

بااین‌حال، بر سر این‌که مردم چاتال‌هویوک محصولات خود را در کجا می‌کاشتند اختلاف‌نظر وجود دارد. در ابتدا، مطالعات میکروسکوپیِ غلات بر بقایای یک مکان خشک دلالت می‌کرد. با توجه به گستردگی شناخته‌شده‌ی باتلاق‌های باستانی در حوضه‌ی قونیه، این بدان معناست که مزارع حداقل در دوازده‌کیلومتری شهر قرار داشتند؛ چنین چیزی در غیاب گاری‌هایی که با الاغ یا گاو کشیده شوند به‌سختی قابل‌قبول به نظر می‌رسد (به یاد داشته باشید گاوها هنوز در این منطقه اهلی نشده بودند، چه رسد به این‌که برای کاری زین‌ویراق شوند). تحلیل‌های بعدی حاکی از وجود محیطی محلی‌تر بر روی خاک‌های آبرفتی دشت سیلابی چارسامبا هستند.(۱۹) این تمایز به دلایل مختلفی مهم است، نه‌فقط از لحاظ بوم‌شناختی بلکه تاریخی و حتی سیاسی، زیرا این‌که چگونه واقعیت‌های عملی آن را به تصویر می‌کشیم دلالت‌های مستقیمی برای مشاهده‌ی پیامدهای اجتماعی کشاورزی نوسنگی دارد.

باید دیدگاه گسترده‌تری داشته باشیم تا دقیقاً دلیل آن را بفهمیم.

تجزیه‌ی هلال حاصل‌خیز

هنگامی کـه برای نخستین‌بار در دهـه‌ی ۱۹۶۰ دربـاره‌ی چاتال‌هویوک تحقیق کردند، کشـف خیره‌کننده‌ی خانه‌هایی با جمجمه‌های گاو باعث شـد بسـیاری کاملاً منطقی تصور کنند که دشـت قونیه مهد اولیه‌ی اهلی کردن حیوانات بوده اسـت. درحال‌حاضر می‌دانیم گاوها (و گرازها) برای نخسـتین‌بار هزار سـال قبل از تأسیس چاتال‌هویوک و اساسـاً در مکانی دیگر، یعنی در بخش‌های بالاتر دره‌های دجله و فرات که به سـمت شـرق در آسیا امتداد می‌یابد، در منطقه‌ای به نام هلال حاصل‌خیز اهلی شدند. از همین سمت‌وسوی کلی بود که بنیان‌گذاران چاتال‌هویوک اساس اقتصاد کشاورزی خود از جمله غلات اهلی، حبوبات، گوسفند و بز را به دست آوردند، اما گاو یا خوک اهلی را اختیار نکردند. چرا؟

از آن‌جایی که هیچ مانع زیسـت‌محیطی‌ای وجود نداشـت، باید پای عنصـری از امتنـاع فرهنگی در میان باشـد. بهترین تبییـن نیز واضح‌ترین تبیین اسـت. همان‌طور که هنر و آیین چاتال‌هویوک نشـان می‌دهد، گاو و گراز وحشـی به عنوان طعمه ارزش زیادی داشـتند و احتمالاً تا بوده چنین بوده است. دورنمای جایگزینیِ حیوانات خطرناک با گونه‌های مطیع‌تر و اهلی‌ترشان شاید باعث می‌شد که به‌ویژه اعتبار وجهه‌ی مردان از دست برود. همچنین پذیرش این‌که گاوها منحصراً در شـکل وحشـی باسـتانی خـود، یعنی یک جانور بـزرگ اما همچنین لاغر، چابک و پُرابهت باقی بمانند به معنای دسـت‌نخورده نگه داشـتن نوع خاصی از جامعه‌ی بشری بود. بر این اساس، گاوها تا حدود ۶۰۰۰ پیش از میلاد وحشی و مسحورکننده باقی ماندند.(۲۰)

بنابرایـن، هـلال حاصل‌خیـز دقیقاً چیسـت یا چه بـود؟ اولاً، نباید از یاد برد که این مفهومی کاملاً مدرن اسـت و خاسـتگاه آن به همان اندازه ژئوپلیتیکی است که محیطی. واژه‌ی هلال حاصل‌خیز در سده‌ی نوزدهم وضع شـد، زمانی که قدرت‌های امپریالیسـتی اروپا خاورمیانه را براساس منافـع اسـتراتژیک خود تقسـیم می‌کردند. این اصطـلاح تا حدی به دلیل پیوندهـای نزدیـک بین باستان‌شناسـی، تاریـخ باسـتان و نهادهای مدرن

امپراتوری به طور گسترده در میان پژوهشگران برای توصیف منطقه‌ای از سواحل شرقی مدیترانه (فلسطین امروزی، اسراییل و لبنان) تا دامنه‌های رشته‌کوه زاگرس (تقریباً مرز ایران و عراق) و بخش‌هایی از سوریه، ترکیه و عراق مورد استفاده قرار گرفت. اکنون فقط مورخان پیشاتاریخ هستند که هنوز این نام را برای مشخص کردن منطقه‌ای که کشاورزی از آن‌جا آغاز شد استفاده می‌کنند: کمربندیِ تقریباً هلالی‌شکل از زمین‌های قابل‌کشت که بیابان‌ها و کوه‌ها محصورش کرده‌اند.(۲۱)

بااین‌حال، هلال حاصل‌خیز از لحاظ زیست‌محیطی واقعاً یک هلال نیست، بلکه دو هلال است ــ یا بی‌شک حتی بیش‌تر، بسته به این‌که چه‌قدر از نزدیک نگاه می‌کنید. در پایان آخرین دوره‌ی یخ‌بندان، حدود ده‌هزار سال پیش از میلاد، این منطقه آشکارا در دو جهت کاملاً متمایز توسعه یافت. از لحاظ ریخت‌شناسی جغرافیایی می‌توانیم یک «هلال مرتفع» و یک «هلال پست» را تشخیص دهیم. هلال مرتفع کوه‌پایه‌های رشته‌کوه‌های توروس و زاگرس را دنبال می‌کند و از شمالِ مرز کنونی سوریه و ترکیه می‌گذرد. برای خوراکجویانِ پایان آخرین عصر یخ‌بندان این مسیر چیزی شبیه به یک مرز باز بود؛ کمربندی در حال گسترش از جنگل درختان بلوط ـ پسته و مرغزارهای غنی از شکار که با دره‌های رودخانه قطع می‌شدند.(۲۲) هلال پست در جنوب با جنگل‌های پسته و همچنین پهنه‌هایی از زمین حاصل‌خیز مشخص می‌شود که به سیستم‌های رودخانه‌ای یا سواحل دریاچه‌ها و چشمه‌های آرتزی متصل شده‌اند که فراتر از آن بیابان‌ها و فلات‌های بایر قرار داشتند.(۲۳)

جوامع خوراکجو بین ده‌هزار و هشت‌هزار سال پیش از میلاد، در بخش‌های «مرتفع» و «پست» هلال حاصل‌خیز دچار دگرگونی‌های مشخصی شدند، اما در جهت‌هایی کاملاً متفاوت. تفاوت‌ها را نمی‌توان به‌راحتی برحسب شیوه‌های امرار معاش یا سکونت بیان کرد. در هر دو منطقه، در واقع، موزاییک پیچیده‌ای از سکونتگاه‌های انسانی می‌یابیم: روستاها، دهکده‌ها، اردوگاه‌های فصلی و مراکز فعالیت‌های آیینی و تشریفاتی که با ساختمان‌های عمومی پُرابهتی مشخص شده‌اند. هر دو

منطقه همچنین شواهد مختلفی از کشت گیاهان و مدیریت دام را در طیف گسترده‌ای از فعالیت‌های شکار و جست‌وجوی خوراک در اختیار گذاشته‌اند. بااین‌حال، تفاوت‌های فرهنگی نیز وجود دارند، برخی آن‌قدر چشم‌گیر که دلالت بر نوعی فرایند شکاف‌زایی دارند که در فصل قبل توضیح دادیم. حتی ممکن است استدلال شود که، پس از آخرین عصر یخ‌بندان، مرز اکولوژیکی بین هلال حاصل‌خیزِ «مرتفع» و «پست» به مرزی فرهنگی با همسانی نسبی در دو طرف بدل شد که تمایزشان کمابیش به شدتِ «خوراکجویان پروتستان» و «پادشاهان ماهی‌گیر» ساحل اقیانوس آرام بود.

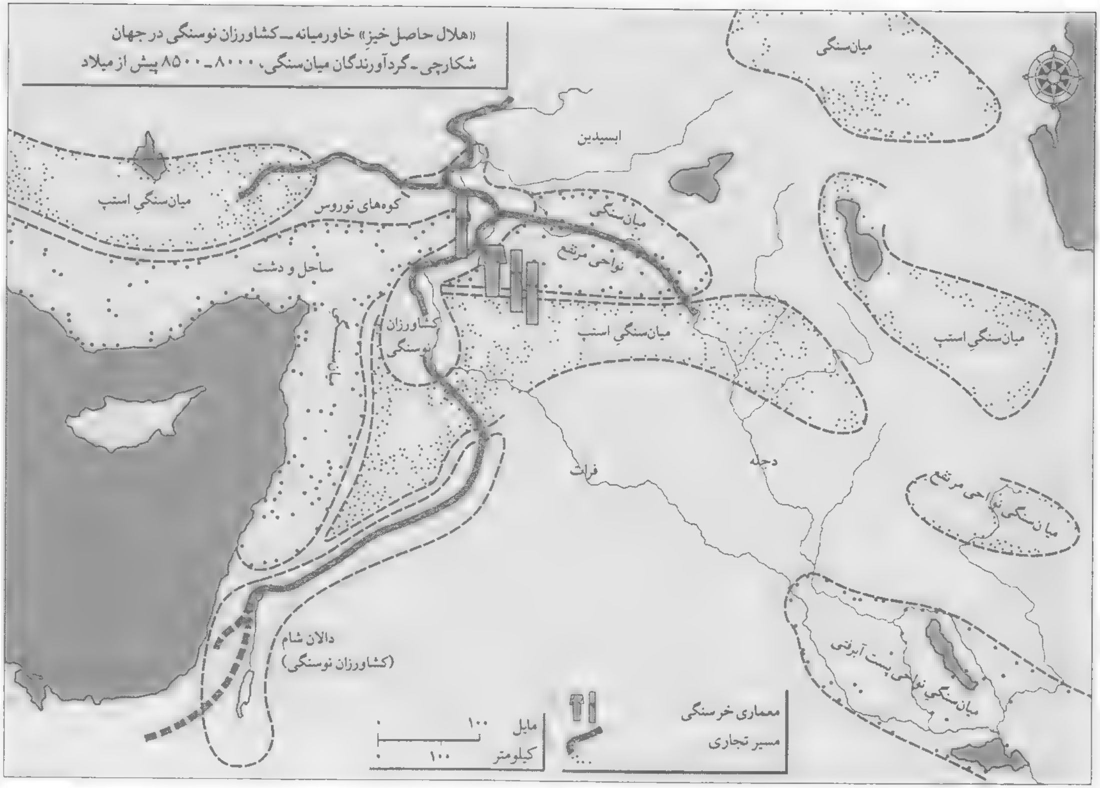
در مناطق مرتفع، چرخش چشم‌گیری به سمت سلسله‌مراتب در میان شکارچی ـ خوراکجویان مستقر وجود داشت که چشم‌گیرتر از همه در مرکز خرسنگی گوبکلی‌تپه و محوطه‌های مجاور مانند آن‌چه اخیراً در کاراهان‌تپه کشف شده به اثبات رسیده است. برعکس، در زمین‌های پست دره‌های فرات و اردن، چنین بناهای خرسنگی‌ای غایب هستند و جوامع نوسنگی مسیر متمایز اما به همان اندازه زودرسِ تغییر را دنبال می‌کردند که به‌زودی به شرح آن خواهیم پرداخت. به‌علاوه، این دو خانواده‌ی جوامع مجاور ــ اجازه دهید آن‌ها را «پست‌نشین» و «مرتفع‌نشین» بنامیم ــ به‌خوبی با هم آشنا بودند. این را می‌دانیم زیرا آن‌ها مواد بادوام را در مسافت‌های طولانی با یکدیگر مبادله می‌کردند، در واقع همان موادی که به عنوان اشیای باارزش در سواحل غربی امریکای شمالی در گردش بودند: اُبسیدین و مواد معدنی از کوه‌ها و صدف نرم‌تنان از سواحل. اُبسیدین از ارتفاعات ترکیه به سمت جنوب جریان داشت و صدف‌ها، که شاید در حکم پول به کار می‌رفت، از سواحل دریای سرخ به سمت شمال سرازیر می‌شد و نشان می‌داد که مرتفع‌نشین‌ها و پست‌نشین‌ها با هم در تماس بوده‌اند.(۲۴)

مسیرهای این مدار تجاری پیشاتاریخ با پیش‌رَوی به سمت جنوب به سمت مناطق کم‌جمعیت‌تر کاهش یافت؛ این مسیر از خمیدگی فرات در سوریه شروع می‌شد، از حوضه‌ی دمشق می‌پیچید و به دره‌ی اردن می‌رسید. این مسیر به‌اصطلاح «دالان شام» را تشکیل می‌داد.

پست‌نشین‌هایی که در این‌جا زندگی می‌کردند متخصصان صنایع دستی و تاجرانی ثابت‌قدم بودند. به نظر می‌رسد هر دهکده به تخصصی خاص رسیده است (سنگ‌تراشی، حکاکی مُهره، صدف‌تراشی و غیره) و صنایع اغلب با «ساختمان‌های مخصوص نیایش» یا اقامتگاه‌های فصلی خاص مرتبط بوده‌اند که نشانه‌ی کنترل چنین مهارت‌هایی توسط اصناف یا انجمن‌های مخفی به شمار می‌آید. در هزاره‌ی نُهم پیش از میلاد، سکونتگاه‌های بزرگ‌تری در امتداد مسیرهای تجاری اصلی ایجاد شده بود. خوراکجویانِ دشت زمین‌های حاصل‌خیز را در میان زهکشی‌های دره‌ی اردن اشغال کردند و از ثروت تجاری برای حمایت از جمعیت‌های بزرگ و مستقر استفاده کردند. مکان‌هایی با ابعاد چشم‌گیر در چنین محل‌های مناسبی پدید آمدند، نظیر اریحا و بسطه که وسعت آن به ده هکتار می‌رسید.(۲۵)

درک اهمیت تجارت در این فرایند همانا درک این نکته است که هلال منطقه‌ی پست منظره‌ای از تضادها و هم‌آیی‌های عمیقی بود، که از این نظر شباهت زیادی به کالیفرنیا داشت. فرصت‌هایی دائمی برای خوراکجویان پدید آمد تا به مبادله‌ی محصولات تکمیلی ــ شامل غذاها، داروها و لوازم آرایشی ــ بپردازند، زیرا چرخه‌های رشد محلی منابع طبیعی به دلیل تفاوت‌های شدید در آب‌وهوا و ریخت‌شناسی جغرافیایی زیر فشار قرار گرفته بود.(۲۶) به نظر می‌رسد کشاورزی به عنوان یکی از بسیار فعالیت‌های «زیست‌گوشه»[1] یا شکل‌های محلی تخصصی به‌خودی‌خود دقیقاً به این طریق آغاز شده است. محصولات پایه‌گذار کشاورزی اولیه ــ از جمله گندم دودانه، گندم تک‌دانه، جو و چاودار ــ نه در یک منطقه‌ی «مرکزی» (چنان که قبلاً تصور می‌شد) بلکه در ایستگاه‌های مختلف در امتداد دالان شام، که از دره‌ی اردن به سمت فرات سوریه پراکنده بودند و شاید در شمالِ این مناطق اهلی شدند.(۲۷)

1 niche


«هلال حاصل خیز» خاورمیانه ـ کشاورزان نوسنگی در جهان
شکارچی ـ گردآورندگان میان‌سنگی، ۸۰۰۰ ـ ۸۵۰۰ پیش از میلاد
میان‌سنگی
ابسیدین
میان‌سنگیِ استپ
کوه‌های توروس
میان‌سنگی
نواحی مرتفع
ساحل و دشت
کشاورزان نوسنگی
میان‌سنگیِ استپ
میان‌سنگیِ استپ
دجله
فرات
میان‌سنگی نواحی مرتفع
دالان شام
(کشاورزان نوسنگی)
میان‌سنگی نواحی پست آبرفتی
مایل
۱۰۰
۱۰۰
کیلومتر
معماری خرسنگی
مسیر تجاری

در ارتفاعات بالاتر، در هلال مرتفع، برخی از قدیمی‌ترین شواهد برای مدیریت دام (گوسفند و بز در غرب ایران، و همچنین گاو در شرق آناتولی) را می‌یابیم که در دوره‌های فصلی شکار و خوراکجویی انجام می‌شدند.(۲۸) کشت غلات به عنوان مکملی نسبتاً جزئی برای اقتصادهای مبتنی بر منابع طبیعی، به روشی مشابه آغاز شد: پسته و بادام، انواع توت‌ها، حبوبات و سایر مواد خوراکی که به‌راحتی در دسترس قرار می‌گرفت. بااین‌حال، زراعت به‌ندرت فقط به خاطر رسیدن به کالری بود. تولید غلات همچنین مردم را به روش‌های جدیدی برای انجام وظایف مشترک گرد هم می‌آورد؛ وظایفی که عمدتاً تکراری، مستلزم کار زیاد و بدون شک حامل معنای نمادین بود؛ و خوراک‌های به‌دست‌آمده نیز در زندگی تشریفاتی‌شان گنجانده شد. در محوطه‌ی جرف‌الاحمر، در سواحل فرات سوریه ــ که نقاط مرتفع و پست هلال حاصل‌خیز به هم می‌رسند ــ ذخیره‌سازی و فرآوری غلات کم‌تر با خانه‌های معمولی مرتبط بود تا با اقامتگاه‌های زیرزمینی‌ای که در سقف‌شان دهانه‌ای ورودی داشتند و مملو از انجمن‌های آیینی بودند.(۲۹)

قبل از بررسی برخی تضادهای بیش‌تر بین مناطق پست و مرتفع، مهم به نظر می‌آید که چندوچون این نخستین گونه‌های کشاورزی را با جزئیات بیش‌تری در نظر بگیریم. برای انجام این کار، باید بررسی دقیق‌تری از فرایند اهلی‌سازی داشته باشیم.

درباره‌ی گندمِ بدقلق و نظریه‌های عامه‌پسند درباره‌ی این‌که چگونه کشاورز شدیم

اهلی‌سازی محصولات زراعی زمانی اتفاق می‌افتد که گیاهان تحت کشت ویژگی‌هایی را از دست بدهند که به آن‌ها امکان تولیدمثل در محیط طبیعی را می‌دهد. از جمله مهم‌ترین آن‌ها امکان پراکندگی بذر بدون کمک انسان است. در گندم، دانه‌هایی که روی ساقه رشد می‌کنند درون محفظه‌های آیرودینامیکی ریزی قرار دارند که به سنبلچه[1] معروف‌اند. هنگامی که

1. spikelets

گندم وحشی می‌رسد، ارتباط بین سنبلچه و ریشه (عنصری به نام محور سنبله) قطع می‌شود. سنبلچه‌ها خود را آزاد می‌کنند و به زمین می‌افتند. انتهای سیخ‌دار آن‌ها در خاک نفوذ می‌کند، چنان عمیق که دست‌کم مقداری بذر زنده بماند و رشد کند (انتهای دیگرشان، مجهز به سایبان‌های مویین برای تاراندن پرندگان، جوندگان و حیوانات گذری، به سمت بالا کشیده می‌شوند).

در گونه‌های اهلی، این کمک‌ها برای بقا از بین می‌رود. یک جهش ژنتیکی اتفاق می‌افتد، سازوکار پراکندگیِ خودبه‌خودِ بذر را خاموش می‌کند و گندم را از جنگجویی سرسخت به وابسته‌ای ناامید تبدیل می‌کند. محور سنبلچه، که قادر به جدا شدن از گیاه مادری خود نیست، تبدیل به محل وابستگی می‌شود. سنبلچه‌ها به جای پخش شدن برای رویارویی با دنیای بد و دَرَندشت، قسمت بالایی ساقه (گوش) را محکم می‌چسبند و جدا نمی‌شوند و در آن‌جا می‌مانند، تا زمانی که کسی بیاید آن‌ها را درو کند یا تا زمانی که بپوسند یا توسط حیوانات خورده شوند. بنابراین، چنین تغییرات ژنتیکی و رفتاری‌ای در محصولات چگونه به وجود آمد، چه‌قدر طول کشید و چه اتفاقی باید در جوامع بشری می‌افتاد تا امکان‌پذیر شود؟ مورخان گاهی اوقات دوست دارند این سؤال را وارونه کنند. به ما یادآوری می‌کنند که گندم است که مردم را اهلی کرده، درست به همان اندازه که مردم گندم را اهلی کرده‌اند.

یووال هراری چپ‌وراست درمی‌آید که «یک لحظه از منظر گندم به انقلاب کشاورزی بیندیشید.» او اشاره می‌کند که ده‌هزار سال پیش گندم فقط شکل دیگری از علف‌های وحشی بود و اهمیت خاصی نداشت. اما در عرض چندهزار سال در بخش‌های بزرگی از سیاره رشد کرد. چگونه؟ به گفته‌ی هراری، پاسخ این است که گندم این کار را با دست‌کاری هوموساپینس‌ها به نفع خود انجام داد. او می‌نویسد: «این میمون انسان‌نما تا حدود ده‌هزار سال پیش با شکار و گردآوری زندگی نسبتاً راحتی داشت، اما سپس شروع به تلاش بیش‌تر و بیش‌تری برای کشت گندم کرد.» اگر گندم از سنگ‌ها خوشش نمی‌آمد، انسان‌ها مجبور بودند سنگ‌ها را از مزارع‌شان پاک کنند؛ اگر گندم نمی‌خواست فضای خود را با گیاهان دیگر تقسیم کند، مردم موظف بودند زیر نور آفتاب داغ کار کنند و آن گیاهانِ

دیگر را از بین ببرند؛ اگر گندم میل به آب داشت، باید آن را از جایی به جای دیگر می‌آوردند و به همین ترتیب.(۳۰)

این حرف‌ها رنگ‌وبویی از گریزناپذیری دارد. مگر این فرض را بپذیریم که به‌واقع منطقی است به کلِ فرایند «از منظر گندم» نگاه کنیم. اما بیش‌تر که فکر می‌کنیم از خود می‌پرسیم، چرا باید چنین کنیم؟ انسان‌ها پستاندارانی با مغزی بسیار بزرگ و باهوش هستند و گندم، خب... نوعی علف است. البته گونه‌های غیرانسانی نیز وجود دارند که به تعبیری خود را اهلی کرده‌اند ــ موش خانگی و گنجشک از جمله‌ی آن‌ها هستند و احتمالاً سگ نیز همین‌طور است که از قضا همگی در روستاهای نوسنگی اولیه‌ی خاورمیانه یافته می‌شوند. همچنین بدون شک حقیقت دارد که در درازمدت، ما نوعی هستیم که اسیر محصولات خود شده‌ایم: گندم، برنج، ارزن و ذرت جهان را تغذیه می‌کنند و تصور زندگی مدرن بدون آن‌ها دشوار است.

اما برای درک آغازگاه‌های کشاورزی نوسنگی، مطمئناً باید تلاش کنیم و آن را از منظر دوران پارینه‌سنگی ببینیم، نه از منظر کنونی یا، از آن هم بدتر، از دیدگاه برخی نژادهای خیالی میمون‌ـ‌انسانِ بورژوا. البته انجام این کار سخت‌تر است، اما اگر نکنیم مجبوریم دوباره به قلمروِ افسانه‌سازی برگردیم: بازگویی گذشته به عنوان نوعی حکایتِ «یکی بود یکی نبود»[۱]، که باعث می‌شود وضعیت کنونی‌مان به‌نوعی اجتناب‌ناپذیر یا مقدر به نظر برسد. به نظر ما بازگویی هراری جذاب است، نه به این دلیل که بر شواهدی استوار است، بلکه به این دلیل که قبلاً آن را هزاران‌بار، البته با بازیگرانی متفاوت در این نقش‌ها، شنیده‌ایم. در واقع، بسیاری از ما از دوران کودکی آن را شنیده‌ایم. باز هم مسیرمان به باغ عدن خورد. جز این‌که این‌بار نه مار حیله‌گر بلکه خود میوه (یعنی دانه‌های غلات) بشر را فریب می‌دهد تا میوه‌ی ممنوعه‌ی دانش را بچشد.

۱. Just-so story؛ روایاتی آزمون‌ناپذیر برای تبیین رویه‌های فرهنگی، ویژگی‌های بیولوژیک یا رفتاری انسان‌ها و حیوانات که قرار است خاستگاه‌های پدیده‌ای را توضیح دهند اما به‌واقع صرفاً آن را بدیهی فرض می‌کنند. این اصطلاح عنوان اثر معروف رودیارد کیپلینگ است که در ۱۹۰۲ به نگارش درآمده و دربردارنده‌ی حکایات خیالی برای کودکان است که طی آن‌ها به توضیحات خیالی برای وجود خصایصی در حیوانات ــ مثلاً خط‌های پوست گورخر و درازیِ گردن زرافه و از این‌دست ــ می‌پردازد. برای اشارات بیش‌تر بنگرید به فصل یازدهم همین کتاب.

اگر این افسانه را کنار بگذاریم و آن‌چه را گیاه‌شناسان، ژنتیک‌شناسان و باستان‌شناسان در چند دهه‌ی گذشته کشف کرده‌اند در نظر بگیریم، چه اتفاقی می‌افتد؟ روی گندم و جو تمرکز می‌کنیم.

پس از آخرین عصر یخبندان، این محصولات خاص به همراه عدس، کتان، نخود فرنگی، نخود و گاودانه از نخستین محصولاتی بودند که اهلی شدند. همان‌طور که اشاره کردیم، این فرایند نه در یک مرکز واحد که در بخش‌های مختلف هلال حاصل‌خیز اتفاق افتاد. انواع وحشی برخی از این محصولات امروزه در آن‌جا رشد می‌کنند و به پژوهشگران این فرصت را می‌دهند که مشاهدات مستقیمی در مورد نحوه‌ی رفتار آن گیاهان داشته باشند و حتی جنبه‌های خاصی از فرایند فنی‌ای را بازسازی کنند که ده‌هزار سال پیش به اهلی شدن منجر شد. آن‌ها با داشتن چنین دانشی همچنین می‌توانند بقایای واقعی دانه‌های باستانی و سایر بقایای گیاهان را که در صدها مکان باستان‌شناسی در همان منطقه بازیابی شده‌اند بررسی کنند. سپس می‌توانند فرایند بیولوژیکی اهلی‌سازی (تکثیرشده در شرایط فناوری مشابه با شرایط کشت نوسنگی) را با فرایند واقعی‌ای که در دوران پیشاتاریخ رخ داده است مقایسه کنند و ببینند چه مطابقت‌هایی دارند.

هنگامی که کشت در جوامع نوسنگی رواج یافت، ممکن است انتظار داشته باشیم شواهدی مبنی بر گذار نسبتاً سریع یا دست‌کم مستمر از شکل‌های وحشی به شکل‌های اهلی غلات پیدا کنیم (دقیقاً همان چیزی که اصطلاحاتی مانند «انقلاب کشاورزی» ما را به اندیشیدن درباره‌ی آن سوق می‌دهد)، اما در واقع این اصلاً چیزی نیست که نتایج علم باستان‌شناسی نشان می‌دهد. و به‌رغم موقعیت خاورمیانه، این یافته‌ها نشان‌دهنده‌ی هیچ‌چیزی نیست که کوچک‌ترین شباهتی به داستانی از نوع باغ عدن داشته باشد، یعنی این‌که چگونه انسان‌ها با بدبختی راه خود را به یک پیمان فاوستی با گندم گشودند. برای پژوهشگرانِ چندین دهه پیش که به مقایسه‌ی آهنگ واقعی اهلی کردن محصولات پیشاتاریخ با آن‌چه در شرایط تجربی به دست آمده بودند پرداختند روشن بود که ما چه‌قدر از این نوع داستان‌سرایی‌ها فاصله داریم.

آزمایش‌هایی از این نوع با گندم وحشی برای نخستین‌بار در دهه‌ی

۱۹۸۰ انجام شد.(۳۱) نتایج نشان دادند که جهش ژنتیکیِ کلیدی‌ای که منجر به اهلی شدن محصولات می‌شود می‌تواند در کم‌تر از بیست تا سی سال یا حداکثر دویست سال با استفاده از فنون ساده‌ی برداشت مانند درو کردن با داس چخماقی یا ریشه‌کنی با دست حاصل شود. پس فقط لازم است انسان‌ها سرنخ‌هایی را که خود محصولات به دست می‌دهند دنبال کنند؛ یعنی پس از رسیده شدن محصولات آن‌ها را به نحوی برداشت کنند که دانه روی ساقه باقی بماند (مثلاً بریدن یا کشیدن، برخلاف کوبیدن دانه‌ها مستقیماً از گوش با پارو یا بیلچه)، بذر جدید را در خاک بکر بکارند (دور از رقبا در طبیعت وحشی)، از اشتباهات بیاموزند و دستورالعمل موفق را در سال آینده تکرار کنند. این تغییرات برای خوراکجویان کارکُشته در برداشت محصولات وحشی چالش‌های لجستیکی یا ذهنی به وجود نمی‌آورد. همچنین ممکن است دلایل زیاد دیگری برای برداشت غلات وحشی به این روش، علاوه‌بر تهیه‌ی خوراک، وجود داشته باشد.

برداشت محصول با داس، علاوه‌بر غلاتْ کاه هم به بار می‌آورد. امروزه ما کاه را محصول جانبی کشاورزی غلات می‌دانیم که هدف اصلی آن تولید غذاست. اما شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهند که چیزها برعکس شروع شد.(۳۲) جمعیت‌های انسانی در خاورمیانه مدت‌ها قبل از این‌که غلات جزء اصلی رژیم غذایی آن‌ها شود در روستاهای دائمی ساکن شدند.(۳۳) به این ترتیب، کاربردهای جدیدی برای ساقه‌های علف‌های وحشی پیدا کردند؛ شامل سوخت برای روشن کردن آتش و رسیدن به دمایی که گل و خاک رس را از موادی پودرشونده به منبع ساختمانی حیاتی تبدیل کرد و از این منبع برای ساخت خانه، کوره، سطل ذخیره‌سازی و سایر سازه‌های ثابت استفاده می‌شد. همچنین از نی می‌توانستند برای ساخت سبد، لباس، تشک و کاهگل استفاده کنند. هنگامی که برداشت علف‌های وحشی را برای برداشت نی شدت بخشیدند (چه با داس یا به‌سادگی با ریشه‌کنی)، برای برخی از این علف‌ها شرایط تعیین‌کننده‌ای ایجاد کردند تا سازوکار طبیعی پراکندگی بذر خود را از دست بدهند.

اکنون نکته‌ی اصلی این‌جاست: اگر محصولات، نه انسان، سرعت را تعیین می‌کردند، این دو فرایند دست به دست هم می‌دادند و منجر

به اهلی شـدن علف‌های دانه‌بزرگ در عرض چند دهه می‌شـدند. گندم خدمه‌ی انسانی خود را به دست می‌آورد و انسان‌ها منبعی گیاهی به دست می‌آوردند که می‌توان آن را با از دست دادن کمی بذر به طور مؤثر برداشت کرد و تا حد چشـم‌گیری قابلیت ذخیره‌سـازی دارد، اما این امر مسـتلزم صرف کار بسیار بیش‌تر در قالب مدیریت زمین و کار پس از برداشت یعنی خرمن‌کوبی و بادافشانی بود (فرایندی که به طور طبیعی در غلات وحشی اتفاق می‌افتد). طی چندین نسـل، پیمان فاوسـتی بین مردم و محصولات زراعی بسـته می‌شـد. اما در این‌جا شـواهد دوباره این انتظارات را قاطعانه نقض می‌کنند.

در واقع، آخرین تحقیقات نشان می‌دهد که روند اهلی کردن گیاهان در هلال حاصل‌خیز تا مدت‌ها بعد تکمیل نشده بود؛ یعنی تا سه‌هزار سال پس از آن‌که کشت غلات وحشی آغاز شد.(۳۴) (یک‌بار دیگر برای این‌که این مقیاس دسـت‌تان بیاید به زمان بین جنگِ فرضی تروا و امروز فکر کنید.) درحالی‌که برخی از مورخان مدرن ممکن است به خود اجازه دهند تجمل «چند هزاره‌ی کوتاه» را این‌جا یا آن‌جا کنار بگذارند، ما به‌سـختی می‌توانیم این نگرش را به بازیگران پیشاتاریخ که می‌کوشیم زندگی‌های‌شان را بفهمیم بسط دهیم. در این مرحله ممکن است منطقاً بپرسید که منظور ما از «کشت و زراعت» چیست، و اگر زراعت منجر به تغییرات واضحی در رفتار تولیدمثلی گیاهان وحشی نشده باشد، چگونه می‌توانیم بدانیم چه زمانی شروع شد؟ پاسخ در علف‌های هرز نهفته است (و در روش‌های تحقیقی که در زیرشاخه‌ای مبتکرانه در باستان‌شناسی معروف به «گیاه‌شناسی باستانی» پرورانده شده‌اند).

چرا تکامل کشاورزی نوسنگی این‌قدر طول کشید و، برخلاف تصور روسو، ربطی به حصارکشیِ مزارع نداشت

از اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰، باستان‌شناسـان پدیده‌ای به نام «کشـت پیش از اهلی شـدن» را بررسـی کردند. کشـت به طور کلی به کار انسـان برای بهبود شانس زندگی محصولات مطلوب اعم از وحشی یا اهلی اشاره دارد.

این روند معمولاً دست‌کم شامل پاک‌سازی و شخم زدن خاک است. آماده‌سازی خاک باعث ایجاد تغییراتی در اندازه و شکل دانه‌های غلات وحشی می‌شود، اگرچه چنین تغییراتی ضرورتاً به اهلی شدن نمی‌انجامند (در واقع آن‌ها فقط بزرگ‌تر می‌شوند). همچنین سایر گیاهانی را که در خاک‌های به‌هم‌ریخته رشد می‌کنند جذب می‌کند، از جمله علف‌های هرز زراعی مانند شبدر، شنبلیله، سرده و در واقع اعضای خانواده‌ی آلالگان یا پاکلاغی‌های رنگارنگ (خانواده‌ی اَدونیس!)، سریع گل می‌دهند و به همان سرعت می‌میرند.

از دهه‌ی ۱۹۸۰، پژوهشگران شواهد آماری‌ای از مکان‌های پیشاتاریخ در خاورمیانه گرد آورده‌اند و این شواهد را برای تغییرات در طول زمان در اندازه‌ی دانه و نسبت گیاگان[1] علف‌های هرز قابل‌کشت تجزیه‌وتحلیل می‌کنند. تعداد نمونه‌ها اکنون به ده‌ها هزار مورد می‌رسد. آن‌ها نشان می‌دهند که در بخش‌های خاصی از منطقه، مانند شمال سوریه، قدمت کشت غلات وحشی حداقل به ده‌هزار سال پیش از میلاد برمی‌گردد.(۳۵) اما اگر انسان‌ها به‌واقع کورکورانه عمل می‌کردند و فقط در مسیری گام برمی‌داشتند که تغییرات محصول دیکته می‌کرد، روند بیولوژیکیِ اهلی کردن محصولات (شامل تغییر حیاتی از محور سنبله‌ی شکننده تا سخت) در همین مناطق تا نزدیک به هفت‌هزار سال پیش از میلاد تکمیل نمی‌شد، یعنی تقریباً ده برابر مدت‌زمانی که نیاز بود.(۳۶) برای این‌که روشن‌تر شویم: بحث بر سر سه‌هزار سال تاریخ بشر است، یعنی بسیار طولانی‌تر از چیزی که برای شکل دادن به یک «انقلاب کشاورزی» یا قرار گرفتن در نوعی حالت انتقالی در مسیر کشاورزی لازم است.

برای ما، با تعصبات افلاطونی‌مان، همه‌ی این‌ها تأخیری بسیار طولانی و غیرضروری به نظر می‌رسد، اما واضح است که مردم در دوران نوسنگی چنین تجربه‌ای نداشتند. ما باید این دوره‌ی سه‌هزارساله را به‌خودی‌خود مرحله‌ی مهمی از تاریخ بشر بدانیم. این مرحله‌ای است که خوراکجویان سراغ کشت و زراعت می‌رفتند و رهایش می‌کردند ــ و همان‌طور که

1. flora

دیدیم، هیچ‌چیزِ غیرعادی یا نامتعارفی در این لاس زدن و سروکله زدن با امکانات کشاورزی وجود ندارد، یعنی همان روش‌هایی که افلاطون آن را تحقیر می‌کرد ــ اما به‌هیچ‌وجه به آن‌جا نمی‌رسید که خود را بنده‌ی نیازهای محصولات یا گله‌های خود کنند. تا زمانی که کار خیلی طاقت‌فرسا نشده بود، کشت تنها یکی از راه‌هایی بود که جوامع یکجانشین اولیه محیط‌های‌شان را مدیریت می‌کردند. جداسازی گیاهان وحشی و اهلی نگرانی عمده‌ای برای‌شان نبود، حتی اگر به نظر ما چنین باشد.(۳۷)

با نگاهی دقیق‌تر، این رویکرد کاملاً منطقی است. کشت غلات اهلی، همان‌طور که خوراکجویان «مرفه» ساحل اقیانوس آرام به‌خوبی می‌دانستند، کار بسیار سختی است.(۳۸) کشاورزی جدی به معنای نگه‌داری جدی خاک و پاک‌سازی علف‌های هرز بود؛ به معنای خرمن‌کوبی و بادفشانی پس از درو. همه‌ی این فعالیت‌ها مانع از شکار، جمع‌آوری غذای وحشی، تولید صنایع دستی، ازدواج و هر چیز دیگری از جمله قصه‌گویی، قمار، مسافرت و برگزاری بالماسکه‌ها می‌شد. در واقع، برای متعادل کردن نیازهای غذایی و هزینه‌های نیروی کار، زارعان اولیه حتی ممکن است شیوه‌هایی را به طور راهبردی انتخاب کنند که خلاف تغییرات ریخت‌شناسی‌ای باشد که شاخصه‌ی شروع اهلی‌سازی در گیاهان است.(۳۹)

این عملِ متعادل‌کننده شامل نوع خاصی کشت بود که با چرخشی کامل بار دیگر ما را به چاتال‌هویوک و موقعیت تالاب آن بازمی‌گرداند. این پدیده که «عقب‌نشینی سیل»، «پا پس کشیدن سیل» یا کشاورزی پیش‌بینی‌ناپذیر[1] نامیده می‌شود در حاشیه‌ی دریاچه‌ها یا رودخانه‌های پُرآب فصلی اتفاق می‌افتد. کشاورزی پس از سیل روشی کاملاً کاهلانه برای پرورش محصولات زراعی است. کار آماده‌سازی خاک بیش‌تر بر عهده‌ی طبیعت است. سیلاب فصلی کار بیل‌زنی را انجام می‌دهد و سالانه خاک را الک و پُرطراوت می‌کند. با فروکش کردن آب‌ها، بستری حاصل‌خیز از خاک آبرفتی باقی می‌ماند که دانه‌ها می‌توانند در آن پخش شوند. این کشت باغچه‌ای در مقیاس کوچک بدون نیاز به جنگل‌زدایی،

1. décrue farming

وجین علف‌های هرز یا آبیاری بود، جز این‌که باید موانع کوچک سنگی یا خاکی («دیواره‌ها») ساخت تا آب را این‌طرف و آن‌طرف توزیع کند. مناطق پُرآب زیرزمینی مانند لبه‌های چشمه‌های آرتزین نیز می‌توانند به این ترتیب مورد بهره‌برداری قرار گیرند.(۴۰)

کار زراعت پس از سیل نه‌تنها بسیار سبک است، بلکه مدیریت مرکزی آن نیز اندک است. چنین نظام‌هایی نوعی مقاومت داخلی جدی در برابر حصارکشی و مساحی زمین دارند. هر قطعه‌ی معینی از قلمرو ممکن است یک سال حاصل‌خیز باشد و سپس در سال آینده یا آب‌گرفته یا خشک شود، بنابراین آدم‌ها انگیزه‌ی چندانی برای مالکیت طولانی‌مدت یا حصارکشی زمین‌های ثابت ندارند. زمانی که زمین زیر پای شما خودش در حال جابه‌جایی است، نصب سنگ‌های مرزی منطقی نیست. هیچ شکلی از زیست‌بوم انسانی «ذاتاً» برابری‌خواهانه نیست، اما لابد روسو و مقلدانش تعجب می‌کردند اگر می‌شنیدند این نظام‌های کشت اولیه گرایشی به بسط مالکیت خصوصی نداشتند. اگر هم گرایشی در کار باشد، کشاورزی پس از عقب نشستن سیل عملاً به مالکیت جمعی زمین یا دست‌کم نظام‌های منعطفِ بازتخصیص مزرعه گرایش داشت.(۴۱)

کشاورزی پس از عقب نشستن سیل یکی از ویژگی‌های مهم اقتصادهای دوران نوسنگی اولیه در بخش‌های خشک‌تر و پست‌تر هلال حاصل‌خیز و به‌ویژه دالان شام بود، آن‌جا که محوطه‌های باستانی مهمی اغلب در حاشیه‌های چشمه‌ها یا دریاچه‌ها (مانند اریحا، تل اسود) یا در سواحل رودخانه (مانند ابوهریره، جرف‌الاحمر) ایجاد شده‌اند. از آن‌جا که متراکم‌ترین جایگاه‌های محصولات غلات وحشی در واقع در نواحی مرتفع با بارندگی بیش‌تر قرار دارند، ساکنان چنین مناطق پستی فرصتی برای جداسازی ذخایر کشت‌شده از ذخایر وحشی داشتند و با جمع‌آوری غلات از ارتفاعات و ارسال آن‌ها به مناطق پست و سیلابی، فرایند واگرایی و اهلی شدن را به جریان درآوردند. این روند باعث می‌شود تا بازه‌ی زمانی بسیار طولانی اهلی کردن غلات بیش‌ازپیش چشم‌گیر به نظر برسد. از قرار معلوم، کشاورزان اولیه برای ماندن در مکان‌های معین خود، یعنی مکان‌هایی که به دلایلی غیر از کشاورزی نظیر شکار، خوراکجویی،

ماهی‌گیری، تجارت و غیره اشـغال می‌کردند، صرفاً به انجام حداقل کار معیشتی مجبور بودند.

درباره‌ی زنِ دانشمند

رد روایتـی از نـوع باغ عدن برای خاسـتگاه‌های کشـاورزی به معنای رد یا حداقل زیر سـؤال بردن فرضیات جنسـیتی نهفته در پس‌پشـت آن روایت نیز هسـت.(۴۲) سـفر پیدایش، جدا از این‌که داسـتانی است درباره‌ی از دست رفتن بی‌گناهی اولیه، یکی از ماندگارترین منشورهای تاریخ برای نفرت از زنان است که (در سنت غربی) فقط پیش‌داوری‌های نویسندگان یونانی مانند هسیود، یا در واقع افلاطون، در زن‌ستیزی با آن رقابت می‌کند. به‌هرحـال ایـن حوّاسـت کـه در مقابـل وسوسـه‌های مارِ حیله‌گـر چندان مقاومت نمی‌کند و اولین کسی است که میوه‌ی ممنوعه را گاز می‌زند، زیرا اوسـت که خواهان معرفت و حکمت اسـت. مجازات او (و هر زنی که از او پیروی می‌کند) این اسـت که با دردی شـدید زایمان کند و تحت فرمان شوهرش به سر ببرد که او نیز سرنوشتش گذران زندگی با عرق جبین است.

هنگامی که نویسـندگان امروزی در این‌باره گمانه‌پردازی می‌کنند که «گندم انســان را اهلی کرد» (در مقابلِ «انسـان‌ها گندم را اهلی کردند»)، کارشان در واقع این است که دستاوردهای علمی (انسانی) مشخص را با موضوعی نسبتاً رازآمیز جایگزین می‌کنند. در این دیدگاه، ما نمی‌پرسیم که چه کسی ممکن است همه‌ی کارهای فکری و عملی دست‌کاری گیاهان وحشـی را انجـام داده باشـد، یعنـی کاوش در خواص آن‌هـا در خاک‌ها و رژیم‌های آبی مختلف، آزمایش با فنون برداشـت، جمع‌آوری مشـاهدات درباره‌ی تأثیراتی که همه‌ی آن‌ها بر رشـد، تولیدمثل و تغذیه دارند و بحث درباره‌ی پیامدهای اجتماعی. در عوض، با لحنی شاعرانه درباره‌ی وسوسـه‌های میوه‌هـای ممنوعـه صحبـت می‌کنیـم و غـرق در پیامدهای پیش‌بینی‌نشده‌ی اتخاذ فناوری (کشاورزی) می‌شویم که جرد دایموند آن را ـــ دوباره با مضامین کتاب مقدس ـــ «بدترین اشتباه در تاریخ نژاد بشر» توصیف کرده است.(۴۳)

آگاهانه یا ناآگاهانه، سهم زنان این است که در این روایت‌ها به حساب نیایند. برداشت گیاهان وحشی و تبدیل‌شان به خوراک، دارو و ساختارهای پیچیده مانند سبد یا لباس تقریباً در همه‌جا فعالیتی زنانه است و مرتبط به زنان، ولو به دست مردان انجام شود. این نتیجه‌گیری نه یک امر عام انسان‌شناختی بلکه کمابیش نزدیک‌ترین چیز ممکن به آن است.(۴۴) البته، به صورت فرضی، ممکن است همه‌چیز همیشه این‌طور نبوده باشد. حتی می‌توان تصور کرد که وضعیت کنونی واقعاً نتیجه تغییر جهانیِ بزرگی در زمینه‌ی نقش‌های جنسیتی و ساختارهای زبانی است که در چندهزار سال گذشته رخ داده است ــ اما می‌توان تصور کرد که چنین تغییرِ دورانی آثار دیگری از خود بر جای گذاشته است و هیچ‌کس حتی به بحث در این‌باره نپرداخته است که چنین آثاری چه می‌تواند باشد. بله، شواهد باستان‌شناسی از هر نوعی به‌سختی به دست می‌آید، زیرا جدا از دانه‌های زغال‌شده، مقدار بسیار ناچیزی از کارهایی که در فرهنگ‌های گوناگون با گیاهان انجام می‌شد از دوران پیشاتاریخ باقی مانده است. اما در جایی که شواهدی وجود دارد، تا آن‌جا که می‌توان چنین چیزهایی را ردیابی کرد، این شواهد حاکی از ارتباط قوی بین زنان و دانش متکی بر گیاهان است.(۴۵)

منظور ما از دانش متکی بر گیاهان فقط روش‌های جدید کار با گیاگان وحشی برای تولید خوراک، ادویه‌ها، داروها، رنگ‌دانه‌ها یا سموم نیست. مقصود توسعه‌ی پیشه‌ها و صنایع مبتنی بر الیاف و شکل‌های انتزاعی‌تر دانش نیز هست که این پیشه‌ها و صنایع درباره‌ی خواص زمان، مکان و ساختار ایجاد می‌کنند. نساجی، سبدبافی، شبکه‌سازی، حصیربافی و طناب‌بافی به احتمال زیاد همیشه به موازات کشت گیاهان خوراکی توسعه می‌یافتند و این نیز بر توسعه‌ی دانش ریاضی و هندسی دلالت می‌کرد که (به معنای واقعی کلمه) با روال معمول این پیشه‌ها در هم آمیخته بود.(۴۶) قدمت پیوند زنان با چنین معرفتی به برخی از نخستین تصاویر بازمانده از شکل انسانی می‌رسد: مجسمه‌های زنان حجاری‌شده در آخرین عصر یخ‌بندان با سرپوش‌های بافته‌شده، دامن‌های ریسمانی و کمربندهای ساخته‌شده از ریسمان.(۴۷)

گرایش عجیبی در میان دانشمندان (مرد) وجود دارد که از جنبه‌های

جنسیتی این نوع معرفت بگذرند یا در انتزاعات پنهانش کنند. نظرات معروف کلود لوی‌استروس را درباره‌ی «ذهن وحشی» در نظر بگیرید، او تصور می‌کرد که آن «دانشمندان نوسنگی» در اکتشافْ مسیری موازی با علم مدرن ایجاد کرده‌اند، اما مسیری که به جای تعمیم قوانین و قضایا از تعاملات مشخص با جهان طبیعی شروع می‌شود. روش آزمایشی پیشین «از زاویه‌ی کیفیات حسی» پیش رفت، و به گفته لوی‌استروس در دوره‌ی نوسنگی شکوفا شد و اساس کشاورزی، دامداری، سفالگری، بافندگی، نگه‌داری و تهیه‌ی غذا و غیره را در اختیار ما گذاشت؛ درحالی‌که شیوه‌ی اخیر اکتشاف، که از تعریف ویژگی‌ها و نظریه‌های رسمی شروع می‌شود، فقط اخیراً با ظهور روش‌های علمی مدرن به ثمر نشسته است.(۴۸)

لوی‌استروس در هیچ کجای کتاب ذهن وَحشی ــ کتابی که ظاهراً به درک آن نوعِ دیگر معرفت، یعنی «علم امر انضمامی» در دوران نوسنگی، اختصاص یافته است ــ حتی به این احتمال اشاره نمی‌کند که افراد مسئول «شکوفایی» آن معرفت ممکن است اغلب اوقات زنان بوده باشند.

اگر این نوع ملاحظات را (به جای وضع خیالی طبیعی) به عنوان نقطه‌ی آغاز خود در نظر بگیریم، پرسش‌هایی کاملاً متفاوت درباره‌ی اختراع کشاورزی نوسنگی مطرح می‌شود. در واقع، زبانی کاملاً جدید برای توصیف آن ضروری می‌شود، زیرا بخشی از معضل رویکردهای مرسوم در خود اصطلاحاتِ «کشاورزی» و «اهلی کردن» نهفته است. کشاورزی اساساً با تولید خوراک مرتبط است، و تولید خوراک فقط یکی از جنبه‌های (کاملاً محدود) رابطه‌ی مردم و گیاهان در عصر نوسنگی بود. اهلی کردن معمولاً بر شکلی از سلطه یا کنترلِ نیروهای سرکش «طبیعت وحش» دلالت دارد. نقدهای فمینیستی نقداً مفروضات جنسیتی در پس‌پشت این دو مفهوم را بسیار تجزیه‌وتحلیل کرده‌اند و به نظر نمی‌رسد هیچ‌یک از این دو مفهوم برای توصیف زیست‌بوم کشاورزان اولیه مناسب باشد.(۴۹)

اگر تأکید را از کشاورزی و اهلی کردن به مثلاً گیاه‌شناسی یا حتی باغبانی تغییر دهیم، چه می‌شود؟ به‌یک‌باره خود را به واقعیت‌های زیست‌بوم نوسنگی نزدیک‌تر می‌بینیم که به نظر نمی‌رسد دغدغه‌اش

رام کردن طبیعت وحشی یا چلاندن کالری‌های هر چه ممکن از یک مشت علف بذر باشد. توجه به‌واقع معطوف به ایجاد زمین‌های باغی است ــ زیستگاه‌های مصنوعی و اغلب موقتی ــ که در آن مقیاس‌های بوم‌شناختی[1] به نفع گونه‌های ترجیحی منحرف می‌شود. این گونه‌ها شامل گیاهانی بودند که گیاه‌شناسان مدرن آن‌ها را به دسته‌های رقیب «علف‌های هرز»، «داروها»، «گیاهان» و «محصولات غذایی» تفکیک می‌کنند، اما گیاه‌شناسان دوره‌ی نوسنگی، که با تجربه‌ی عملی آموزش دیده بودند نه کتاب‌های درسی، ترجیح می‌دادند آن‌ها را کنار هم پرورش بدهند.

آنان به جای مزارع ثابت از خاک‌های آبرفتی در حاشیه‌های دریاچه‌ها و چشمه‌ها بهره‌برداری می‌کردند که سال‌به‌سال تغییر مکان می‌داد. به جای تراشیدن هیزم، بیل زدن خاک مزارع و حمل آب، راه‌هایی برای به‌اصطلاح «متقاعد کردن» طبیعت یافتند تا بخش اعظم این کار را برای‌شان انجام دهد. علم‌شان نه علم تسلط و طبقه‌بندی بلکه علم نرم کردن و اغوا کردن، پروراندن و چرب‌زبانی یا حتی فریب دادن نیروهای طبیعت بود تا احتمال دست‌یابی به نتیجه‌ی مطلوب را افزایش دهد.(۵۰) «آزمایشگاه» آن‌ها دنیای واقعی گیاهان و حیواناتی بود که از طریق مشاهده و آزمایش دقیق از گرایش‌های ذاتی‌شان بهره‌برداری می‌کردند. این شیوه‌ی کشت نوسنگی بسیار موفق بود.

در مناطق پست هلال حاصل‌خیز، مانند دره‌ی اردن و فرات، نظام‌های بوم‌شناختی‌ای از این‌دست موجب رشد فزاینده‌ی سکونتگاه‌ها و جمعیت‌ها به مدت سه‌هزار سال شدند. از نکته‌ی واقعی غافل می‌شویم اگر وانمود کنیم همه‌ی این‌ها فقط نوعی دوره‌ی گذار یا تمرینی بسیار طولانی برای ظهور کشاورزی «جدی» است، همچنین نادیده گرفتن آن چیزی است که مدت‌هاست پیوند آشکار بین زیست‌بوم نوسنگی و رؤیت‌پذیری زنان در هنر و آیین هم‌عصر آن به نظر می‌رسد. این‌که این شخصیت‌ها را «ایزدبانو» یا «دانشمند» بنامیم شاید اهمیت کم‌تری از تشخیص این امر داشته باشد که چگونه ظهورِ آن‌ها نشان‌دهنده‌ی آگاهی جدیدی از جایگاهِ

۱. ecological scales؛ در بوم‌شناسی اصطلاح مقیاس معمولاً به ابعاد مکانی و زمانی یک الگو یا فرایند اشاره دارد.

زنان است؛ جایگاهی که مطمئناً بر دستاوردهای مشخص‌شان در پیوند دادن این شکل‌های جدید جامعه متکی بود.

بخشی از دشواری مطالعه‌ی نوآوری علمی در پیشاتاریخ این است که باید دنیایی را بدون آزمایشگاه‌ها تصور کنیم؛ یا بهتر است بگوییم دنیایی که در آن آزمایشگاه‌ها بالقوه همه‌جا و هر کجا هستند. در این‌جا لوی‌استروس خیلی بیش‌تر بر اوضاع مسلط است:

> ... دو شیوه‌ی متمایز تفکر علمی وجود دارد. این دو شیوه قطعاً نه تابع مراحل مختلف رشد ذهن انسان بلکه دو سطح راهبردی هستند که در آن طبیعت برای تحقیقات علمی قابل‌دسترسی است: یکی با سطح ادراک و تخیل تقریباً سازگار است: دیگری فاصله‌ای از آن دارد. گویی می‌توان از دو مسیر متفاوت به پیوندهایی ضروری دست یافت که هدف همه‌ی علوم، چه در دوران نوسنگی و چه در دوران مدرن بوده است، یکی بسیار نزدیک و دیگری دورتر از شهود حسی.(۵۱)

همان‌طور که اشاره کردیم، لوی‌استروس نخستین مسیر برای کشف را «علم امر انضمامی» نامید. مهم است به یاد بیاوریم که اغلب بزرگ‌ترین اکتشافات علمی بشر ــ ابداع کشاورزی، سفالگری، بافندگی، فلزشناسی، نظام‌های جهت‌یابی دریایی، معماری بناهای تاریخی، طبقه‌بندی و در واقع اهلی کردن گیاهان و حیوانات و غیره ــ دقیقاً تحت آن انواع شرایط دیگر (نوسنگی) انجام شد. پس این رویکرد انضمامی، اگر براساس نتایجش قضاوت کنیم، بی‌هیچ شک‌وشبهه‌ای علم بود. اما «علم امر انضمامی» در پرونده‌های باستان‌شناسی واقعاً چگونه است؟ چگونه می‌توانیم امیدوار باشیم که در حال عمل ببینیمش، درحالی‌که هزاران سال فاصله است بین ما و فرایندهای نوآوری‌ای که در تلاش برای درک آن‌ایم؟ پاسخ دقیقاً در «انضمامیت» آن نهفته است. اختراع در یک حوزه پژواک‌ها و تشابهاتی را در طیف وسیعی از حوزه‌های دیگر پیدا می‌کند که در غیر این صورت ممکن است کاملاً نامرتبط به نظر برسند.

ما می‌توانیم این موضوع را به‌وضوح در کشت غلات در دوران نوسنگی اولیه ببینیم. به یاد بیاورید که کشاورزی پس از فرونشست سیل، مردم را

ملزم به ایجاد سکونتگاه‌های بادوام در محیط‌های مبتنی بر گل‌ولای مانند باتلاق‌ها و حاشیه‌ی دریاچه‌ها می‌کرد. انجام این کار به معنای آشنایی نزدیک با خواص خاک و رس، مشاهده‌ی دقیق حاصل‌خیزی‌شان در شرایط مختلف، اما همچنین آزمایش با آن‌ها به عنوان مصالح ساختمانی یا حتی به عنوان محمل تفکر انتزاعی بود. خاک و خاک رس ــ مخلوط با گندم و کاه ــ علاوه‌بر کمک به شکل‌های جدید کشت، به مصالح اولیه‌ی ساختمان تبدیل شدند: مصالحی ضروری برای ساختن نخستین خانه‌های دائمی؛ مورداستفاده برای ساختن کوره، اثاثیه و عایق و تقریباً همه‌چیز، در واقع به‌جز سفالگری که اختراع بعدی در این بخش از جهان بود.

اما از خاک رس نیز، در همان زمان‌ها و مکان‌ها، برای مدل‌سازی انواع کاملاً متفاوت روابط (به معنای واقعی کلمه) بین زنان و مردان، انسان‌ها و حیوانات استفاده می‌شد. مردم شروع کردند به استفاده از ویژگی‌های انعطاف‌پذیر آن برای سر درآوردن از معضلات ذهنی و نشانه‌های هندسی کوچکی ساختند که بسیاری آن‌ها را صورت‌های اولیه و مستقیم نظام‌های بعدی نمادهای ریاضی می‌دانند. باستان‌شناسان این دستگاه‌های عددی کوچک را در ارتباط مستقیم با مجسمه‌های حیوانات گله و زنانِ تنومند می‌دانند: نوعی مینیاتور که باعث برانگیختنِ گمانه‌زنی‌های امروزی درباره‌ی معنویت نوسنگی شده و بعدها در اسطوره‌های مربوط به خواص خداگونه و حیات‌بخش خاک رس پژواک می‌یابد.(۵۲) همان‌طور که به‌زودی خواهیم دید، خاک و خاک رس حتی برای بازتعریف روابط بین زنده‌ها و مُرده‌ها به کار می‌رفتند.

از این طریق، «خاستگاه‌های کشاورزی» کم‌تر شبیه گذاری اقتصادی و بیش‌تر شبیه انقلابی رسانه‌ای به نظر می‌رسد که انقلابی اجتماعی نیز بود و همه‌چیز را از باغبانی تا معماری، ریاضیات تا ترمودینامیک، و از دین تا بازسازی نقش‌های جنسیتی در بر می‌گرفت. و درحالی‌که نمی‌توانیم دقیقاً بدانیم هر کسی در این دنیای سرتاپا نو[1] چه می‌کرد، کاملاً واضح است که

۱. brave new world؛ عبارتی از شکسپیر که بعدها برای نام رمانی پادآرمان‌شهری از آلدوس هاکسلی نیز به کار رفت و دلالت‌های تازه‌تری یافت. این عبارت به طور کلی برای اشاره به شرایطی نوظهور و تازه به کار می‌رود که نوید اوضاعی بهتر را می‌دهد اما با شک‌وتردید توأمان است.

کار و دانش زنان در ایجاد آن نقشی اساسی داشت؛ و کل این فرایند خصلتی نسبتاً آرام و حتی بازی‌گوشانه داشت که هیچ فاجعه‌ی زیست‌محیطی یا بر هم خوردنِ تعادل جمعیتی‌ای تحمیلش نمی‌کرد و داغ کشمکش‌های خشونت‌آمیز بزرگ بر پیشانی‌اش نمی‌خورد. علاوه‌براین، همه‌ی این‌ها به روشی انجام شد که بسیار بعید بود به نابرابری ریشه‌ای بینجامد.

همه‌ی این‌ها به‌وضوح پیرامون توسعه‌ی جوامع دوران نوسنگی اولیه در بخش‌های پست هلال حاصل‌خیز و به‌ویژه در امتداد دره‌های رود اردن و فرات صدق می‌کند. اما این جوامع به‌تنهایی توسعه نیافته‌اند. تقریباً در تمام دوره‌ای که درباره‌ی آن بحث می‌کنیم، هلال مرتفع ــ ادامه‌ی دامنه‌های کوه‌های توروس و زاگرس و استپ مجاور آن ــ همچنین محل جمعیت‌های یکجانشینی بود که در مدیریت انواع منابع گیاهی و جانوری وحشی مهارت داشتند. آن‌ها نیز اغلب روستانشینانی بودند که هر چند هنوز بخش عمده‌ای از رژیم غذایی خود را از گونه‌های غیراهلی می‌گرفتند، کماکان راهبردهای کشت و گله‌داری را همان‌طور که صلاح می‌دانستند اتخاذ می‌کردند. اما از جهات دیگر، آن‌ها به‌وضوح از همسایگان دشت‌نشین خود متمایز می‌شدند، ساختمان‌های‌شان با معماری خرسنگی، از جمله سازه‌های معروف گوبکلی‌تپه، واضح‌ترین آن‌هاست. برخی از این گروه‌ها در مجاورت جوامع پست‌نشین نوسنگی زندگی می‌کردند، به‌ویژه در امتداد بخش بالایی فرات، اما هنر و آیین‌شان نشان‌دهنده‌ی جهت‌گیری کاملاً متفاوتی در مورد جهان است و همان‌طور که خوراکجویان ساحل شمال‌غربی اقیانوس آرام از همسایگان کالیفرنیایی خود متمایز بودند، آنان نیز با جوامع پست‌نشین مجاور خود از بیخ‌وبُن تفاوت داشتند.

زراعت کردن یا نکردن: همه‌چیز بازی ذهن‌تان است (حالا به گوبکلی‌تپه برمی‌گردیم)

گوبکلی‌تپه در مرز بین بخش‌های مرتفع و پست هلال حاصل‌خیز واقع

است. این مجموعه در واقع یکی از مجموعه‌مراکز خرسنگی‌ای است که در هزاره‌ی نُهم پیش از میلاد در اطراف دره‌ی اورفه، نزدیک مرز امروزی سوریه و ترکیه، پدید آمده است.(۵۳) بخش اعظم آن حفاری نشده است. فقط نوک ستون‌های T شکل بزرگ آن‌ها را می‌توان دید که از خاک‌های عمیق دره بیرون زده است. درحالی‌که شواهد مستقیم هنوز وجود ندارد، این سبک معماری سنگی احتمالاً نقطه‌ی اوج سنتی ساختمانی است که از چوب آغاز شد. نمونه‌های اولیه‌ی چوبی نیز ممکن است در پس سنت هنر مجسمه‌سازی گوبکلی‌تپه نهفته باشد که دنیایی از تصاویر ترسناک را تداعی می‌کند و با هنرهای تجسمی مناطق پست، مجسمه‌های کوچک معمولی زنان و حیوانات اهلی و دهکده‌های سفالی‌شان، اختلاف فاحش دارد.

گوبکلی‌تپه هم از لحاظ رسانه و هم از نظر پیامی که انتقال می‌دهد به‌شدت با دنیای جوامع کشاورزی اولیه متفاوت بود. بقایای ستون‌های آن از سنگ ساخته شده؛ ماده‌ای که از آن برای ساخت‌وساز در دره‌های فرات و اردن استفاده نمی‌کردند. بر روی این ستون‌های سنگی تصاویری است که حضور حیوانات وحشی و سمی در آن‌ها چشم‌گیر است. لاشخورها و طعمه‌خوارها تقریباً همگی نر هستند. روی ستونی از سنگ آهک شیری با نقش برجسته، در حال دندان ساییدن، با چنگال‌های کشیده، آلت تناسلی و کیسه‌ی بیضه نمایان است. در جای دیگر گرازی بدخواه در کمین است، جنسیت نر آن نیز به نمایش درمی‌آید. تصاویری که اغلب تکرار می‌شوند پرندگان شکاری‌ای را به تصویر می‌کشند که سر انسان را در چنگال خود گرفته‌اند. یکی از مجسمه‌های قابل‌توجه، شبیه به یک تیرک توتمی، شامل جفت‌هایی از قربانیان و شکارچیان است: جمجمه‌های بی‌جسم و پرندگان شکاری تیزبین. در جاهای دیگر، پرندگان گوشت‌خوار و سایر گوشت‌خواران نشان داده شده‌اند در حال چنگ زدن، پرتاب کردن یا بازی با شکارشان که جمجمه‌ی انسان است. تصویر مردی بدون سر با آلت تناسلی نعوظ‌یافته در زیر یکی از این شکل‌ها حک شده است (احتمالاً نشان‌دهنده‌ی نوعی نعوظ فوری پس از مرگ یا «نعوظ مانا»[1]ست که در

1. priapism

قربانیانِ حلق‌آویز کردن یا سر بریدن در نتیجه‌ی اصابت ضربه‌ی شدید به نخاع رخ می‌دهد).(۵۴)

این تصاویر چه می‌گویند؟ آیا کله‌های به غنیمت گرفته‌شده در میان جمعیت‌های مرتفع منطقه جنگلی ـ استپی می‌تواند بخشی از این تصویر باشد؟ در سکونتگاه نوالی چوری ــ همچنین در استان اورفه با بناهای تاریخی مشابه گوبکلی‌تپه ــ دفینه‌هایی با جمجمه‌های جداشده پیدا شد، از جمله جمجمه‌ی زنی جوان با خنجری از جنس سنگ چخماق که هنوز زیر آرواره‌هایش فرورفته بود. درحالی‌که از جرف‌الاحمر ــ در فرات علیا که هلال پست به ارتفاعات نزدیک می‌شود ــ اسکلتی حیرت‌انگیز (دوباره زنی جوان) کشف شده که داخل یک ساختمان سوخته به پشت افتاده است و سر ندارد.(۵۵) در خود گوبکلی‌تپه، بریدن سرهای انسان در مجسمه‌ها تقلید می‌شد: مجسمه‌های انسان‌نما ساخته شدند، اما فقط سر آن‌ها خُرد می‌شد و سرهای سنگی در مجاورت ستون‌های داخل زیارتگاه مدفون می‌شدند.(۵۶) به‌رغم تمام این‌ها، باستان‌شناسان به‌درستی در پیوند دادن چنین اقداماتی به درگیری یا غارت احتیاط می‌کنند؛ تاکنون، فقط شواهد محدودی برای خشونت بین افراد وجود دارد، چه رسد به جنگ در این زمان.(۵۷)

در این‌جا ممکن است شواهدی از تپه‌ی چایونو در دشت ارگانی را نیز در نظر بگیریم. این‌جا محوطه‌ی یک سکونتگاه بزرگ پیشاتاریخ بود شامل خانه‌هایی مستحکم، که بر پایه‌های سنگی ساخته شده بودند، و نیز ساختمان‌های عمومی. این محوطه روی شاخه‌ای از دجله در منطقه‌ی تپه‌ای دیاربکر، نه‌چندان دور از شمال گوبکلی‌تپه، قرار دارد و تقریباً در همان زمان به دست جامعه‌ای از شکارچیان خوراکجو و گاهی گله‌دار ساخته شده است.(۵۸) نزدیک به مرکز این سکونتگاه، ساختمانی قدیمی بر پا شده بود که باستان‌شناسان آن را «خانه‌ی جمجمه‌ها»[1] می‌نامند، به این دلیل ساده که بقایای بیش از ۴۵۰ نفر از جمله اجساد بدون سر و بیش از نود جمجمه را در خود جای داده که همگی در محفظه‌های کوچکی

1. House of Skulls

جمع شده‌اند. مُهره‌های گردن چسبیده به برخی از جمجمه‌ها نشان می‌داد از بدن‌های گوشتی (اما نه لزوماً زنده) جدا شده بودند. بیش‌تر سرها از جوانان یا نوجوانان، افرادی در اوج زندگی، و ده سر از کودکان قطع شده بود. اگر هر یک از این جمجمه‌ها غنیمتی بود از قربانیان یا دشمنان، پس لابد آن را به دلیل سرزندگی انتخاب کرده بودند. جمجمه‌ها لخت و بدون هیچ اثری از تزئین باقی مانده بودند.(۵۹)

در خانه‌ی جمجمه‌ها بقایای انسان همراه با بقایای حیوانات شکاری بزرگ نگه‌داری می‌شدند و جمجمه‌ی گاو وحشی‌ای بر روی دیوار بیرونی نصب شده بود. در مراحل بعدی استفاده، ساختمان با یک میز سنگی صیقلی تجهیز شد که در نزدیکی ورودی در میدانی روباز ساخته شده بود که می‌توانست پذیرای اجتماعات بزرگ باشد. مطالعات خون باقی‌مانده بر سطح و اشیای مرتبط پژوهشگران را بر آن داشت تا این مکان را به عنوان قربانگاهی بشناسند که در آن قربانی عمومی و کار بر روی اجساد انجام می‌شد و قربانیان ممکن بود حیوان یا انسان باشند. جزئیات این بازسازی درست باشد یا نه، ارتباط بین حیوانات مغلوب و بقایای انسان قابل‌تأمل است. خانه‌ی جمجمه‌ها در آتش‌سوزی شدیدی از بین رفت و پس از آن مردم چایونو کلِ مجموعه را زیر روکشی عمیق از سنگ‌ریزه و خاک پوشاندند.

از منظری دیگر شاید آن‌چه در خانه‌ی جمجمه‌ها تشخیص می‌دهیم مجموعه‌ای از ایده‌هایی باشد که قبلاً در جنگل‌های بارانی آمازون و جاهای دیگر با آن‌ها آشنا بوده‌ایم: شکار به عنوان طعمه‌خواری، تغییر ماهرانه از یک شیوه‌ی زندگی به روشی برای مدل‌سازی و اعمال سلطه بر انسان‌های دیگر. از این گذشته، حتی اربابان فئودال هم در اروپا تمایل داشتند خود را با شیرها، شاهین‌ها و جانوران درنده یکی نشان دهند (آن‌ها همچنین به سویه‌ی نمادین کله‌های روی نیزه علاقه‌مند بودند؛ «سر از تنش جدا کنید!»[1] هنوز هم رایج‌ترین عبارتی است که سلطنت انگلستان را تداعی می‌کند).(۶۰) اما خود گوبکلی‌تپه چه‌طور؟ اگر نمایش کله‌های به غنیمت

1. "Off with his head!"

گرفته‌شده واقعاً جنبه‌ای مهم از عملکرد این محوطه‌ی باستان‌شناسی بوده، مطمئناً باید به‌جز برخی سنگ‌های حجاری‌شده رد و اثری مستقیم‌تر [و چشم‌گیرتر] هم از خود باقی می‌گذاشت.

بقایای انسان تاکنون در گوبکلی‌تپه نادر بوده است. نکته‌ی جالب‌توجه‌تر این است که از چندصد تکه استخوان انسان پیشاتاریخ که تاکنون از این مکان به دست آمده، حدود دوسوم آن در واقع بخش‌هایی از جمجمه‌ها یا استخوان‌های صورت هستند، در برخی از آن‌ها نشانه‌هایی از تکه‌پاره کردن گوشت و حتی قطع سر باقی مانده است. در میان آن‌ها بقایایی از سه جمجمه در محوطه‌ی عبادتگاه‌های سنگی به دست آمده که در آن‌ها شواهدی برای انواع پیچیده‌تر تغییرات فرهنگی وجود دارد؛ به شکل برش‌های عمیق و سوراخ‌های مته که باعث می‌شد جمجمه از یک رشته یا نخ آویزان شود یا روی یک تیر نصب شود.(۶۱)

در فصل‌های قبلی بررسی کردیم که چرا کشاورزی بسیار کم‌تر از آن‌چه تصور می‌کنیم گسستی در امور انسانی است. حالا سرانجام در موقعیتی هستیم که رشته‌های مختلف این فصل را کنار هم بیاوریم و درباره‌ی این‌که چرا این موضوع مهم است چیزی بگوییم. خلاصه می‌کنیم.

کشاورزی دوران نوسنگی در جنوب‌غربی آسیا در حکم مجموعه‌ای از تخصص‌های محلی در پرورش محصولات زراعی و گله‌داری آغاز شد که در بخش‌های مختلف منطقه بدون کانونی مرکزی پراکنده بود. به نظر می‌رسد این راهبردهای محلی برای حفظ دسترسی به مشارکت‌های تجاری و مکان‌های بهینه برای شکار و گردآوری دنبال می‌شد که در کنار زراعت بی‌وقفه ادامه یافتند. همان‌طور که در فصل اول بحث کردیم، این «تجارت» ممکن است بیش‌تر با معاشرت اجتماعی، ماجراهای عاشقانه یا ماجراجویی ارتباط داشته باشد تا چنان که معمولاً تصور می‌کنیم با مزیت مادی. بااین‌حال، دلایل هر چه باشد، طی هزاران سال، چنین نوآوری‌های محلی‌ای ــ از گندم آردنشده تا گوسفند رام ــ بین روستاها ردوبدل می‌شد و درجه‌ای از یکنواختی را در میان ائتلافی از جوامع در سراسر خاورمیانه ایجاد می‌کرد. یک «مجموعه»ی استاندارد از کشاورزی مختلط، از زاگرس ایران

تا سواحل شرقی مدیترانه پدیدار شد و سپس فراتر از آن گسترش یافت، البته همان‌طور که خواهیم دید، با درجات متفاوتی از موفقیت.

اما کشاورزی از همان ابتدا بسیار فراتر از اقتصادی جدید بود. همچنین شاهد خلق الگوهای زندگی و آیین‌هایی بودیم که پس از هزاره‌ها سرسختانه با ما باقی مانده‌اند و از آن زمان به پای ثابت هستی اجتماعی در میان بخش وسیعی از بشریت تبدیل شده‌اند: همه‌چیز از جشن‌های برداشت تا عادت نشستن روی نیمکت، پنیر گذاشتن روی نان، ورود و خروج از طریق درگاه‌ها یا نگریستن به دنیا از پشت پنجره‌ها. در اصل، همان‌طور که دیدیم، بخش اعظم این سبک زندگی نوسنگی در کنار یک الگوی فرهنگی جایگزین در مناطق استپی و مرتفع هلال حاصل‌خیز توسعه یافت که وجه ممیزه‌اش به‌وضوح ساخت بناهای تاریخی بزرگ سنگی با نمادی از مردانگی و شکارگری بود و تا حد زیادی دغدغه‌های زنانه را حذف کرد. در مقابل، هنر و آیین سکونتگاه‌های پست در دره‌های فرات و اردن زنان را به عنوان آفرینندگان شکلی متمایز از جامعه معرفی می‌کند که از طریق روال‌های مولد کشت، گله‌داری و زندگی روستایی آموخته می‌شود و با الگوسازی و اتصال مواد نرم، مانند گل یا الیاف، به شکل‌های نمادین تجلیل می‌شود.(۶۲)

البته می‌توانیم این تقابل‌های فرهنگی را به تصادف یا شاید حتی عوامل محیطی نسبت دهیم. اما با توجه به نزدیکی این دو الگوی فرهنگی و این‌که چگونه گروه‌های مسئول آن‌ها کالاهای خود را مبادله می‌کردند و عمیقاً از وجود یکدیگر آگاه بودند، به همان اندازه ممکن و شاید معقول‌تر است که ببینیم در نتیجه‌ی تفکیک متقابل و خودآگاهانه یا شکاف‌زایی چه اتفاقی رخ داده است، چیزی مشابه آن‌چه در فصل آخر در میان جوامع خوراکجوی جدید در ساحل غربی امریکا دنبال کردیم. هر چه اهالی بالادست بیش‌تر به سازمان‌دهی زندگی هنری و تشریفاتی خود پیرامون موضوع خشونت مردانه‌ی شکارگری می‌پرداختند مردم پست‌نشین بیش‌تر تمایل داشتند زندگی خود را پیرامون دانش و نمادگرایی زنانه سازمان دهند، و برعکس. بدون هیچ منبع مکتوبی که ما را راهنمایی کند، واضح‌ترین شواهدی که می‌توانیم برای چنین تقابل‌های دوطرفه‌ای پیدا کنیم زمانی است که اوضاع (به معنای واقعی کلمه، در مورد ما) زیروزبر می‌شد، مانند زمانی که به نظر

می‌رسد یک گروه از مردم نمایش بزرگی در مخالفت با برخی از رفتارهای بسیار مشخص همسایگان خود نشان می‌دادند.

یافتن چنین شواهدی اصلاً سخت نیست، زیرا روستاییان دشت، مانند همسایگان مرتفع خود، اهمیت آیینی زیادی برای سر انسان قایل بودند، اما تصمیم گرفتند با آن به گونه‌ای رفتار کنند که برای کوه‌نشینان کاملاً بیگانه بود. اجازه دهید به طور خلاصه منظورمان را توضیح دهیم.

شاید شناخته‌شده‌ترین ــ و قطعاً مخوف‌ترین ــ اشیایی که در روستاهای دوران نوسنگی اولیه در دالان شام (اسراییل، فلسطین، اردن، لبنان و فرات سوریه) یافت می‌شوند شاید «پرتره‌های جمجمه» باشند. این‌ها سرهایی هستند که در یک فرایند ثانویه پس از تجزیه‌ی جسد از مدفنِ زنان، مردان و گاه کودکان خارج شده‌اند. آن‌ها را پس از جدا کردن سر از بدن تمیز می‌کردند و به‌دقت با خاک رس مدل‌سازی می‌کردند، سپس آن‌ها را با لایه‌هایی از گچ می‌پوشاندند تا به چیزی کاملاً متفاوت تبدیل شوند. مُهره‌های صدفی اغلب در کاسه‌ی چشم گذاشته می‌شدند، درست همان‌طور که خاک و گچ جایِ گوشت و پوست را می‌گرفتند. رنگ قرمز و سفید زندگی بیش‌تر به این مدل‌ها می‌افزود. به نظر می‌رسد پرتره‌های جمجمه میراث ارزشمندی بوده‌اند که در طول نسل‌ها با دقت نگه‌داری و مرمت می‌شدند. آن‌ها در هزاره‌ی هشتم پیش از میلاد، یعنی هم‌زمان با آغاز زوالِ گوبکلی‌تپه، به اوج محبوبیت خود رسیدند و تا چاتال‌هویوک گسترش یافتند. در آن‌جا یکی از این سرهای مدل‌سازی‌شده در موقعیتی صمیمی و فشرده در سینه‌های زنی مدفون پیدا شد.(۶۳)

از زمانی که این اشیای جذاب برای اولین‌بار در اریحا در اوایل سده‌ی بیستم آشکار شدند، باستان‌شناسان را درباره‌ی معنای‌شان سردرگم کرده‌اند. بسیاری از پژوهشگران آن‌ها را به عنوان ابراز توجه و احترام به اجداد می‌دانند. اما به معنای واقعی کلمه روش‌های بی‌شماری وجود دارد که می‌توان به نیاکان ادای احترام یا برای‌شان سوگواری کرد، آن هم بدون این‌که مجبور باشید جمجمه‌ی‌شان را از جا کنده و با افزودن لایه‌هایی از خاک رس، گچ، صدف، الیاف و رنگ‌دانه زندگی را در آن‌ها مدل‌سازی کنید. [البته] حتی در بخش‌های پست هلال حاصل‌خیز

هم این برخورد صرفاً به اقلیتی از افراد اختصاص داشت. بیش‌تر اوقات، جمجمه‌های به‌دست‌آمده از گورها را بدون دست‌کاری رها می‌کردند، هر چند دیگران در این زمینه تاریخ‌های پیچیده‌تری داشتند، چنان که در تل قراصه در جنوب سوریه اشیایی آیینی نظیر مجموعه‌ای از جمجمه‌ها کشف شده که به‌عمد در اطراف صورت مثله شده بودند و به نظر می‌رسد در این مورد با نوعی هتک‌حرمت پس از مرگ سروکار داشته باشیم.(۶۴)

در دره‌های اردن و فرات و سواحل مجاور، عمل مَراقبت و نمایشِ جمجمه‌ی انسان سابقه‌ای طولانی‌تر دارد که به شکارچی ـ گردآورندگان ناتوفیِ[۱] قبل از آغاز دوره‌ی نوسنگی بازمی‌گردد. اما این قدمت ضرورتاً دلالت ندارد بر بافتاری یکسره محلی برای ابداعات آیینی بعدی، مانند افزودن مواد تزئینی برای ساختن پرتره‌های جمجمه. شاید ساختن پرتره‌های جمجمه به این روش خاص فقط برای برقراری ارتباط مجدد با مُردگان نبود، بلکه منطق برهنه کردن، بریدن، سوراخ کردن و جمع کردن سرها به عنوان غنایم را نیز نفی می‌کرد. دست‌کم نشان می‌دهد که جمعیت‌های مناطق پست و مرتفع در هلال حاصل‌خیز، در خلال سده‌هایی که گیاهان و حیوانات برای نخستین‌بار اهلی شدند، مسیرهای فرهنگی‌ای کاملاً متفاوت ــ و از جهاتی متضاد ــ را دنبال می‌کردند.(۶۵)

پیرامون دام‌های معنایی و سراب‌های متافیزیکی

در دهه‌ی ۱۹۷۰، یک باستان‌شناس برجسته‌ی کمبریج به نام دیوید کلارک پیش‌بینی کرد که با تحقیقات مدرن، تقریباً تمامی جنبه‌های بنای قدیمی تکامل انسان، «توضیحات مرتبط با تکوین و رشد انسان مدرن، اهلی شدن، فلزشناسی، شهرنشینی و تمدن ممکن است با توجه به اهمیتِ نسبی‌شان به صورت دام‌های معنایی و سراب‌های متافیزیکی ظاهر شوند.»(۶۶) کم‌کم به نظر می‌رسد حق با اوست.

۱. مردمانی که حدود پانزده‌هزار تا یازده‌هزار و پانصد سال پیش (در آخرین دوران عصر پارینه‌سنگی) در نواحی مدیترانه‌ای هلال حاصل‌خیز (اردن، فلسطین، سوریه و بخش‌هایی از لبنان و سوریه‌ی امروز) می‌زیستند.

کمی بیش‌تر مرور کنیم. یکی از قطعات سازنده‌ی آن بنای قدیمی فرگشت اجتماعی بشر تخصیص یک مکان خاص در تاریخ به جوامع خوراکجوبود؛ بنایی که می‌بایست مقدمه‌ای برای «انقلاب کشاورزی» باشد که ظاهراً همه‌چیز را پیرامون سیر تاریخ تغییر می‌دهد. کار خوراکجویان در این روایت مرسوم این است که تمام آن چیزهایی باشند که کشاورزی نیست (و در نتیجه به طور ضمنی توضیح دهند که خودِ کشاورزی چیست). اگر کشاورزان بی‌تحرک هستند، خوراکجویان باید متحرک باشند. اگر کشاورزان فعالانه غذا تولید می‌کنند، خوراکجویان باید صرفاً جمع‌آوری کنند. اگر کشاورزان دارایی خصوصی دارند، خوراکجویان باید از آن صرف‌نظر کنند. و اگر جوامع کشاورزی نابرابر باشند، این در تضاد با برابری‌خواهی «فطری» خوراکجویان قرار می‌گیرد. در نهایت، اگر گروه خاصی از خوراکجویان چنین ویژگی‌های مشترکی با کشاورزان داشته باشند، روایت غالب ایجاب می‌کند که این ویژگی‌ها فقط می‌توانند سرشتی «نطفه‌ای»، «نوپا» یا «انحرافی» داشته باشند، به طوری که سرنوشت خوراکجویان این است که یا به کشاورزان «تکامل یابند» یا در نهایت مضمحل شوند و از بین بروند.

اکنون برای تمامی خوانندگان به طور فزاینده‌ای آشکار خواهد شد که تقریباً هیچ‌چیزِ این روایت تثبیت‌شده با شواهد موجود مطابقت ندارد. در هلال حاصل‌خیز خاورمیانه، که مدت‌ها به عنوان مهد «انقلاب کشاورزی» شناخته می‌شد، در واقع هیچ «تغییری» از خوراکجوی دوره‌ی پارینه‌سنگی به کشاورز نوسنگی وجود نداشت. گذار از زندگیِ عمدتاً در حیات وحش به زندگی مبتنی بر تولید غذا چیزی حدود سه‌هزار سال طول کشید. و درحالی‌که کشاورزی بیش‌ازپیش امکان تمرکز نابرابرِ ثروت را فراهم می‌کرد، در بیش‌تر موارد این امر تنها هزاران سال پس از شروع کشاورزی شروع شد. در سده‌های مابین، مردم عملاً داشتند کشاورزی را سبک‌وسنگین می‌کردند، یا اگر مایل‌اید «با کشاورزی بازی می‌کردند» و بین شیوه‌های تولید جابه‌جا می‌شدند، همان‌طور که بین ساختارهای اجتماعی‌شان در رفت‌وآمد بودند.

واضح است که استفاده از عباراتی مانند «انقلاب کشاورزی» در بررسی فرایندهایی با چنین روند درازمدت و پیچیدگی بیش‌ازحدی

دیگر معنا ندارد. و از آن‌جا که هیچ وضعیتی هم‌سنگ باغ عدن وجود نداشت که نخستین کشاورزان از آن‌جا بتوانند نخستین گام‌های خود را در مسیر نابرابری بردارند، صحبت در مورد کشاورزی به عنوان منشأ رده‌بندی اجتماعی، نابرابری یا مالکیت خصوصی چندان منطقی نیست. در هلال حاصل‌خیز، در میان گروه‌های مرتفع‌نشینی که از وابستگی به کشاورزی دورتر هستند، می‌بینیم که قشربندی و خشونت ریشه‌دار شده است. درحالی‌که همتایان پست‌نشین‌شان که تولید محصولات زراعی را به مناسک مهم اجتماعی گره می‌زدند قطعاً برابرتر به نظر می‌رسند. به‌علاوه، بخش عمده‌ی این برابری‌خواهی به افزایشِ در معرض دید قرار گرفتن زنان از لحاظ اقتصادی و اجتماعی مرتبط بود که در هنر و آیین آن‌ها منعکس می‌شود. از این نظر، گیمبوتاس ــ هر چند گاهی زیادی و تا حد کاریکاتوری شدن تصویر نتایجش را تعمیم می‌داد ــ پُر بیراه نمی‌گفت.

همه‌ی این‌ها سؤالی واضح را پیش می‌آورد: اگر پذیرش کشاورزی واقعاً بشریت یا بخش کوچکی از آن را در مسیری دور از سلطه‌ی خشونت‌آمیز قرار می‌دهد، پس چه شد که کار به این‌جا رسید؟

۷
زیست‌بوم آزادی

چه شد که کشاورزی راه خود را در سراسر جهان شلنگ‌انداز و لنگ‌لنگان گشود و جان به در برد

هلال حاصل‌خیزِ خاورمیانه تا حدی نمونه‌ای نامعمول به حساب می‌آید، چون خوب می‌دانیم آن‌جا چه گذشته است. این منطقه مدت‌هاست مهد اهلی‌سازی حیوانات و گیاهان دانسته می‌شود و به همین دلیل باستان‌شناس‌ها کمابیش بیش از هر جای دیگری بیرون از اروپا بررسی‌اش کرده‌اند. انبوه شواهد دست‌مان را باز می‌گذارد تا ته‌وتوی دگرگونی‌های اجتماعی‌ای را دربیاوریم که با نخستین گام‌ها به سمت اهلی‌سازی محصولات کشاورزی و حیوانات همراه شد، ولو مجبور باشیم کم‌وبیش به شواهد سلبی تکیه کنیم. مثلاً سخت بتوان استدلالی قانع‌کننده آورد در این‌باره که جنگ یکی از ویژگی‌های مهم جوامع کشاورزی اولیه در خاورمیانه بوده است، که اگر می‌بود باید تابه‌حال شواهدی مبنی بر آن در سوابق رو می‌شد. از سوی دیگر، شواهد بسیاری در دست است حاکی از گسترش دادوستد و حرفه‌های تخصصی و همچنین از شمایل‌های زنانه در هنر و آیین‌ها.

بنا به همین دلایل، می‌توانیم بین بخش‌های پست هلال حاصل‌خیز (به‌ویژه دالان شام که از میان دره‌ی اردن می‌گذرد) و بخش مرتفعش

(جلگه‌ها و کوهپایه‌های شرق ترکیه) دست به مقایسه بزنیم. در این بخش‌ها تحولاتی به یک اندازه استثنایی در زندگی روستایی و صنایع محلی با ظهور یادمان‌های سنگی‌ای همراه شد که با نمادهای مردانه و نقوش خشونت شکارگری آراسته شده بود.(۱) برخی پژوهشگران تلاش کرده‌اند تمام این تحولات را به‌نوعی بخشی از فرایندی واحد بدانند که در مسیری کلی راه به سوی «زایش کشاورزی» دارد. اما نخستین کشاورزان چندان مایل به کشاورزی نبودند و انگار پیامدهای منطقی کشاورزی را می‌دانستند و از هرگونه پای‌بندی جدی به آن سر باز می‌زدند. همسایه‌های مرتفع‌نشین‌شان، که همچنین یکجانشین‌هایی ساکن در مناطقی با منابع بکر متنوع بودند، در پیوند زدن زندگی‌شان به گستره‌ی محدودی از محصولات کشاورزی و رمه از آن‌ها هم بی‌انگیزه‌تر بودند.

اگر شرایط حتی در همین یک مهد کشاورزی اولیه تا این حد پیچیده بوده، پس بی‌شک دیگر با عقل جور درنمی‌آید که بپرسیم «پیامدهای اجتماعی گذار به کشاورزی چه بوده‌اند؟» ــ انگار فقط‌وفقط یک گذار و یک‌سری پیامد در کار بوده است. بدون شک غلط است اگر فرض کنیم کاشتن بذر یا نگه‌داری از گوسفند به معنای آن است که آدم فقط برای دوری از «تراژدی مشاعات»[۱] ضرورتاً ناچار است آرایش‌های اجتماعی نابرابرتر را بپذیرد. تناقضی در این بحث نهفته است. عمومی‌ترین آثار درباره‌ی سیر تاریخ بشر در عمل چیزی در رده‌ی همین بحث را پذیرفته‌اند؛ اما تقریباً هیچ‌کس، اگر تحت فشار گذاشته شود، از جان‌ودل از این موضع دفاع نمی‌کند، چون آشکارا کسی چنین چیزی نگفته است. هر پژوهشگر جوامع کشاورز می‌داند اگر کسانی می‌خواستند کشاورزی را به نحوی پایدار و بدون خصوصی‌سازی زمین یا واگذاری مدیریت آن به طبقه‌ی مباشران گسترش دهند، همیشه راهی برایش پیدا می‌کردند.

اجاره‌داری اشتراکی[۲]، اصول «زمین‌های باز»، بازتوزیع ادواری

۱. tragedy of the commons؛ یا تراژدی منابع مشترک، مفهومی است که ویلیام فاستر لوید نخستین‌بار در مقاله‌ای به سال ۱۸۳۳ مطرح کرد (هر چند خود این عبارت در واقع نخستین‌بار در مقاله‌ای از گرت هاردین به سال ۱۹۶۸ طرح شد). بحث اصلی لوید این بود که استفاده‌ی مشترک گروه‌های گوناگون از مشاعات، بدون ساختارهای اجتماعی مشترک یا قواعد ناظر بر دسترسی و استفاده، به نابودی آن منابع می‌انجامد.

2. communal tenure

قطعات زمین و مدیریت هم‌یارانه‌ی مراتع موردی استثنایی نبود و اغلب برای سده‌ها در نقاطی واحد انجام می‌شد.(۲) میرِ[1] روسی نمونه‌ای مشهور است، اما نظام‌های مشابه بازتوزیع زمین روزگاری در سراسر اروپا از هایلندزِ اسکاتلند تا بالکان، و گه‌گاه تا همین اواخر، وجود داشت. واژه‌ی انگلوساکسون برای این نظام ران‌ریگ[2] یا راندیل[3] بود. البته قواعد بازتوزیع در موارد گوناگون با یکدیگر فرق داشت ــ در برخی براساس خانواده[4] بود و در بقیه بنا به تعداد افراد خانواده. در اغلب موارد، مکان دقیق هر حصه از طریق قرعه‌کشی تعیین می‌شد و به هر خانواده یک حصه از زمین با کیفیتی متفاوت می‌رسید، بنابراین هیچ‌کسی مجبور نبود برای رسیدن به زمین‌هایش به مسافتی بسیار دورتر از سایرین برود یا روی خاکی کار کند که پیوسته کیفیتش کاهش می‌یافت.(۳)

بی‌شک این پدیده‌ها محدود به اروپا نبود. هنری سامنر مین، صاحب نخستین کرسی حقوق تطبیقی در آکسفورد، در کتاب گفتارهایی در باب تاریخ اولیه‌ی نهادها (۱۹۷۵) به موارد بازتوزیع ادواری زمین و نهادهایی مانند راندیل از هندوستان تا ایرلند پرداخت و خاطرنشان کرد که کمابیش تا روزگار خود او، «در موارد متعددی زمین به قطعات زیرِ کِشتی تقسیم می‌شد که به طور ادواری، و گاه سالیانه، میان خانواده‌های اجاره‌دار دست‌به‌دست می‌شد.» و در آلمان پیشاصنعتی نیز، که زمین میان «انجمن‌های نشان‌گذاری»[5] تسهیم می‌شد، به هر اجاره‌دار قطعاتی می‌رسید که از سه کیفیت متفاوت برخوردار بود. به گفته‌ی او، مهم این بود که این‌ها نه شکل‌های مالکیت بلکه «شیوه‌های تصرف» بودند و

۱. mir؛ که به روسی ابشچینا (obshchina) هم خوانده می‌شد، نظام مالکیت اشتراکی در روستاهای روسیه بود. برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به شانین، تئودور، مارکس متأخر و راه روسی، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: روزبهان، ۱۳۹۳.

۲. run-rig؛ نظام اجاره‌داری زمین که برای استفاده‌ی کشاورزی از زمین‌های باز در اسکاتلند رایج بود. در این نظام هر زمین به طور جمعی به گروهی از اجاره‌داران داده می‌شد و سپس آن زمین به چند قطعه (rig) تقسیم و به هر یک از آنان می‌رسید. استفاده از هر قطعه دوره‌ای بود و قطعات بین اجاره‌داران می‌چرخید تا هیچ اجاره‌داری از یک قطعه‌ی مرغوب استفاده‌ی دائمی نداشته باشد.

۳. rundale؛ نظام توزیع زمین میان اجاره‌داران که در ایرلند رایج بود و از جهات متعددی به ران‌ریگ شباهت داشت.

۴. per stirpes؛ اصطلاح حقوق لاتین در قوانین وراثت و املاک. در املاکی که بنا به این قاعده تقسیم می‌شد، به هر خانواده از میراث‌بران سهمی مساوی از آن ملک می‌رسید.

5. mark associations

از جهاتی به حقوق دسترسی موجود در بسیاری از گروه‌های خوراکجو شباهت داشتند.(۴) می‌توانیم انبوهی نمونه بیاوریم (مثلاً نظام مشاع در فلسطین یا سوباک[1] در بالی).(۵)

خلاصه آن‌که واقعاً هیچ دلیلی ندارد که فرض کنیم روی آوردن به کشاورزی در روزگاران دورتر همچنین به معنای آغاز مالکیت خصوصی زمین، نظام ارباب رعیتی یا جدایی برگشت‌ناپذیر از برابری‌خواهی خوراکجوها بود. بله، این اتفاق ممکن است گاهی رخ داده باشد، اما دیگر نمی‌توان آن را فرضی اصلی در نظر گرفت. در فصل قبلی دیدیم که درست عکس آن در هلال حاصل‌خیزِ خاورمیانه صادق است، دست‌کم در هزار سال اولِ پس از ظهور کشاورزی. اگر شرایط در همین یک مهد کشاورزی اولیه تا این حد متفاوت با انتظارات ما از تحولات بوده، پس خدا می‌داند که در سایر جاهایی که کشاورزی سر برآورد چه داستان‌هایی هنوز ناگفته مانده است. در واقع، در پرتوِ شواهد جدیدِ ژنتیکی و گیاه‌شناختی و همچنین باستان‌شناختی خودِ همین مناطق دیگر چند برابر شده‌اند. مشخص شده که این فرایند بسیار آشفته‌تر و چندراستایی‌تر از آن چیزی بوده که قبلاً حدس زده می‌شد؛ و به همین دلیل باید گستره‌ی وسیع‌تری از احتمالات را در نظر گرفت. در این فصل نشان می‌دهیم تصویر تا چه اندازه متغیر است و به برخی از الگوهای شگفت‌آور تازه‌ای اشاره می‌کنیم که رفته‌رفته دارد هویدا می‌شود.

جغرافی‌دان‌ها و تاریخ‌نگارها پیش‌تر باور داشتند که گیاهان و حیوانات نخست فقط در تعداد معدودی منطقه‌ی «هسته‌ای» اهلی شدند: همان مناطقی که در آن‌ها بعدها جوامعی بزرگ و دارای تمرکز سیاسی سر برآوردند. در خاورمیانه گندم و جو وجود داشت، و همین‌طور گوسفند، بز، خوک و گاو؛ در چین، برنج (جاپونیکا[2])، سویا و گونه‌ی دیگری از خوک؛ سیب‌زمینی، کینوآ و لاما در کوه‌های آندِ پرو اهلی شدند؛ و ذرت، آووکادو و فلفل قرمز در امریکای مرکزی. این هم‌سویی‌های جغرافیاییِ شسته‌ورفته میان مراکز

۱. subak؛ نوعی نظام آبیاری پایدار در شالیزارهای جزایر بالی که در سده‌ی نُهم میلادی شکل گرفت.
2. japonica

اولیه‌ی اهلی‌سازی محصولات کشاورزی و ظهور دولت‌های متمرکز به این گمانه‌زنی مجال می‌دهد که کشاورزی به ظهور دولت متمرکز انجامید: این‌که تولید غذا باعث‌وبانی پیدایش شهرها، نوشتار و سامان‌دهی سیاسی متمرکز شد، چرا که کالری‌های مازادی فراهم آورد که می‌توانست از پس جمعیت‌های بزرگ و طبقات نخبه‌ی مباشرها، جنگجوها و سیاست‌مدارها برآید. زمانی می‌گفتند کشاورزی را اختراع کن، آن وقت در مسیری می‌افتی که آخرش به ارابه‌ران‌های آشوری، بوروکرات‌های کنفسیوسی، خورشید ـ شاه‌های اینکا یا کاهنان آزتک ختم می‌شود؛ همان‌ها که قرار است بخش عمده‌ای از غله‌ات را بالا بکشند. سلطه ــ و اغلب اوقات سلطه‌ی خشونت‌بار و کریه ــ هم بی‌شک از راه می‌رسید؛ سوخت‌وسوز نداشت.

علم باستان‌شناسی همه‌ی این داستان را عوض کرده است. این روزها متخصص‌ها بین پانزده تا بیست مرکز اهلی‌سازی مستقل را شناسایی کرده‌اند که بسیاری‌شان راه‌های توسعه‌ای بسیار متفاوتی با چین، پرو، امریکای مرکزی یا بین‌النهرین در پیش گرفتند (و در فصل‌های بعدی خواهیم دید که همه‌ی این‌ها هم خودشان مسیرهایی سراسر متفاوت طی کردند). به این مراکز کشاورزی اولیه از جمله باید مناطق زیر را اضافه کرد: شبه‌قاره‌ی هند، که در آن ارزن قهوه‌ای، ماش، نخود اسب[۱]، برنج ایندیکا[۲] و گاو کوهان‌دار زیبو اهلی شدند، علفزارهای غرب افریقا (ارزن مرواریدی)، ارتفاعات مرکزی گینه‌ی نو (موز، تارو و سیب‌زمینی شیرین)، جنگل‌های استوایی امریکای جنوبی (مانیوک و بادام‌زمینی) و جنگل‌های شرقی امریکای شمالی، جایی که در آن، مدت‌ها پیش از ورود ذرت از امریکای مرکزی، رشته‌ای متمایز از گیاهان دانه‌ای محلی ــ سلمک، آفتاب‌گردان و سامپ‌وید[۳] ــ رشد می‌کرد.(۶)

دانسته‌های ما درباره‌ی پیشاتاریخ این مناطق بسیار کم‌تر از چیزی است که درباره‌ی هلال حاصل‌خیز می‌دانیم. هیچ‌کدام مسیری خطی از تولید غذا

۱. horse gram؛ با نام علمی Macrotyloma Uniflorum، نوعی از حبوبات بومی مناطق استوایی جنوب آسیاست که اغلب به عنوان غذای اسب کشت می‌شد.

2. indica rice

۳. sumpweed؛ گیاه علفی یکساله‌ای از خانواده‌ی آفتاب‌گردان که بومیان امریکا برای مصرف خوراکی کشت می‌کردند.

به برپایی دولت طی نکردند، و هیچ دلیلی هم در دست نداریم که فرض کنیم کشاورزی به‌سرعت به مناطق مجاور راه یافت. همیشه این‌طور نبود که تولید غذا در نظر خوراکجوها، ماهی‌گیرها و شکارچی‌ها کاری سراسر مفید جلوه کند. تاریخ‌نگارانی که از جزئیات غافل‌اند گاهی چنان می‌نویسند که انگار این‌طور بوده، یا انگار موانع طبیعی‌ای مانند آب‌وهوا و ویژگی‌های توپوگرافیک تنها مانع بر سر راه «گسترش کشاورزی» بوده است. این نگاه حاوی نوعی تناقض است، زیرا حتی خوراکجوهایی که در محیط‌هایی بسیار مناسب ساکن بودند، و آشکارا از امکان‌های کشت غلات خبر داشتند، اغلب عامدانه سراغ آن نمی‌رفتند. ببینید جرد دایموند چه می‌گوید:

> درست همان‌طور که برخی مناطق برای تولید غذا بسیار مناسب‌تر از مناطق دیگر بودند، سهولت گسترش تولید غذا هم در سراسر جهان بی‌اندازه متفاوت بود. انسان‌ها در برخی مناطق که به لحاظ زیست‌بومی برای تولید غذا بسیار مناسب بودند، هرگز در دوران‌های پیشاتاریخی به سراغ آن نرفتند، ولو مناطق پیشاتاریخی تولید غذا در همان حوالی‌شان وجود داشت. چشم‌گیرترین نمونه‌ها از این‌دست، ناتوانی کشاورزی و دام‌پروری در رسیدن از جنوب‌غرب امریکا به بومیان کالیفرنیا یا از گینه‌ی نو و اندونزی به استرالیا، و نرسیدن کشاورزی از استان ناتالِ افریقای جنوبی به کِیپ در آن کشور است.(۷)

همان‌طور که در فصل پنج دیدیم، شیوه‌ی طرحِ مسئله‌ی چندان قانع‌کننده‌ای نیست که بگوییم کشاورزی از «رسیدن» به کالیفرنیا بازماند. این فقط نسخه‌ای به‌روزشده از همان رویکرد اشاعه‌باور قدیمی است که خصیصه‌های فرهنگی (نخ‌بازی‌ها، آلات موسیقی، کشاورزی و غیره) را شناسایی می‌کند و در پی آن است که کشف کند چه‌طور در سراسر جهان به این‌سو و آن‌سو می‌روند و چرا به برخی جاها نمی‌رسند. در واقع، نمی‌توان شک کرد که کشاورزی به همان سرعتی که از هر کجای دیگر در امریکای شمالی سر درآورد، به کالیفرنیا هم «رسید». مسئله این است که (به‌رغم اخلاقیات کاری که کار طاقت‌فرسا را ارج می‌نهاد و نظام تبادلی منطقه‌ای که اجازه می‌داد اطلاعات و نوآوری‌ها به‌سرعت گسترش یابد) کسی سراغ کشاورزی نرفت، دقیقاً همان‌طور که به برده‌داری رو نیاوردند.


مراکز مستقل اهلی سازی گیاهان و حیوانات
شمال چین
شمال ژاپن
هلال حاصلخیز
غرب
شرق
شرق امریکای شمالی
تبت شرقی
(گندم سیاه، یاک)
ساحل غربی
برنج (جاپونیکا)
گینه‌ی نو
امریکای میانه
شمال پرو / اکوادور
ساوانای غربی
ساوانای شرقی
شمال آند
حوضه‌ی آمزون
جنوب هند
آند میانی
برنج
براساس شواهد باستان‌شناختی
براساس استنباط‌های جغرافیای زیستی

حتی در جنوب‌غرب امریکا، روند کلی در حوالی پانصد سال پیش از رسیدن اروپایی‌ها این بود که ذرت و حبوبات، که در برخی موارد هزاران سال بود که کشت می‌شد، رفته‌رفته کنار گذاشته می‌شد و شیوه‌ی خوراکجویی دوباره رونق می‌گرفت. اتفاقاً در خلال این دوره، کالیفرنیایی‌ها بودند که دست‌اندرکار اشاعه بودند، یعنی مردمانی اصالتاً اهل شرق ایالت، از حوالی یوتا و وایومینگ، که فنون جدید خوراکجویی را با خود می‌آوردند و جانشین مردمانِ پیش‌تر کشاورز می‌شدند. تا هنگام رسیدن اسپانیایی‌ها به جنوب‌غرب، جوامع پوئبلو، که زمانی بر منطقه حاکم بودند، به گروه‌های پراکنده‌ی کشاورزانی در محاصره‌ی شکارچی ـ گردآورنده‌ها تقلیل یافته بودند.(۸)

درباره‌ی برخی مسائل واژگانیِ بحث درباره‌ی جابه‌جایی گیاهان و حیوانات اهلی در سراسر جهان

در کتاب‌های تاریخ جهان اغلب به عباراتی برمی‌خورید از قبیل «گیاهان و دام‌ها به‌سرعت در سراسر اوراسیا پخش شدند»، «مجموعه‌ی گیاهان هلال حاصل‌خیز تولید غذا را از ایرلند تا سِند به کار انداخت» یا «ذرت با سرعتی لاک‌پشت‌وار به سمت شمال حرکت کرد.» وقتی گسترش اقتصادهای نوسنگیِ هزاران سال قبل را توصیف می‌کنیم این سبک‌وسیاق بیان چه‌قدر مناسب است؟

در هر صورت، به نظر می‌آید این قبیل عبارت‌ها بازتاب تجربه‌ی چند سده‌ی گذشته باشد که اهلی‌شده‌های دنیای کهن محیط زیست امریکا و اقیانوسیه را فتح کردند. در این زمان‌های نه‌چندان دور، گیاهان و دام‌ها توانستند مثل آتشی مهارناپذیر «پخش شوند» و زیستگاه‌های موجود را چنان دگرگون کنند که اغلب‌شان پس از چند نسل هیچ شباهتی به گذشته نداشتند. اما این اتفاق بیش‌تر به توسعه‌ی استعماری و تجاری برمی‌گردد تا ماهیت کشت دانه‌ها؛ دانه‌ها می‌توانند به‌سرعت پخش شوند اگر حاملان‌شان ارتشی گوش‌به‌فرمان داشته باشند و از نیازی بی‌پایان به توسعه‌ی کسب‌وکارشان برای حفظ سود نیرو بگیرند.

وضعیت دوران نوسنگی کاملاً متفاوت بود. به‌ویژه در چندصد سال نخست پس از پایان آخرین عصر یخبندان، اغلب افراد هنوز کشاورز نبودند و محصولات کشاورزها باید با مجموعه‌ی بی‌نقصی از درنده‌ها و آفت‌های وحشی هماوردی می‌کرد که از آن زمان از مناطق کشاورزی زدوده شده‌اند.

اولاً، گیاهان و حیوانات اهلی نمی‌توانستند بدون تلاش چشم‌گیر کشتگران و متولیان انسانی‌شان تا ورای مرزهای زیست‌بومی ابتدایی‌شان «پخش شوند.» محیط‌های مناسب هم باید یافته می‌شدند و هم از طریق وجین، کوددهی و کرت‌بندی و غیره اصلاح می‌شدند. اصلاح چشم‌انداز چه‌بسا در نگاه ما مستلزم کارهایی خُرد باشد ــ چیزی در حد انگولک کردن زیست‌بوم ــ اما این‌ها بنا به معیارهای محلی عملی شاق به شمار می‌آمدند و در گسترش دامنه‌ی گونه‌های اهلی حیاتی بودند.(۹) البته همیشه مسیرهایی با حداقلِ مقاومت در کار بوده، و همچنین ویژگی‌های جغرافیایی و نظام‌های آب‌وهوایی‌ای که کم‌تر یا بیش‌تر با اقتصاد نوسنگی سازگاری داشتند. محور شرقی ـ غربی اوراسیا که جرد دایموند در اسلحه، میکروب و فولاد (۱۹۹۷) درباره‌شان بحث می‌کند یا «عرض‌های جغرافیایی خوش‌اقبالِ» یان موریس در چرا غرب فعلاً حاکم است (۲۰۱۰) کریدورهایی زیست‌بومی از این نوع است.

این دو نویسنده می‌گویند اوراسیا شباهت‌های اندکی با نوسان‌های آب‌وهوایی شدید قاره‌ی امریکا یا در واقع افریقا دارد. گونه‌های خاکزی می‌توانند در پهنای قاره‌ی اوراسیا حرکت کنند، بی‌آن‌که از مرزهای میان مناطق حاره‌ای و معتدل عبور کنند. قاره‌هایی که از شمال به جنوب کشیده شده‌اند ماجرای متفاوتی دارند و احتمالاً چندان پذیرای این نوع جابه‌جایی‌های زیست‌بومی نیستند. بدون شک این نکته‌ی جغرافیایی بنیادی، دست‌کم برای ده‌هزار سال اخیر تاریخ، معقول است و نشان می‌دهد که غلات برآمده از هلال حاصل‌خیز امروزه بی‌هیچ مشکلی در نقاطی به دوردستیِ ایرلند و ژاپن کشت می‌شوند. از سوی دیگر، این مسئله تا حدی توضیح می‌دهد که چرا چندین‌هزار سال سپری شد تا برخلاف رواج نسبتاً سریع گیاهان اوراسیا بیرون از خاستگاه‌شان، گیاهان امریکا

ــ نظیر ذرت یا کدوحلوایی که نخست در نواحی استوایی اهلی شدند ــ در بخش‌های معتدل شمالی قاره‌ی امریکا جا بیفتند.

این ملاحظات تا چه حد به کار درک تاریخ بشر در مقیاسی گسترده‌تر می‌آید؟ جغرافیا تا کجا می‌تواند به کار تبیین تاریخ بیاید، به جای آن‌که صرفاً اطلاعاتی برایش فراهم کند؟

در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، جغرافی‌دانی به نام آلفرد دبلیو. کرازبی چندین نظریه‌ی مهم طرح کرد در این‌باره که چه‌طور زیست‌بوم سیر تاریخ را شکل داده است. او، از جمله، نخستین کسی بود که توجهات را به «تبادل کلمبی» جلب کرد؛ انتقال چشم‌گیر گونه‌های غیربشری که با رسیدن اروپایی‌ها به امریکا و اثر دگرگون‌کننده‌ی آن بر وضعیت جهانی فرهنگ، اقتصاد و خوراک آغاز شد. تنباکو، فلفل، سیب‌زمینی و بوقلمون از اوراسیا سر درآورد؛ ذرت، کائوچو و مرغ به افریقا رسید؛ و مرکبات، قهوه، اسب، الاغ و احشام به امریکا برده شد. کرازبی در ادامه استدلال کرد که رشد اقتصادهای اروپا پس از سده‌ی شانزدهم را می‌توان به فرایندی نسبت داد که او «امپریالیسم زیست‌بومی» می‌نامد.(۱۰)

کرازبی خاطرنشان کرد که مناطق معتدل امریکای شمالی و اقیانوسیه کاملاً مناسب گیاهان و احشام اوراسیا بود؛ نه‌فقط به دلیل آب‌وهوای‌شان بلکه به این دلیل که رقبای بومی اندکی داشتند و هیچ آفت محلی‌ای پیشِ روی‌شان نبود، مثلاً قارچ‌های گوناگون، حشرات یا موش‌های صحرایی که تخصص‌شان سهم بردن از غلات کشت‌شده به دست انسان بود. گونه‌های اهلی دنیای کهن، که از این محیط تروتازه سر درآورده بودند، سرعت بازتولیدشان بالا رفت و حتی در برخی موارد بار دیگر غیراهلی شدند. آن‌ها که در رشد و نمو از حیات گیاهی و جانوریِ بومی گوی سبقت را ربودند، رفته‌رفته اکوسیستم‌های بومی را زیرورو کردند و «اروپاهای جدید» آفریدند ــ رونوشت برابر اصل محیط زیست اروپا، مثلاً از نوعی که امروزه هنگام عبور از روستاهای جزیره‌ی شمالی نیوزیلند یا بخش اعظم نیوانگلند می‌بینیم. این یورش زیست‌بومی به زیستگاه‌های بومی شامل بیماری‌های مسری نظیر آبله یا سرخک هم بود؛ این بیماری‌ها از

محیط‌های دنیای کهن نشئت گرفته بود، جایی که در آن انسان‌ها و گاوها هم‌زیستی داشتند. درحالی‌که گیاهان اروپایی در غیاب آفت‌ها رشدونمو کردند، بیماری‌هایی که با حیوانات اهلی (یا انسان‌هایی که به زندگی در کنار آن‌ها خو گرفته بودند) آورده شدند دمار از روزگار جمعیت‌های بومی درآوردند و به مرگ‌ومیری با نرخ سرسام‌آور ۹۵ درصد انجامیدند، حتی در مناطقی که مستعمره‌نشین‌ها دست به برده‌گیری یا قتل‌عام مستمر مردم بومی نزدند ــ که خب البته اغلب می‌زدند.

اگر از این منظر نگاه کنیم، موفقیت امپریالیسم مدرن اروپایی بیش‌تر مدیون «انقلاب نوسنگی دنیای کهن» است ــ که در هلال حاصل‌خیز ریشه داشت ــ تا دستاوردهای مشخص کلمب، ماژلان، کوک و سایرین، و این به تعبیری درست هم هست. اما داستان توسعه‌ی کشاورزی پیش از سده‌ی شانزدهم هیچ شباهتی به خیابان یک‌طرفه ندارد؛ در واقع، سرشار است از سرآغاز نادرست، وقفه و بازگشت. داستان جفت‌وجورتر می‌شود اگر بیش‌تر به عقب بازگردیم. برای درک چرایی این کار باید به فراتر از خاورمیانه نگاه کنیم تا دریابیم چه‌طور نخستین جمعیت‌های کشاورز پس از پایان آخرین عصر یخ‌بندان در دیگر مناطق جهان روزگار می‌گذراندند. اما اول نکته‌های بنیادی‌تری هست که باید سراغ‌شان برویم: چرا بحث ما درباره‌ی این موضوعات فقط محدود به حدود ده‌هزار سال اخیر تاریخ بشر است؟ انسان‌ها دست‌کم دویست‌هزار سال است روی زمین پرسه می‌زنند، پس چرا کشاورزی بسیار زودتر شکل نگرفت؟

چرا کشاورزی زودتر از این‌ها شکل نگرفت؟

از زمانی که نوع ما به وجود آمد، فقط دو دوره‌ی پایدار آب‌وهوای گرم وجود داشته است؛ آب‌وهوایی از آن‌دست که مدت‌زمانی کافی به کار اقتصاد کشاورزی بیاید و نوعی ردونشان در مدارک باستان‌شناختی باقی بگذارد.(۱۱) اولی دوره‌ی میان‌یخ‌بندان ایمیان[1] است که حدود ۱۳۰ هزار

1. Eemian interglacial

سـال پیش رخ داد. دمای جهانی کمی بیش‌تر از سـطح امروزی ثابت بود و به گسـترش جنگل‌های شـمالی[۱] تا آلاسـکا و فنلاند مجال می‌داد. اسـب‌های آبی در کرانه‌های تیمز و راین حمام آفتاب می‌گرفتند. اما تأثیر آن بر جمعیت‌های انسـانی به گستره‌ی جغرافیایی کوچک‌مان در آن زمان محـدود بـود. دومی دوره‌ای اسـت که اکنـون در آن زندگی می‌کنیم. وقتی این دوره شروع شد، یعنی حدود دوازده‌هزار سال قبل، انسان‌ها در همه‌ی قاره‌هـای جهـان و چندین محیط گوناگون حاضر بودند. زمین‌شناسـان به این دوره هولوسن می‌گویند، برگرفته از واژه‌های یونانی هولوس[۲] (سراسر) و کاینوس[۳] (جدید).

امروزه دانشمندان علوم زمین هولوسن را پایان‌یافته می‌دانند. دست‌کم دو سـده اسـت که به دوران زمین‌شناسـی جدیـدی وارد شـده‌ایم، دوره‌ی آنتروپوسـن[۴] کـه در آن بـرای نخسـتین‌بار در تاریـخ فعالیت‌های انسـانی پیش‌ران اصلی تغییر اقلیم است. سرآغاز دقیق آنتروپوسن محل اختلاف است. اغلب متخصصان به انقلاب صنعتی اشاره می‌کنند، اما برخی دیگر خاسـتگاه آن را عقب‌تر می‌برند، یعنی به اواخر سـده‌ی شـانزدهم و اوایل سـده‌ی هفدهم. در آن زمان، کاهشـی جهانی در دمای سـطحی هوا پیش آمد ــ بخشی از «عصر یخبندان کوچک» ــ که نیروهای طبیعی عامل آن نبودند. همین‌قدر هم محتمل اسـت که توسـعه‌طلبی اروپایی‌ها در قاره‌ی امریکا در آن نقش داشته باشد. با این رخداد حدود ۹۰ درصد مردم بومی بـه علـت تأثیرات ناشـی از فتوحات و بیماری‌های واگیـردار از میان رفتند و جنگل‌ها در مناطقی احیا شـدند که صدها سـال بود در آن کشـاورزی متکی به کرت‌بندی و آبیاری انجام می‌شد. در امریکای مرکزی، حوضه‌ی آمازون و آند، حدود پنجاه‌میلیون هکتار زمین زیر کشت به پهنه‌ی طبیعت برگشت. جذب کربن از گیاهان در سطحی افزایش یافت که برای دگرگونی سامانه‌ی زمین و آغاز مرحله‌ای از سرمایش جهانی ناشی از عامل انسانی کافی بود. (۱۲)

۱. boreal forests؛ جنگل‌هایی متشکل از درختان سوزنی‌برگ که آب‌وهوای سرد را تاب می‌آورند.

2. holos 3. kainos 4. Anthropocene

شـروع عصر آنتروپوسـن را به هر جا که نسـبت دهیم، درهرحال این بلایی اسـت که بر سـر میراث‌مان از عصر هولوسـن آوردیم؛ عصری که از برخی جهات برای نوع بشر «حُسن‌سابقه» به شمار می‌آید. در ابتدای این عصر همه‌چیز تازه بود. با آب شدن یخ‌ها، گیاهان و جانوران ــ که زمانی در پناهگاه‌هایی کوچک محصور بودند ــ به چشم‌اندازهای طبیعی تازه پا گذاشـتند. آدم‌ها هم از آن پس به گونه‌های محبوب‌شـان با آتش افروختن و پاک‌سـازی زمیـن کمک کردنـد. اثر گرمایش زمین بر خطوط سـاحلی پیچیده‌تـر بـود، چـرا کـه فلات‌های سـاحلی‌ای که پیش‌تر زیـر یخ بودند بـار دیگـر بـه سـطح آمدند و بقیه کـه در کف دریاهای در حـال بالا آمدن بودند از ذوب یخ‌ها سـیراب شـدند.(۱۳) از نگاه بسیاری از تاریخ‌نگاران، سرآغاز هولوسن به این دلیل اهمیت دارد که شرایط را برای خاستگاه‌های کشاورزی فراهم کرد. اما همان‌طور که دیدیم، این عصر در بسیاری مناطق جهان عصر طلایی خوراکجوها هم بود، و نباید از یاد برد که این بهشـت خوراکجوها بافتاری بود که نخسـتین کشـاورزها بندوبساط‌شـان را بر آن پهن کردند.

چشم‌گیرترین گسترش جمعیت‌های خوراکجو در محیط‌های ساحلی بود که کمی پیش‌تر یخ‌ها از آن‌ها عقب نشسته بودند. این نقاط سرشار از منابع طبیعی بودند. ماهی آب‌شور و پرنده‌ی دریایی، وال و دلفین، فُک و سـمور آبی، خرچنگ، میگو، صدف و صدف پیرابند[1] و بسـیاری چیزهای دیگر. رودخانه‌ها و مرداب‌های آب شـیرین، که از یخچال‌های کوهستان سرچشـمه می‌گرفـت، حالا سرشـار بـود از اردک‌ماهی و ماهی سـیم که پرنده‌های مهاجر را به آن‌جا می‌کشاند. حوالی دهانه‌ی رودخانه‌ها، دلتاها و کرانه‌ی دریاچه‌ها، نوبت‌های سـالانه‌ی ماهی‌گیری و خوراکجویی در محدوده‌هایی هر چه کوچک‌تر شـکل می‌گرفت و به الگوهای پایداری از اجتماعـات انسـانی می‌انجامید که هیچ شـباهتی بـه اجتماعات عصر یخ‌بنـدان نداشـت؛ روزگاری کـه مهاجرت‌های فصلی ماموت‌ها و سـایر شکارهای بزرگ به بخش عمده‌ی حیات اجتماعی سامان می‌بخشید.(۱۴)

1. periwinkle

در بخش اعظم جهانِ پس از یخ‌بندان، بوته‌زار و جنگل جای استپ و توندرا را می‌گرفت. همانند روزگاران پیش از آن، خوراکجوها فنون گوناگون مدیریت زمین را به کار می‌گرفتند تا رشد گونه‌های دلخواه‌شان مانند درخت‌های مغزدار را تشدید کنند. تا هشت‌هزار سال پیش از میلاد، تلاش‌های‌شان در انقراض حدود دوسوم جانوران بزرگی نقش داشت که چندان با زیستگاه‌های گرم‌تر و محصورتر عصر هولوسن سازگار نبودند.(۱۵) بیشه‌زارهای روبه‌گسترش غنای بی‌کرانی از خوراک‌های مغذی و انبارشدنی به دست می‌داد: نمونه‌های وحشیِ دانه‌های فندقی، توت، میوه، برگ و قارچ که با مجموعه‌ی تازه‌ای از ابزارهای ترکیبی («ریزسنگی»)[۱] فرآوری می‌شدند. وقتی جنگل جای استپ را می‌گرفت، فنون شکارگری انسان از هماهنگی فصلی کُشتارهای انبوه به استراتژی‌های فرصت‌طلبانه‌تر و زیرکانه‌تری تبدیل می‌شد که تمرکزش بر پستانداران‌های کوچک‌تر با جولانگاه‌هایی محدودتر بود، از جمله اِلک، آهو، گراز و گاو وحشی.(۱۶)

با نگاه به گذشته، به‌آسانی فراموش می‌شود که کشاورزها تا حد زیادی در جایگاه تازه‌کارهای فرهنگی پا به این جهان سراسر جدید گذاشتند. اولین پیش‌رَوی‌های آن‌ها از زمین تا آسمان با رسالت متمدن‌کننده[۲]ی امپراتوری‌های کشاورزی مدرن تفاوت داشت. خواهیم دید که آن‌ها عمدتاً خلأهای سرزمینیِ بازمانده از خوراکجوها را پُر می‌کردند: فضاهایی جغرافیایی که یا دورافتاده و دست‌نیافتنی بودند، یا چنان نامطلوب که شکارچی‌ها، ماهی‌گیرها و گردآورنده‌ها به آن‌ها توجه مداومی نشان نمی‌دادند. حتی در چنین مناطقی هم معلوم نبود که این اقتصادهای حاشیه‌ای عصر هولوسن چه سرنوشتی پیدا کنند. هیچ کجا در جهان به اندازه‌ی اروپای مرکزی در اوایل عصر نوسنگی تجسم این وضعیت به شمار نمی‌آمد؛ در آن‌جا کشاورزی یکی از اولین و فاحش‌ترین شکست‌هایش را

۱. micro-lithic؛ ابزارها (و سلاح‌ها)ی کوچک مرکبی که با استفاده از سنگ (معمولاً چِرت یا آتش‌زنه) و به کمک چوب، استخوان، صمغ و غیره ساخته می‌شدند. بسیاری از آن‌ها که اکنون کشف شده‌اند حدود یک و نیم سانتی‌متر طول و یک سانتی‌متر عرض دارند.

۲. missions civilisatrices؛ اصطلاحی که غربی‌ها از سده‌ی پانزدهم تا هجدهم برای توجیه اشغال و استعمار مناطق «عقب‌مانده» به کار می‌بردند.

متحمل شد. برای این‌که علت این شکست را بفهمیم، همین جا می‌پردازیم به برخی از موفق‌ترین پیش‌رَوی‌های جمعیت‌های کشاورز اولیه در افریقا، اقیانوسیه و دشت‌های استوایی جنوب امریکا.

به لحاظ تاریخی، هیچ پیوند مستقیمی میان این موارد نیست؛ اما آن‌ها در کنار یکدیگر نشان می‌دهند که چه‌طور سرنوشت جوامع کشاورزی اولیه بیش‌تر از آن‌که به «امپریالیسم زیست‌بومی» وابسته باشد، به چیزی وابسته بود که ــ با توسل به اصطلاحی از پیش‌گامِ زیست‌بومِ اجتماعی یعنی مورای بوکچین ــ می‌توان آن را «زیست‌بوم آزادی» خواند.(۱۷) منظور خاصی از این حرف داریم. اگر دهقان‌ها افرادی باشند که «تار و پود زندگی‌شان با کشاورزی تنیده شده»،(۱۸) پس زیست‌بوم آزادی (به بیان خلاصه، «بازی کشاورزی»[1]) وضعیتی کاملاً متضاد آن است. زیست‌بوم آزادی حاکی از میل درونی جوامع انسانی به انتخاب (آزادانه‌ی) انجام دادن و دست شستن از کشاورزی است؛ کشاورزی بدون آن‌که سرتاپا کشاورز شوند؛ پرورش گیاهان و حیوانات بدون آن‌که بخش اعظم زندگی را به دشواری‌های تدارکاتی کشاورزی وانهند؛ و حفظ شبکه‌ی غذایی‌ای چنان گسترده که نگذارد کشاورزی مسئله‌ی مرگ و زندگی باشد. درست همین نوع انعطاف‌پذیری زیست‌بومی است که معمولاً از روایت‌های متعارف تاریخ جهان حذف شده است؛ روایت‌هایی که طوری جلوه می‌دهند انگار تا اولین دانه را کاشتی دیگر هیچ راه برگشتی نداری.

ماجرا از این قرار است که انتخاب آزادانه‌ی انجام دادن و دست شستن از کشاورزی به این ترتیب، یا رفت‌وبرگشت در آستانه‌ی آن، کاری است که نوع ما با موفقیت در بخش بزرگی از گذشته‌اش انجام داده.(۱۹) این آرایش‌های زیست‌بومی سیال ــ مرکب از باغ‌داری، کشاورزی پس از عقب‌نشینی سیلاب در حواشی دریاچه‌ها یا چشمه‌ها، مدیریت منظرِ خُرد[2] (مثلاً از طریق سوزاندن، هرس کردن یا کرت‌بندی) و نگه‌داری از حیوانات در وضع نیمه‌وحشی، در کنار طیفی از شکار، ماهی‌گیری و گردآوری ــ روزگاری برای جوامع انسانی در بخش‌های متعددی از جهان

1. play farming
2. small-scale landscape management

عادی بود. اغلب این فعالیت‌ها هزاران سال پایدار بودند و در موارد نه‌چندان کمی غذای جمعیت‌های بزرگی را تأمین می‌کردند. تنوع زیستی ــ نه قدرت زیستی[1] ــ اولین اصل رشد تولید غذای عصر نوسنگی بود.

حالا می‌خواهیم برویم سراغ یک حکایت پندآموز از دوران نوسنگی: سرنوشت دهشتناک و شگفت‌آور نخستین کشاورزهای اروپای مرکزی

کیلی‌آنشتاتن، تالهایم، شلتس و هرکسهایم همه نام محوطه‌های نوسنگی‌ای در جلگه‌های بادرفتی اتریش و آلمان هستند. آن‌ها در کنار یکدیگر داستانی ناشناخته از کشاورزی اولیه می‌گویند.

در این مکان‌ها، از حدود ۵۵۰۰ پیش از میلاد، روستاهایی با دورنمای فرهنگی مشابه ــ به نام سنت «سفالگری خطی»[2] ــ بر پا شدند. آن‌ها از جمله نخستین روستاهای کشاورزهای اروپای مرکزی‌اند. اما برخلاف سایر سکونتگاه‌های کشاورزی اولیه، تک‌تک‌شان در دوره‌ای از آشوب از صحنه محو شدند که نشان آن حفر و پُر کردن گورهای دسته‌جمعی است. محتویات این گورها گواه نابودی یا تلاش برای نابودی کل یک جماعت است: گودال‌هایی که سرسری حفر شده‌اند یا خندق‌هایی که دوباره استفاده شده‌اند و حاوی توده‌ی درهمی از بقایای انسانی‌اند، از جمله بزرگسالان و کودکان از هر دو جنس که مانند کپه‌ای آشغال آن‌جا ریخته شده‌اند. استخوان‌های‌شان نشانه‌های آشکار شکنجه، سلاخی و آدم‌خواری بر خود دارد. در کیلی‌آنشتاتن و اسپارن، بقایای زنان جوان را نمی‌بینیم که نشان می‌دهد به اسیری برده شده‌اند.(۲۰)

اقتصاد کشاورزی نوسنگی به اروپای مرکزی رسیده بود، مهاجرانی از جنوب‌شرق مشغول کشاورزی بودند و فعالیت‌های‌شان دست‌آخر

1. bio-power

۲. Linear Pottery؛ افق باستان‌شناسی‌ای مربوط به اروپای عصر نوسنگی که بین ۵۵۰۰ تا ۴۵۰۰ پیش از میلاد رشد کرد. یافته‌های منتسب به آن در منطقه‌ی پهناوری در بالادست و میانه‌ی رودخانه‌های دانوب، البه و راین کشف شده است.

پیامدهایی فاجعه‌بار برای آنانی داشت که نیاکان‌شان کشاورزی را به آن‌جا آورده بودند.(۲۱) اولین سکونتگاه‌های این تازه‌واردها به دشت‌های اروپای مرکزی نشان از جامعه‌ای به‌نسبت آزاد دارد که معدودی شاخص‌های تفاوتِ جایگاه درون یا بین کمونته‌ها میان‌شان مشاهده می‌شود. واحدهای بنیادی خانواده ــ خانه‌های جمعی چوبی ــ همگی تقریباً یک اندازه داشتند؛ اما حدود پنج‌هزار سال پیش از میلاد ناهمانندی‌هایی میان‌شان پدیدار شد، و همین‌طور در اجناسی که همراه با مُردگان‌شان دفن می‌کردند. آن‌ها سکونتگاه‌های‌شان را با خندق‌های عظیم محصور می‌کردند که شواهدی از جنگ‌افروزی در قالب پیکان، تبر و بقایای انسانی به جا گذاشته است. در مواردی، وقتی این محوطه‌ها تحت تاخت‌وتاز قرار می‌گرفتند، خندق‌ها به گورهای دسته‌جمعی ساکنانی بدل می‌شدند که نتوانسته بودند از خود دفاع کنند.(۲۲)

کیفیت و کمیت یافته‌هایی که قدمت‌شان به‌دقت تعیین شده به اندازه‌ای است که پژوهشگران می‌توانند روندهای جمعیتیِ همراه با این تغییرات را مدل‌سازی کنند. بازسازی آن‌ها نتایجی غیر منتظره به دست می‌دهد. رسیدن کشاورزی به اروپای مرکزی ابتدا با جهش چشم‌گیر جمعیت همراه بود ــ که البته غیر منتظره نیست. اما رخدادهای پس از آن شباهتی با الگوی رشد جمعیتی «مدام در حال افزایش» نداشت. در عوض سقوطی مهلک رخ داد، افت‌وخیزی بین سال‌های ۵۰۰۰ تا ۴۵۰۰ پیش از میلاد، و چیزی که به فروپاشی منطقه‌ای پهلو می‌زد.(۲۳) این گروه‌های اوایل دوران نوسنگی سر رسیدند، ساکن شدند و سپس در بسیاری (اما باید تأکید کنیم که نه همه‌ی) مناطق شمارشان تا حد ناپیدایی کاهش پیدا کرد، حال آن‌که گروه‌های دیگرشان از طریق ازدواج با گروه‌های ریشه‌دارتر خوراکجوها جاپای خود را محکم کردند. پس از وقفه‌ای حدوداً هزارساله است که می‌بینیم بار دیگر کشت گسترده‌ی غلات در اروپای مرکزی و شمالی رونق می‌گیرد.(۲۴)

روایت‌های قدیمی‌تر از دوران پیشاتاریخی معمولاً فقط فرض می‌کنند که تازه‌واردهای عصر نوسنگی در مقایسه با جمعیت‌های خوراکجوی بومی به لحاظ اجتماعی و جمعیتی دست‌بالا را داشتند و جایگزین‌شان شدند، یا با دادوستد و ازدواج آن‌ها را به شیوه‌ی برتر زندگی کشاندند.

الگوی افت‌وخیز کشاورزی اولیه که اکنون در اروپای معتدل مستند شده با این تصویر هم‌خوان نیست و پرسش‌های گسترده‌تری درباره‌ی کارآیی اقتصادهای نوسنگی در جهان خوراکجوها به ذهن می‌آورد. برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است کمی بیش‌تر درباره‌ی خود این جمعیت‌های خوراکجو بدانیم و بفهمیم چه‌طور سنت‌های پلیستوسن‌شان را پس از عصر یخ‌بندان و در خلال عصر هولوسن تغییر دادند.

بخش اعظم دانسته‌های‌مان درباره‌ی جمعیت‌های خوراکجوی پس از عصر یخ‌بندان (میان‌سنگی) در اروپا برگرفته از یافته‌هایی است در امتداد سواحل دریای بالتیک و اقیانوس اطلس. بسیاری دیگر از این نشانه‌ها زیر آب رفته‌اند. آیین‌های کفن‌ودفن شکارچی ـ خوراکجوهای عصر هولوسن چیزهای زیادی درباره‌ی آن‌ها به ما آموخته است. از شمال روسیه تا اسکاندیناوی و تا ساحل برتون، بقایای گورستان‌های پیشاتاریخ بر زندگی آن‌ها پرتو افکنده است. در اغلب اوقات، گورها تزئینات زیادی دارند. جنازه‌ها در حالت‌هایی جالب دفن شده‌اند ــ نشسته یا خوابیده، حتی سروته ــ که حاکی از قواعد پیچیده‌ی سلسله‌مراتب است که امروز چیز زیادی درباره‌شان نمی‌دانیم. در مرزهای اوراسیای شمالی، توربزارها و محوطه‌های زیرآب‌رفته شمه‌ای از سنت چوب‌تراشی‌ای را نشان می‌دهد که چوب اسکی‌ها، سورتمه‌ها، کانوهای آراسته و بناهایی تولید کرده یادآور تیرک‌های توتمیِ کرانه‌های شمال‌غرب اقیانوس آرام.(۲۵) تیرک‌های پوشیده از تمثال‌های اِلک و گوزن شمالی، یادآور نگارگری‌های سنگی عصر پلیستوسن، در مناطقی گسترده یافت شده‌اند؛ نماد پایدار اقتدار که از مرزهای گروه‌های خوراکجوی محلی عبور می‌کند.(۲۶)

عمق مناطق مرکزی اروپا، جایی که کشاورزان تازه‌وارد سکونت کردند، از منظر این جمعیت‌های یکجانشین عصر میان‌سنگی چه‌طور به نظر می‌آمد؟ به احتمال زیاد همانند ناکجاآبادی زیست‌بومی و بی‌بهره از مزایای محیط‌های ساحلی. چه‌بسا به همین دلیل بود که تازه‌واردهای فرهنگ سفالگری خطی توانستند در وهله‌ی اول آزادانه تا غرب و شمال در دشت‌های بادرفتی بروند: آن‌ها پا به مناطقی می‌گذاشتند که بیش‌تر ساکنان

چندانی نداشت یا اساساً خالی از سکنه بود. شکی نیست که این موجِ پیش‌رَوی با رسیدن گروه‌های تازه‌ی کشاورز به سواحل پُرجمعیت‌تر قطع شد. اغلب دقیقاً مشخص نیست این موضوع در عمل به چه معناست. مثلاً بقایای انسانی خوراکجوهای ساحل‌نشین، که در محوطه‌های میان‌سنگی بریتانی یافت شده‌اند، سطوح ناهمگونی از پروتئین‌های خاکزی در رژیم غذایی بسیاری از زنان جوان را نشان می‌دهد که با غلبه‌ی کلی غذاهای دریایی میان سایر افراد جمعیت در تضاد است. به نظر می‌آید که زنان در مناطق غیرساحلی، که تا آن زمان بیش‌تر گوشت می‌خوردند تا ماهی، به گروه‌های ساحلی می‌پیوستند.(۲۷)

این یعنی چه؟ احتمالاً یعنی زنان در تاخت‌وتازها، که به احتمال زیاد شامل تاخت‌وتازهای خوراکجوها علیه اجتماعات کشاورز نیز می‌شد، اسیر شده و از محل سکونت‌شان برده شده‌اند.(۲۸) این حرف‌ها چیزی جز گمانه‌زنی نیست؛ یقین نداریم که زنان به‌رغم میل خود یا حتی تحت فرمان مردان برده شده باشند. و با این‌که تاخت‌وتاز و نبرد بی‌شک بخشی از تصویر است، ساده‌انگارانه است اگر ناکامی ابتدایی کشاورزی عصر نوسنگی در اروپا را فقط به این عوامل نسبت دهیم. در وقت مناسب به تبیین‌های فراگیرتر این موضوع می‌پردازیم. گرچه ابتدا بهتر است از اروپا بگذریم و برخی از داستان‌های موفقیت‌آمیز درباره‌ی کشاورزی اولیه را بررسی کنیم. با افریقا شروع می‌کنیم، بعد سراغ اقیانوسیه می‌رویم و دست‌آخر می‌رسیم به مورد کمابیش متفاوت اما آموزنده‌ی آمازون.

چند جای خیلی متفاوت که کشاورزی نوسنگی در آن‌ها جا خوش کرد: دگرگون شدن دره‌ی نیل (حدود ۴۰۰۰ ـ ۵۰۰۰ پ‌م) و مهاجرت به جزایر اقیانوسیه (حدود ۵۰۰ ـ ۱۶۰۰ پ‌م)

حوالی زمانی که سکونتگاه‌های سفالگری خطی در اروپای مرکزی بر پا شدند، اقتصاد کشاورزی نوسنگی نخستین ردونشان‌هایش را در افریقا بر جا گذاشت. نوع افریقایی کشاورزی نوسنگی خاستگاه اصلی واحدی دارد که به جنوب‌غرب آسیا بازمی‌گردد و متشکل است از مجموعه‌ی

مشابهی از گیاهان (گندم دودانه و گندم تک‌دانه) و حیوانات (گوسفند اهلی، بز و گاو و احتمالاً برخی از گاوهای شاخ‌دار محلی افریقا). بااین‌حال پذیرش این «بسته»ی نوسنگی در افریقا شکل بسیار متفاوتی به خود گرفت. کمابیش می‌توان گفت اولین کشاورزان افریقایی بسته را گشودند، برخی محتویاتش را دور انداختند و بعد به شیوه‌ای چنان متمایز بسته‌بندی‌اش کردند که می‌شد آن را با ابداعی کاملاً محلی اشتباه گرفت. و البته از بسیاری جهات این‌طور هم بود.

محل وقوع این رخدادها دره‌ی نیلِ مصر و سودان بود، جایی که تا آن زمان خوراکجوها اعتنایی به آن نداشتند، اما پس از چندی به محور دگرگونی جمعیتی و سیاسیِ مهمی بدل شد. تا سال ۳۰۰۰ پیش از میلاد، یکپارچگی سیاسی پایین‌دست این منطقه با دلتای نیل این امکان را فراهم کرد که نخستین پادشاهی سرزمینی مصر باستان در مجاورت دریای مدیترانه بر پا شود. بااین‌حال، ریشه‌های فرهنگی مصر و سایر تمدن‌های آتیِ نیل به دگرگونی‌های بسیار قدیمی‌تر بازمی‌گردد، مرتبط با آغاز کشاورزی بین ۵۰۰۰ تا ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد که مرکز ثقل‌شان به شکلی ریشه‌دارتر در افریقا قرار داشت. این نخستین کشاورزهای افریقاییْ عصر نوسنگی را مطابق با تصویر خودشان بازآفرینی کردند. کشت غلات فعالیتی کم‌اهمیت شمرده شد که جایگاهش را سده‌ها بعد به دست آورد، و این ایده که هویت اجتماعی فرد در خانه‌وکاشانه‌اش متجلی می‌شود نیز عمدتاً کنار گذاشته شد. جای آن‌ها را عصر نوسنگی سراسر جدیدی گرفت: چالاکی، سرزندگی و سفر شتابان.(۲۹)

این شکل جدید اقتصاد نوسنگی اتکای زیادی به دام‌پروری داشت، در کنار فعالیت‌هایی قرار گرفته بود نظیر دوره‌های سالانه‌ی ماهی‌گیری، شکار و خوراکجویی در دشت‌های سیلابی غنی نیل و واحه‌ها و جریان‌های فصلی (وادی‌های) منطقه‌ای که اکنون صحراهای مجاور نیل است و آن زمان از باران‌های سالانه سیراب می‌شد. رمه‌دارها در فواصل معین به این «صحرای سبز» رفت‌وآمد می‌کردند و به غرب و شرق ساحل دریای سرخ می‌رفتند. نظام‌های پیچیده‌ی نمایش جسمانی شکل گرفت. شکل‌های تازه‌ی آراستگی شخصی از رنگ‌دانه‌ها و مواد معدنی آرایشی‌ای استفاده

می‌کرد که در صحراهای مجاور به دست می‌آمد، و همچنین مجموعه‌ای خیره‌کننده از گردن‌بند، شانه، النگو و سایر زیورآلاتی ساخته‌شده از عاج و استخوان که شواهدش در گورستان‌های نوسنگی سراسر دره‌ی نیل از مرکز سودان تا میانه‌ی مصر مشاهده می‌شود.(۳۰)

بقایای این لوازم امروز بر قفسه‌های موزه‌های سراسر دنیا جلوه‌گری می‌کند و به یادمان می‌آورد که ــ پیش از آن‌که فرعونی در کار باشد ــ کمابیش هر کسی می‌توانست امید داشته باشد همانند پادشاه، ملکه و شاهزاده دفن شود.

یکی دیگر از پیش‌رَوی‌های نوسنگی در جزایر اقیانوسیه رخ داد. خاستگاه آن به سوی دیگر آسیا، فرهنگ‌های برنج‌کار و ارزن‌کار تایوان و چین، بازمی‌گردد (و ریشه‌های عمیق‌تری در چین دارد). حوالی سال ۱۶۰۰ پیش از میلاد، پراکندگی چشم‌گیر گروه‌های کشاورز رخ داد که سرآغازش در این منطقه بود و پایانش هشت‌هزار کیلومتر به سوی شرق در پلینزی.

این پهنه‌ی استثنایی ــ که نخستین کانوهای دکل‌دار آب‌های عمیق اقیانوس در آن خلق شد ــ اغلب به گسترش زبان‌های آسترونزیایی ربط داده می‌شود و امروزه به «افق لاپیتا»[1] مشهور است (برگرفته از نام محوطه‌ای در کالدونیای نو[2] که سفال‌های تزئینی آن برای نخستین‌بار شناسایی شد). برنج و ارزن، که چندان با اقلیم‌های استوایی سازگار نیستند، در اولین مراحل پراکندگی کنار گذاشته شدند. اما با پیش‌رَوی افق لاپیتا، با آمیزه‌ای غنی از گیاهان غده‌ای و میوه‌های خوراکی جایگزین شدند که در مسیر دیده شدند، علاوه‌بر شمار رو به افزایشی از حیوانات اهلی (خوک و سپس سگ و مرغ؛ موش هم به آن‌ها پیوست تا نفعی ببرد). این گونه‌ها در کنار تازه‌واردهای لاپیتا به جزایرِ پیش‌تر نامسکون سفر کردند ــ از جمله فیجی، تونگا و ساموآ ــ که در آن ریشه دواندند (به معنای واقعی کلمه، مثلاً در مورد تارو[3] و دیگر گیاهان غده‌ای).(۳۱)

1. Lapita horizon

۲. از جزایر تحت تملک فرانسه در اقیانوس آرام.

۳. taro؛ از گیاهان بومی جنوب‌شرق آسیا که مصرف خوراکی دارد.

همانند کشاورزان فرهنگ سفالگری خطی اروپای مرکزی، گروه‌های لاپیتا از قرار معلوم از مراکز جمعیتی یکجانشین دوری کرده‌اند. آن‌ها از زیستگاه خوراکجوهای استرالیا فاصله گرفتند و آشکارا پاپوآ گینه‌ی نو را دور زدند، جایی که شکل محلی کشاورزی پیش از آن در زمین‌های مرتفع دورِ دره‌ی واگی رایج شده بود.(۳۲) سپس در جزایر ویرجین و مرداب‌های خالی از سکنه‌ای دهکده‌های خود را بنا کردند که متشکل از خانه‌های با ستون‌های چوبی بود. آن‌ها با استفاده از تیشه‌های سنگی که ابزار اصلی توشه‌ی سفرشان بود جنگل‌ها را صاف می‌کردند تا باغ‌هایی برای گیاهان‌شان ــ تارو، سیب‌زمینی شیرین و موز ــ بسازند که حیوانات اهلی و رژیم غذایی غنی‌ای از ماهی، صدف و لاک‌پشت‌های دریایی، پرندگان وحشی و خفاش میوه‌خوار را هم به آن می‌افزودند.(۳۳)

برخلاف اولین کشاورزان اروپا، حاملان افق لاپیتا مدام به موازات پراکندگی‌شان اقتصاد خود را متنوع‌تر می‌کردند و این فقط درباره‌ی گیاهان و حیوانات‌شان صادق نبود. مردمان لاپیتا، که به سوی شرق کوچ می‌کردند، بقایایی از ظروف سفالی به جای گذاشتند که بارزترین نشانه‌شان در شواهد باستان‌شناختی است. آن‌ها در مسیرشان با مواد تازه‌ی بسیاری مواجه شدند. از ارزشمندترینِ آن‌ها، از جمله انواع خاصی از صدف، زیورآلاتی با کاربردهای گوناگون ساختند ــ بازوبند، گردن‌بند، آویزه ــ که ردونشانی از آن‌ها در فرهنگ جزایر پلینزی و مالینزی بر جای ماند؛ ردونشانی که تا سده‌ها بعد همچنان قابل‌تشخیص بود، یعنی تا زمانی که کاپیتان کوک، که ناخواسته ردپای مردم لاپیتا را دنبال می‌کرد، در دوردست کالدونیای نو را در ۱۷۷۴ دید و نوشت که او را به یاد اسکاتلند می‌اندازد.

اقلامی که در لاپیتا برای دارندگان‌شان اعتبار به بار می‌آوردند همچنین شامل سربندهایی از پرِ پرندگان، که روی سفال‌ها نقاشی شده، حصیرهای فاخر از برگ کاج پیچی و اُبسیدین بود. تیغ‌های اُبسیدین که هزاران کیلومتر دورتر از خاستگاه‌شان در مجمع‌الجزایر بیسمارک[۱] دست‌به‌دست می‌چرخیدند برای خال‌کوبی و تیغ‌زنی به منظور استفاده از مواد رنگی و

۱. Bismarck Archipelago؛ جزایری در شمال‌شرق پاپوآ گینه‌ی نو.

گیاهی روی پوست استفاده می‌شد. خود خال‌کوبی‌ها ماندگار نبودند، اما تزئین‌های منقوش دیگ‌های لاپیتا شمه‌ای از طرح‌های اصلی‌شان را که از پوست به سفال منتقل شده بودند نشان می‌دهد. سنت‌های بیش‌تر متأخر خال‌کوبی پلینزیایی و هنر بدنی ــ به بیان یکی از پژوهش‌های باستان‌شناختی مشهور، «پوشاندن بدن با تصاویر» ــ به یادمان می‌آورد که چه‌قدر دانسته‌های‌مان درباره‌ی دنیاهای مفهومی سرزنده‌ی دوران‌های پیشین و آنان که برای اولین‌بار این رویه‌ها را در سراسر جزایر دوردست اقیانوس آرام پراکندند کم است.(۳۴)

درباره‌ی حوضه‌ی آمازون و امکان‌های «بازی کشاورزی»

در نگاه اول، این سه گونه‌ی «نوسنگی» ــ اروپایی، افریقایی و اقیانوسیه‌ای ــ کمابیش هیچ وجه مشترکی ندارند. بااین‌حال، دو ویژگی مشترک در همه‌شان هست. نخست، هر سه سخت درگیر کشاورزی‌اند. از میان آن‌ها، فرهنگ سفالگری خطیِ اروپا خود را بیش از بقیه گرفتار پرورش گیاه و دام کرده بود. دره‌ی نیل خود را سراسر وقف رمه‌هایش کرد و همین‌طور لاپیتا درگیر خوک‌ها و سیب‌زمینی‌هایش بود. در همه‌ی موارد، گونه‌هایی که درباره‌شان حرف می‌زنیم کاملاً اهلی شده بودند، بقای‌شان وابسته به مداخله‌ی انسانی بود، و دیگر با اتکا به خود نمی‌توانستند در طبیعت بازتولید کنند. مردمی که از آن‌ها صحبت می‌کنیم نیز زندگی‌شان را براساس نیازهای گیاهان و حیوانات معینی سمت‌وسو می‌دادند؛ محصور کردن و حفاظت و پرورش این گونه‌ها ویژگی‌های دائمی حیات‌شان بود و بنیاد رژیم غذایی‌شان. همه‌ی آن‌ها به کشاورزانی «جدی» بدل شده بودند.

دوم، هر سه مورد مشغول گسترش هدفمند کشاورزی به سرزمین‌هایی بودند که جمعیت‌های موجود عمدتاً در آن‌ها ساکن نشده بودند. عصر نوسنگیِ بسیار پُرتحرکِ دره‌ی نیل به طور فصلی به استپ ـ صحرای مجاور کشیده می‌شد؛ مناطقی نظیر دلتای نیل، جزیره‌ی سودان[1]

۱. منطقه‌ی میان نیل سفید و نیل آبی در سودان. امروزه نام یکی از ایالت‌های کشور سودان است.

و واحه‌های اصلی (از جمله فیوم، جایی که ماهی‌گیر ـ خوراکجوهای کنار دریاچه غالب بودند و بسته به شرایط فعالیت‌های زراعی را بر می‌گرفتند یا کنار می‌گذاشتند).(۳۵) به همین ترتیب، فرهنگ سفالگری خطی اروپا در کنام‌هایی ریشه می‌دواند که خوراکجوهای عصر میان‌سنگی دست‌نخورده باقی گذاشته بودند، نظیر قطعات زمین‌های بادرفتی و کناره‌های بی‌استفاده‌ی رودخانه‌ها. فرهنگ افق لاپیتا نیز نظامی کمابیش بسته بود و فقط بنا به ضرورت با دیگران تعامل داشت، اما در سایر شرایط منابع جدید را به الگوی زندگی خودشان وارد می‌کردند. کشاورزان جدی معمولاً جوامعی با حدومرزهای سفت‌وسخت قومی و در مواردی زبانی تشکیل می‌دادند.(۳۶)

اما نمی‌توان گفت تمام پهنه‌های کشاورزی اولیه از این نوع «جدی» بودند. پژوهش‌های باستان‌شناختی در مناطق پست استوایی امریکای جنوبی، سنتی بسیار بیش‌تر بازی‌گوش را در زمینه‌ی تولید غذا در عصر هولوسن نشان داده است. شواهد زیادی از فعالیت‌های مشابه نیز تا همین اواخر در آمازون یافت می‌شد، همان چیزی که میان مردم نامبیکوارا در منطقه‌ی ماتو گروسوِ برزیل دیده می‌شود. آن‌ها تا میانه‌ی سده‌ی بیستم فصل بارانی را در روستاهای کنار رودخانه سپری می‌کردند و باغچه‌ها و باغستان‌ها را صاف می‌کردند تا مجموعه‌ی گسترده‌ای از گیاهان از جمله مانیوک شیرین و تلخ، ذرت، تنباکو، حبوبات، کتان، بادام‌زمینی، کدوی قلیایی و بسیاری چیزهای دیگر بکارند. کشاورزی کاری آسان بود و تلاش زیادی لازم نبود تا گونه‌های مختلف را مجزا از یکدیگر نگاه دارند. و با آغاز فصل خشک، این باغچه‌های خانگی درهم‌تنیده را ترک می‌کردند. همه‌ی گروه در قالب دسته‌های کوچ‌نشین کوچک پراکنده می‌شدند تا در پی شکار و خوراکجویی بروند، فقط برای این‌که کل فرایند بار دیگر در سال بعدی، اغلب در مکانی دیگر، تکرار شود.

در حوضه‌ی آمازون، این دگرگونی‌های فصلیِ انجام دادن و دست کشیدن از کشاورزی در میان گستره‌ی وسیعی از جوامع بومی ثبت شده و قدمتی تا روزگاران باستان دارند.(۳۷) نگه‌داری از حیوانات خانگی نیز همین‌طور است. اغلب می‌گویند آمازون هیچ حیوان خانگی بومی‌ای ندارد، و از منظر زیست‌شناختی حرف درستی هم هست. اما از منظر فرهنگی ماجرا پیچیده‌تر

از این‌هاست. بسیاری از گروه‌های ساکن در جنگل‌های بارانی همراهانی دارند متشکل از موجودات جنگلی دست‌آموز که اسمی جز باغ وحشی کوچک نمی‌توان رویش گذاشت: میمون، طوطی، گراز یقه‌دار و غیره. این حیوانات خانگی اغلب فرزندان یتیم حیواناتی بودند که برای مصرف خوراکی شکار یا کُشته می‌شدند. انسان‌ها سرپرستی‌شان را به عهده می‌گرفتند، به آن‌ها غذا می‌دادند و از زمان نوزادی بزرگ‌شان می‌کردند و آن‌ها هم دست‌آخر وابسته به صاحبان‌شان می‌شدند. این خدمت‌گزاری تا زمان بلوغ ادامه داشت. کسی حیوانات خانگی را نمی‌خورد و نگه‌دارندگان هم علاقه‌ای به پرورش نسل از آن‌ها نداشتند. آن‌ها در حکم اعضای کمونته زندگی می‌کردند، با آنان مانند فرزند رفتار می‌شد و مورد مهرومحبت و مایه‌ی شادی بودند.(۳۸)

جوامع آمازون تمایزگذاری متعارف ما میان «وحشی» و «اهلی» را به شیوه‌های دیگری زیر سؤال می‌بردند. حیواناتی که آن‌ها معمولاً برای مصرف خوراکی شکار و اسیر می‌کردند شامل گراز، آگوتی[۱] و حیواناتی دیگر می‌شد که ما معمولاً «وحشی» می‌دانیم. اما این‌ها همان نوع‌هایی بودند که مردم محل اهلی‌شده می‌دانستند، دست‌کم به این معنا که آن‌ها را تابعانِ نیرویی فراطبیعی، یعنی «اربابانِ حیوانات»، می‌دانستند که حامی این حیوانات بود و به آن وابسته بودند. شمایل‌های مذکر یا مؤنثِ «اربابِ حیوانات» در واقع در جوامع شکارگر بسیار رایج بود؛ آن‌ها گاهی شکل نمونه‌ی عظیم یا بی‌نقص حیوانی خاص داشتند، نوعی تجسم‌یابی یک نوع، اما هم‌زمان به منزله‌ی صاحبان انسانی یا شبه‌انسانی نوع‌ها ظاهر می‌شدند که روح تمام گوزن‌ها، فُک‌ها یا کاریبوها باید پس از شکار شدن نزد آن‌ها بازمی‌گشت. در آمازون، این کارها در عمل به معنای آن بود که افراد نباید در بازتولید این نوع‌های خاص دخالت می‌کردند، مبادا نقش ارواح را غصب کنند.

به بیان دیگر، در آمازون هیچ خط‌سیر فرهنگی‌ای نبود که انسان‌ها را به جایی رهنمون کند که در آنِ واحد مراقبان اصلی و مصرف‌کنندگان دیگر انواع باشند؛ رابطه‌ها یا بسیار دور بود (در مورد شکار) یا بسیار نزدیک (در مورد حیوانات خانگی). ما در این‌جا از مردمی حرف می‌زنیم که

۱. agouti؛ حیوانی از رسته‌ی جوندگان با وزنی حدود ۲/۵ تا ۶ کیلوگرم.

هر مهارت زیست‌بومی لازم برای پرورش گیاهان یا احشام را داشتند، اما درعین‌حال از آستانه[ی کشاورزی جدی] دوری می‌کردند و نقش توازن‌بخشی دقیق میان خوراکجو (یا چه‌بسا به بیان بهتر، جنگلبان) و کشاورز را ایفا می‌کردند.(۳۹)

حوضه‌ی آمازون نشان می‌دهد این بازی «انجام دادن و دست کشیدن از کشاورزی» چه‌طور می‌توانست چیزی بسیار فراتر از کاروباری موقت باشد. به نظر می‌آید این فرایند در خلال هزاران سال عملی شده باشد، چرا که طی این دوره شواهدی از اهلی کردن گیاهان و مدیریت زمین وجود دارد، اما نشانه‌ی چندانی از الزام به کشاورزی به چشم نمی‌خورد.(۴۰) از سال ۵۰۰ پیش از میلاد، این شیوه‌ی نواستوایی تولید غذا از مرکزش در کرانه‌های اورینوکو[۱] و ریو نگرو[۲] گسترش یافت، نظام‌های رودخانه‌ای را تا دل جنگل‌های بارانی دنبال کرد و دست‌آخر در سراسر مسیر از بولیوی تا آنتیل رایج شد. میراث این شیوه در توزیع گروه‌های موجود و پیشینی پُررنگ‌تر است که به زبان‌های خانواده‌ی آراواک صحبت می‌کنند.(۴۱)

گروه‌های آراواک‌زبان در سده‌های اخیر به آمیزه‌گران چیره‌دست فرهنگ مشهور شده‌اند ــ تاجر و دیپلمات و شکل‌دهنده‌ی اتحادهای گوناگون، اغلب برای رسیدن به مزایای تجاری. در حدود دوهزار سال گذشته، فرایند مشابه هم‌گرایی فرهنگی راهبردی (کاملاً بی‌شباهت به راهبردهای کناره‌گیریِ کشاورزان «جدی‌تر») ظاهراً موجب رسیدن حوضه‌ی آمازون به نظامی منطقه‌ای شده است. زبان‌های آراواک و مشتقات‌شان در سراسر وارزیا (تختان‌های آبرفتی)، از دهانه‌های اورینوکو و آمازون تا سرچشمه‌های‌شان در پرو، رایج است. اما کاربران این زبان‌ها تبار ژنتیکی چندان مشترکی ندارند. گویش‌های گوناگون به لحاظ ساختاری به گویش‌های همسایه‌های غیرآراواک‌شان نزدیک‌ترند تا به یکدیگر یا به هر کدام از زبان‌های اور.

۱. از بلندترین رودخانه‌های امریکای جنوبی با طولی قریب به ۲۲۵۰ کیلومتر.
۲. از شاخه‌های رود آمازون.

تأثیر آن به‌هیچ‌وجه نه به شکل گسترشی یک‌شکل بلکه درهم‌تنیدگی گروهی است در امتداد مسیرهای اصلی حمل‌ونقل و دادوستدِ مبتنی بر کانو. حاصل آن شبکه‌ای درهم‌بافته از تبادل فرهنگی بود، بدون مرزهای مشخص یا قسمی مرکز. به نظر می‌رسد طرح‌های مشبک روی سفال‌ها، پارچه‌های کتان و نقاشی روی پوستِ آمازونی ـــ که در سبک‌هایی بسیار مشابه از این‌سو تا آن‌سوی جنگل‌های بارانی تکرار می‌شود ـــ این اصول ارتباطی را مدل‌سازی می‌کند و بدن‌های انسانی را در مکان‌نگاری پیچیده‌ای از مناسبات در هم می‌تابد.(۴۲)

تا همین اواخر، حوضه‌ی آمازون پناهگاه ابدی قبایل منزوی شمرده می‌شد، کمابیش در شبیه‌ترین حالت به وضع طبیعی روسو یا هابز. همان‌طور که دیدیم، این نظرات رمانتیک تا دهه‌ی ۱۹۸۰ نیز از طریق پژوهش‌هایی که گروه‌هایی مانند یانومامی‌ها را در نقش «نیاکان معاصر» می‌گذارد، همچون دریچه‌ای به گذشته‌ی فرگشتی‌مان، در انسان‌شناسی پایدار ماند. پژوهش در حوزه‌های باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری قومی اینک این تصویر را زیرورو کرده است.

اکنون می‌دانیم که تا سرآغاز عصر مسیحیت، چشم‌انداز آمازون با شهرها، تختان‌ها و بناها و جاده‌ها تزئین شده بود که از پادشاهی‌های بالادست پرو تا کارائیب می‌رسید. نخستین اروپایی‌هایی که در سده‌ی شانزدهم به آن‌جا رسیدند سکونتگاه‌های سرزنده‌ای را در مناطق سیلابی توصیف می‌کردند که تحت حکومت رؤسای عالی‌مقامی بر همسایه‌های‌شان تسلط داشتند. وسوسه می‌شویم این گزارش‌ها را مبالغه‌ی ماجراجویانی بدانیم که برای اثرگذاری بر حامیان مالی‌شان در سرزمین مبدأ تهیه می‌شد ـــ اما اینک که علم باستان‌شناسی طرح کلی این تمدن جنگل‌های بارانی را روشن کرده، دیگر به‌دشواری می‌توان به چنین ادعاهایی دل خوش کرد. این درک جدید تا حدی محصول پژوهش کنترل‌شده است؛ تا حدی نتیجه‌ی جنگل‌زدایی صنعتی که در بالادست حوضه‌ی آمازون (در سمت غرب آند) از حیطه‌ی سنتی خاک‌ریزسازی‌های عظیم جدا افتاده است؛ خاک‌ریزهایی که براساس

طرح‌های هندسی دقیق اجرا و از طریق نظام راه‌ها به یکدیگر متصل شده‌اند.(۴۳)

دلیل این شکوفایی آمازون در عصر باستان دقیقاً چه بود؟ تا همین چند دهه‌ی پیش، همه‌ی این تحولات را نتیجه‌ی یک «انقلاب کشاورزی» دیگر می‌دانستند. گفته می‌شد که در هزاره‌ی اول پیش از میلاد، کشت پُردامنه‌ی مانیوک جمعیت آمازون را افزایش داد و موجی از پیش‌رَوی انسان‌ها را در سراسر مناطق پست استوایی به راه انداخت. بنیاد این فرضیه در بقایای مانیوک اهلی نهفته بود که هفت‌هزار سال پیش از میلاد کشت می‌شد؛ همین اواخر، در جنوب آمازون، کشت ذرت و کدوحلوایی به تاریخی در همان حدود نسبت داده شده است.(۴۴) اما شواهدی اندک وجود دارد از کشت گسترده‌ی این گیاهان در دوره‌ی اصلی هم‌گرایی فرهنگی که پانصد سال پیش از میلاد شروع شد. در واقع، به نظر می‌آید مانیوک فقط پس از تماس با اروپایی‌ها به محصول اصلی کشاورزی بدل شد. این یعنی دست‌کم برخی از ساکنان اولیه‌ی آمازون کاملاً با چندوچون اهلی کردن گیاهان آشنا بودند اما آن را به عنوان بنیان اقتصادشان انتخاب نکردند و در عوض نوع منعطف‌تر دارکشت‌ورزی[1] را برگزیدند.(۴۵)

کشاورزی مدرن جنگل‌های بارانی متکی است بر فنون بریدن و سوزاندن، روش‌هایی کاربردی که به کار کشت گسترده‌ی شمار اندکی از گیاهان می‌آید. شیوه‌ی باستانی‌تر، که در بخش‌های پیشین توصیف کردیم، امکان کشت شمار بسیار بیش‌تری از اقلام زراعی را فراهم می‌کند که در باغچه‌های جلوِ خانه یا مناطق تسطیح‌شده‌ی کوچکی از جنگل در نزدیکی سکونتگاه رشد می‌کردند. این نوع پرورش گیاهان باستانی متکی به خاک‌هایی خاص بودند (یا به بیان دقیق‌تر، «انتروسول»[2]) که محلی‌ها به آن «زمین سیاه بومی‌ها»[3] و «زمین قهوه‌ای»[4] می‌گویند: زمین‌های تیره‌رنگی با ظرفیت پذیرش[5] بسیار بیش‌تری از خاک‌های عادی مناطق

۱. agroforestry؛ نوعی استفاده از زمین که ترکیبی است از جنگل‌داری و کشاورزی و دامداری.

2. anthrosols 3. terra preta de índio 4. terra mulata

۵. carrying capacity؛ یا گنجایش بُرد، حداکثر میزان جان‌دارانی که می‌توانند در یک محیط زندگی کنند بی‌آن‌که توانایی درازمدت آن محیط برای تأمین زندگی آن جان‌داران کاهش یابد.

استوایی. این زمین‌های تیره‌رنگ بارآوری‌شان را مدیون جذب محصولات جانبی ارگانیکی نظیر باقی‌مانده‌ی غذا، مدفوع و زغال چوب از زندگی روزمره‌ی روستا، که زمین‌های سیاه[1] را شکل می‌دهند، و / یا اقدامات متقدم‌تر سوزاندن و کشت موضعی (زمین‌های قهوه‌ای) هستند.(۴۶) غنی کردن خاک در آمازون باستان فرایندی آرام و مداوم بود، نه وظیفه‌ای سالانه.

«بازی کشاورزی» از این نوع، در آمازون یا هر جای دیگر، در دوران‌های متأخر مزایای دیگری هم برای مردمان بوم‌زاد داشت. روال‌های روزمره‌ی پیچیده و پیش‌بینی‌ناپذیر تأمین معاش موانع بازدارنده‌ی بی‌نظیری علیه دولت استعماری‌اند: نوعی زیست‌بوم آزادی به معنای واقعی کلمه. سخت بتوان بر گروهی نظارت کرد و مالیات بست که در یک مکان نمی‌ماند و معاشش را بدون الزام‌های بلندمدت به منابع ثابت کسب می‌کند یا بخش اعظم غذایش را مخفیانه و زیر زمین می‌کارد (مثلاً گیاهان غده‌ای و سایر صیفی‌جات ریشه‌ای).(۴۷) شاید این‌طور باشد، اما تاریخ ژرف‌تر مناطق استوایی امریکا نشان می‌دهد که الگوهای هم‌زمان بی‌قاعده و منعطفِ تولید غذا پیش از رسیدن اروپایی‌ها نیز توانسته بود رشدی تمدنی را در سراسر قاره تداوم بخشد.

در واقع، کشاورزی به این شیوه‌ی خاص (واژه‌ی فنی‌تر آن «تولید خوراک در مقیاس کوچک» است) سرشت‌نمای گستره‌ی بسیار وسیعی از جوامع هولوسن است، از جمله اولین کشاورزان هلال حاصل‌خیز و امریکای مرکزی.(۴۸) در مکزیک، شکل‌های اهلی کدوحلوایی و ذرت از هفت‌هزار سال پیش از میلاد وجود داشت.(۴۹) اما این گیاهان فقط پنج‌هزار سال بعد به خوراک اصلی بدل شدند. به همین ترتیب، در بیشه‌زارهای شرقی امریکای شمالی گیاهان بذردار محلی از سه‌هزار سال پیش از میلاد کشت می‌شدند، اما هیچ نشانی از «کشاورزی جدی» تا حدود هزار سال پیش از میلاد وجود نداشت.(۵۰) چین هم از همین الگو پیروی می‌کند. کشت ارزن در مقیاس کوچک، در حکم مکملی فصلی برای خوراکجویی و شکار به کمک سگ‌ها، حدود هشت‌هزار سال پیش

1. terras pretas

از میلاد در دشت‌های شمالی آغاز شد. این وضعیت تا سه‌هزار سال یعنی زمان ورود ارزن‌های کشت‌شده به حوضه‌ی رود زرد به همین نحو ادامه داشت. به همین ترتیب، در کرانه‌های پایینی و میانی رود یانگ‌تسه، انواع کاملاً اهلی برنج تا پانزده سده پس از اولین کشت برنج وحشی از شالیزارها سر درنیاورد. اگر ضربه‌ی ناگهانی سرمایش جهانی در حدود سال ۵۰۰۰ پیش از میلاد رخ نداده بود، یعنی رخدادی که محصولات برنج وحشی و دانه‌های خوراکی را نابود کرد، این وقفه می‌توانست از این هم طولانی‌تر شود.(۵۱)

در هر دو بخش چین، خوک‌ها مدت‌ها پس از اهلی شدن همچنان اهمیت غذایی کم‌تری از گراز وحشی و گوزن داشتند. این سخن درباره‌ی مناطق مرتفع جنگلی هلال حاصل‌خیز هم صادق است، جایی که چایونو و خانه‌ی جمجمه‌هایش در آن قرار دارد و روابط انسان و خوک بیش‌تر به لاس‌زنی شبیه بود تا اهلی‌سازی تمام‌عیار.(۵۲) بنابراین در حالی که وسوسه می‌شویم آمازون را به عنوان بدیلی از «دنیای نو» در برابر «عصر نوسنگی دنیای کهن» جلوه دهیم، حقیقت این است که تحولات عصر هولوسن در هر دو نیم‌کره، دست‌کم از نظر سیر کلی دگرگونی، رفته‌رفته بسیار شبیه به یکدیگر و هر دو مورد بیش‌ازپیش غیرانقلابی به نظر می‌آیند. در ابتدا، بسیاری از جوامع کشاورز جهان خلق‌وخویی آمازونی داشتند. آن‌ها در آستانه‌ی کشاورزی این پا و آن پا می‌کردند و درعین‌حال از ارزش‌های فرهنگی شکار و خوراکجویی دل نمی‌کندند. آن «مزارع نشاط‌آورِ» گفتار روسو همچنان از آینده‌های دور سر برنیاورده بود.

شاید پژوهش‌های بیش‌تر نوسان‌های جمعیتی میان جمعیت‌های کشاورز (یا جنگلبان ـ کشاورزِ) اولیه در آمازون، اقیانوسیه یا حتی میان نخستین مردم دامدار دره‌ی نیل را فاش کند، همانند آن پژوهش‌هایی که اکنون درباره‌ی اروپای مرکزی انجام می‌شود. در واقع، نوعی کاهش، یا دست‌کم بازپیکربندی عمده‌ی سکونتگاه، در خلال هزاره‌ی هفتم پیش از میلاد در هلال حاصل‌خیز رخ داد.(۵۳) در هر صورت، با توجه به میزان متفاوت شواهد موجود درباره‌ی این مناطق، نباید درباره‌ی تفاوت میان آن‌ها

بیش‌ازحد قاطعانه نظر بدهیم. دست‌کم می‌توانیم پرسش ابتدایی‌مان را به گونه‌ای دیگر طرح کنیم: چرا کشاورزان عصر نوسنگی در برخی مناطق اروپا در ابتدا دچار فروپاشی جمعیتی‌ای شدند که تاکنون در جای دیگری شناخته نشده یا هنوز کشف نشده است؟

سرنخ‌ها در ظریف‌ترین جزئیات نهفته‌اند.

مشخص شده که کشت غلات در مسیر انتقالش از جنوب‌غرب آسیا به اروپای مرکزی از طریق بالکان دستخوش نوعی دگرگونی شده است. ابتدا سه نوع گندم (گندم تک‌دانه، گندم دودانه و گندم بی‌پوشینه) و دو نوع جو (پوست‌دار و بی‌پوست) زیر کشت بود، و همچنین پنج نوع گوناگون حبوبات (نخودفرنگی، عدس، گاودانه، نخود و خلر[1]). در مقابل، اکثر محوطه‌های سفالگری خطی فقط شامل گندم‌های پوشینه‌دار (تک‌دانه و دودانه) و یک یا دو نوع حبوبات هستند. اقتصاد نوسنگی بیش‌ازپیش محدود و یک‌شکل شده بود و زیرمجموعه‌ای کاهیده از اصل خاورمیانه‌ای‌اش به شمار می‌آمد. علاوه‌براین، دورنماهای بادرفتی اروپای مرکزی گوناگونی مکانی چندانی نداشت و فرصت‌های اندکی برای افزودن منابع جدید فراهم می‌کرد، درحالی‌که جمعیت‌های متراکم خوراکجو پهنه‌های خود را به سواحل محدود می‌کردند.(۵۴)

کمابیش هر چیزی در اطراف نخستین کشاورزان اروپایی حول محور یک شبکه‌ی واحد غذایی می‌گشت. کشت غلات به جماعات غذا می‌رساند. محصولات جانبی ــ سبوس و کاه ــ سوخت، علوفه برای حیوانات و نیز مواد اولیه برای ساخت‌وساز، از جمله خمیر برای سفالگری و کاهگل برای خانه‌ها، فراهم می‌کرد. احشام گه‌گاه گوشت، لبنیات و پشم تأمین می‌کردند و نیز کود برای باغچه‌ها.(۵۵) سکونتگاه‌های نخستین کشاورزهای اروپا، با خانه‌های جمعی حصیری و گلی و فرهنگ مادی تُنک‌شان، شباهتی غریب به جوامع دهقانی روستاییِ دوران‌هایی بسیار متأخرتر داشتند. به احتمال زیاد، آن‌ها نیز دچار نوعی ضعف‌های مشابه بودند ــ نه‌فقط تاخت‌وتاز گاه‌وبی‌گاه از بیرون بلکه تحلیل رفتن نیروی

1. grass pea

کار از درون، فرسایش کار، بیماری، از بین رفتن محصولات در همه‌ی اجتماعاتِ عین‌به‌عین، با فرصت‌های محدود برای هم‌یاری.

کشاورزی نوسنگی تجربه‌ای بود که می‌توانست ناکام شود و گه‌گاه ناکام هم شد.

اما اصلاً همه‌ی این‌ها چه اهمیتی دارد؟ (بازگشتی کوتاه به مخاطرات استدلال غایت‌شناختی)

در این فصل ردونشان سرنوشت برخی از اولین کشاورزان جهان را در خلال شلنگ انداختن، لنگیدن و جان به در بردن‌شان در سراسر سیاره با درجات گوناگونی از موفقیت پی گرفتیم. اما درباره‌ی سیر کلی تاریخ بشر چه دستگیرمان شد؟ مطمئناً خواننده‌ی شکاک می‌تواند از درِ مخالفت درآید که آن‌چه در طرح کلی‌تر امور اهمیت دارد نه نخستین گام‌های لرزان به سوی کشاورزی بلکه تأثیرات بلندمدت آن است. گذشته از هر چیز، از حدود دوهزار سال پیش از میلاد، کشاورزی خوراک شهرهایی بزرگ را از چین تا مدیترانه تأمین می‌کرد؛ و تا سال ۵۰۰ پیش از میلاد جوامعی که به طرق گوناگون خوراک تولید می‌کردند توانسته بودند در بخش اعظم اوراسیا، به‌جز افریقای جنوبی، منطقه‌ی فراشمالگان و بخشی از جزایر نیمه‌استوایی، آبادی‌های خود را بر پا کنند.

شکاک می‌تواند این‌طور ادامه دهد: کشاورزی به‌تنهایی توانست ظرفیت پذیرش سرزمین‌هایی را آزاد کند که خوراکجوها یا نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند در سطحی شبیه آن عمل کنند. از مدت‌ها پیش که انسان‌ها اراده کردند تحرک را کنار بگذارند و یکجانشین شوند، حتی کوچک‌ترین ذرات خاک قابل‌کشت هم می‌توانست به کار تأمین غذای مازاد بیاید، به‌ویژه وقتی شخم‌زنی و آبیاری وارد کار شد. ولو رکودها یا حتی شکست‌هایی فاجعه‌بار هم در کار بوده باشد، در بلندمدت مطمئناً اوضاع بر وفق مراد کسانی شده که می‌توانستند استفاده از زمین را شدت بخشند تا شکم جمعیت‌هایی متراکم‌تر و پُرشمارتر را سیر کنند. بهتر است طفره نرویم، همان شکاک ممکن است در پایان بگوید واقعیت

این است که جمعیت جهان فقط به لطف کشاورزی توانسته از حدود پنج‌میلیون در آغاز عصر هولوسن به نهصدمیلیون در سال ۱۸۰۰ میلادی و چندین‌میلیارد در امروز برسد.

به همین ترتیب، چه‌طور می‌شد چنین جمعیت انبوهی را سیر کرد، بدون سلسله‌مراتب‌هایی برای سازمان‌دهی توده‌ها، دفترهای رسمی رهبری، مدیران تمام‌وقت، سربازها، پلیس‌ها و سایر کسانی که خوراک تولید نمی‌کنند اما در عوض به مازادی تکیه دارند که کشاورزی فراهم می‌کند؟ این‌ها پرسش‌هایی منطقی است، آنانی که نخستین نکته را می‌گویند تقریباً بدون شک دومی را هم به زبان می‌آورند. اما به این ترتیب مخاطره‌ی ایستادن در برابر تاریخ را به جان می‌خرند. نمی‌شود همین‌طور از ابتدای داستان به پایان آن پرید و صرفاً فرض گرفت که در این بین چه رخ داده است. خب، می‌توانید چنین کنید، اما در این صورت به دامان همان قصه‌های پریانی می‌افتید که در سراسر کتاب با آن‌ها دست‌به‌گریبان بوده‌ایم. در عوض بیایید خیلی خلاصه ببینیم درباره‌ی خاستگاه‌ها و گسترش کشاورزی چه آموخته‌ایم، و بعد برویم سراغ ارزیابی برخی از مهیج‌ترین اتفاقاتی که در حدود پنج‌هزار سال گذشته بر سر جوامع بشری آمده است.

حالا می‌توانیم ببینیم که کشاورزی اغلب در حکم اقتصاد محرومیت شروع شد: فقط وقتی ابداعش می‌کنید که هیچ کار دیگری از دست‌تان برنیاید، که به همین دلیل معمولاً برای نخستین‌بار در مناطقی کشاورزی انجام شده که منابع بکر در واقع بسیار ناچیز بوده‌اند. کشاورزی گزینه‌ی غریبی در استراتژی‌های اوایل هولوسن بود، اما رشد بالقوه‌ی سرسام‌آوری در آن نهفته بود، به‌ویژه پس از این‌که حیوانات اهلی به غلات زراعی اضافه شدند. حتی در این صورت هم پدیده‌ای تازه‌وارد محسوب می‌شد. از آن‌جا که نخستین کشاورزها آشغال بیش‌تری تولید می‌کردند و اغلب خانه‌هایی از گل پخته می‌ساختند، شناسایی‌شان برای باستان‌شناس‌ها نیز ساده‌تر است. این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد چرا باید به کمک تخیل جاهای خالی را پُر کنیم، البته اگر نمی‌خواهیم سرنخ ماجراهای جاری را در محیط‌هایی بسیار غنی‌تر در همان زمان گم کنیم، از جمله جمعیت‌هایی که همچنان عمدتاً متکی به منابع بکر بودند.

یادمان‌هایی که به طور فصلی بر پا می‌شدند، مانند بناهای گوبکلی‌تپه یا برکه‌ی شیگیرسکو، روشن‌ترین نشانه‌هایی است برای فهم این‌که چه اتفاقات بزرگی میان شکارچی ـ ماهی‌گیر ـ گردآورنده‌های عصر هولوسن در جریان بود. اما این مردم غیرکشاورز در سایر اوقات چه می‌کردند یا کجا ساکن بودند؟ احتمالاً در مناطق جنگلی مرتفع مانند ارتفاعات شرق ترکیه یا دامنه‌های اورال، از آن‌جا که اغلب ساختمان‌ها چوبی بوده، چیز زیادی از این سکونتگاه‌ها به جا نمانده. به احتمال زیاد، بزرگ‌ترین جماعات در کنار دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و زمین‌های ساحلی و به‌ویژه در تقاطع آن‌ها متمرکز بودند: محیط‌های دلتایی ــ نظیر دلتاهای جنوب بین‌النهرین، پایین‌دست نیل و سند ــ جایی که بسیاری از نخستین شهرهای جهان بنا شد و حالا باید سراغ‌شان برویم تا بفهمیم زندگی در سکونتگاه‌های بزرگ و پُرجمعیت دقیقاً چه نقشی در تحول جوامع انسانی داشته (یا نداشته) است.

۸
شهرهای خیالی

نخستین شهرنشینان اوراسیا ـ در بین‌النهرین، دره‌ی سند، اوکراین و چین ـ و چگونگی ساخت شهرهای بدون شاه

شهرها در فکر پا می‌گیرند.

یا چیزی به این مضمون را الیاس کانتی مطرح کرد، رمان‌نویس و فیلسوفی اجتماعی که اغلب یکی از آن متفکرانِ نامتعارفِ اروپای مرکزی اواسط سده تلقی می‌شود و کسی هم خیلی نمی‌داند با او چه کند. کانتی بر این باور بود که شکارچی ـ گردآورنده‌های پارینه‌سنگی، که در جوامع کوچک زندگی می‌کردند، ناگزیر باید وقت خود را صرف این فکر کرده باشند که جوامع بزرگ‌تر چگونه جوامعی خواهند بود. او احساس می‌کرد که شواهد بر دیوارهای غارها نقش بسته است؛ دیوارهایی که حیواناتِ گله را که در توده‌های بی‌شمار با هم حرکت می‌کردند عیناً به تصویر می‌کشند. با این حساب، چگونه ممکن است که آن‌ها به گله‌های انسانی با آن شکوه هولناک‌شان نیندیشیده باشند؟ بی‌شک مُرده‌ها را هم که تعدادشان از زنده‌ها بیش‌تر بود به حساب می‌آوردند. اگر همه‌ی کسانی که تابه‌حال مُرده‌اند همه یک جا جمع باشند چه؟ آن‌جا چه‌طور جایی خواهد بود؟ کانتی می‌گفت این «جماعت‌های نامرئی» به یک معنا نخستین شهرهای انسانی بودند، حتی اگر فقط در تصور وجود داشتند.

همه‌ی این‌ها ممکن است گمانه‌زنی بیهوده به نظر برسد (در واقع،

حدس‌وگمان [ِـما] در باره‌ی حدس‌وگمان [ِـنیاکان‌مان])، اما پیشرفت‌های کنونی در مطالعه‌ی قوای شناختی انسان نشان می‌دهند که کانتی بر موضوع مهمی انگشت گذاشته است، موضوعی که تقریباً دیگران نادیده گرفته بودند. واحدهای اجتماعی بسیار بزرگ همیشه به یک معنا خیالی‌اند. یا به بیان کمی متفاوت، همیشه تمایزی اساسی بین نحوه‌ی ارتباط فرد با دوستان، خانواده، محله، مردم و مکان‌هایی که در واقع به طور مستقیم می‌شناسیم و نحوه‌ی ارتباط فرد با امپراتوری‌ها، ملت‌ها و کلان‌شهرها وجود دارد؛ پدیده‌هایی که عمدتاً یا دست‌کم بیش‌تر اوقات در ذهن ما وجود دارند. بسیاری از نظریه‌های اجتماعی را می‌توان تلاشی برای تطبیق این دو بُعد از تجربه‌مان دانست.

ابعاد در روایت متداولِ تاریخ انسان در کتاب‌های درسی بسیار مهم است. گروه‌های کوچک خوراکجویان، که تصور می‌شود انسان‌ها بیش‌تر تاریخ تحول خود را در چارچوب آن‌ها گذرانده‌اند، می‌توانستند دقیقاً به دلیل کوچکی‌شان نسبتاً دموکراتیک و برابری‌خواه باشند. معمول است فرض کنیم ــ و اغلب به عنوان واقعیتی بدیهی بیان می‌شود ــ که حساسیت‌های اجتماعی ما، حتی توانایی‌مان برای حفظ کردن نام‌ها و چهره‌ها، عمدتاً نتیجه‌ی این واقعیت است که ۹۵ درصد از تاریخ فرگشتی‌مان را در گروه‌های کوچکی سپری کردیم که در بهترین حالت از چندده نفر تشکیل می‌شدند. ما برای کار در دسته‌های کوچک طراحی شده‌ایم. در نتیجه، با تجمعات بزرگی از افراد اغلب به گونه‌ای رفتار می‌شود که گویی بنا به تعریف تا حدی غیرطبیعی‌اند، و انسان‌ها از نظر روان‌شناختی برای اداره‌ی زندگی درون آن‌ها ساخته نشده‌اند. اغلب استدلال می‌کنند که به همین دلیل ما برای تداوم فعالیت جوامع بزرگ‌تر به چنین «داربست‌ها»ی پیچیده‌ای نیاز داریم: مواردی مانند برنامه‌ریزان شهری، مددکاران اجتماعی، ممیزان مالیاتی و پلیس.(۱)

اگر چنین باشد، کاملاً منطقی است که ظهور نخستین شهرها، نخستین تجمعات واقعاً بزرگ مردمی که به طور دائمی در یک مکان مستقر شده‌اند، نیز با ظهور دولت‌ها مطابقت داشته باشد. برای مدت طولانی، شواهد باستان‌شناختی ــ از مصر، بین‌النهرین، چین، امریکای مرکزی و جاهای

دیگر ــ این موضوع را تأیید می‌کرد. به نظر می‌رسید شواهد نشان می‌دهد که اگر تعدادی کافی از افراد را در یک مکان قرار دهید، تقریباً به‌ناچار نوشتن یا چیزی شبیه به آن را همراه با مباشران، امکانات ذخیره‌سازی و بازتوزیع، کارگاه‌ها و ناظران ایجاد خواهند کرد. دیری نمی‌گذرد شروع به تقسیم خود به طبقات اجتماعی می‌کنند. «تمدن» به عنوان یک مجموعه می‌آید. این به معنای بدبختی و رنج برای برخی است (زیرا برخی ناگزیر به سرف، برده یا بدهکار تقلیل می‌یابند)، اما امکان فلسفه، هنر و انباشت دانش علمی نیز فراهم می‌شود.

شواهد [تازه‌ی] دیگر چیزی از این‌دست را نشان نمی‌دهند. در واقع، بسیاری از چیزهایی که در چهل یا پنجاه سال گذشته آموخته‌ایم خرد متعارف را به هم ریخته است. اکنون می‌دانیم که در برخی از مناطق، شهرها برای قرن‌های متمادی بدون هیچ نشانه‌ای از معابد و کاخ‌هایی که بعداً ظاهر می‌شوند بر خود حکومت می‌کردند. در پاره‌ای مناطق اصلاً خبری از معبد و قصر نبود. در بسیاری از شهرهای اولیه، اساساً هیچ شواهدی دال بر طبقه‌ای از مباشران یا هر نوع دیگری از قشر حاکم وجود ندارد. در برخی دیگر، قدرت متمرکز ظاهر و سپس ناپدید می‌شود. به نظر می‌رسد واقعیت محض زندگی شهری لزوماً متضمن هیچ شکل خاصی از سازمان‌دهی سیاسی نیست و هرگز هم نبوده است.

این موضوع پیامدهای مهم متنوعی در بر دارد: اولاً، ارزیابی بسیار کم‌تر بدبینانه‌ای را از امکان‌های انسان مطرح می‌کند، زیرا این واقعیت محض که بخش اعظم جمعیت جهان اکنون در شهرها زندگی می‌کنند ممکن است تعیین نکند که ما چگونه زندگی می‌کنیم، به هر مقیاسی هم که فرض کنیم. اما قبل از این‌که حتی شروع به اندیشیدن درباره‌ی آن بکنیم، در وهله‌ی اول باید بپرسیم چگونه مسائل را به نحو کاملاً اشتباهی متوجه شدیم.

حالا می‌خواهیم برویم سراغ موضوع انگشت‌نمای «ابعاد»

«عقل سلیم» اصطلاح عجیب‌وغریبی است. گاهی اوقات معنایش دقیقاً همان چیزی است که به نظر می‌رسد بر آن دلالت می‌کند: خرد عملیِ

ناشی از تجربه‌ی زندگی واقعی، اجتناب از دام‌های احمقانه و آشکار. این درست همان چیزی است که وقتی یک شخصیت شرور کارتونی دکمه‌ی کاملاً واضح «خودتخریبی» را روی دستگاه آخرزمان[۱] خود می‌فشارد، یا نمی‌تواند دریچه‌های تهویه را در مقر مخفی خود مسدود کند، می‌گوییم او فاقد عقل سلیم است. از سوی دیگر، گه‌گاه معلوم می‌شود چیزهایی که مصادیق ساده‌ی عقل سلیم به نظر می‌رسند در واقع چنین نیستند.

برای مدتی طولانی، تقریباً عقل سلیم عمومی می‌پنداشت که از زنان سربازان بدی درمی‌آید. متذکر می‌شدند که به‌هرحال زنان معمولاً اندام کوچک‌تری دارند و قدرت بالاتنه‌شان کم‌تر است. سپس نیروهای نظامی مختلفی در این زمینه دست به آزمون زدند و متوجه شدند که زنان در هدف‌گیری بهتر عمل می‌کنند. به همین‌سان، تقریباً بنا به عقل سلیم عمومی، افراد یک گروه کوچک نسبتاً آسان‌تر می‌توانند با یکدیگر به عنوان افرادی برابر رفتار کنند و به طور دموکراتیک تصمیم بگیرند، اما هر چه تعداد افراد درگیر بیش‌تر باشد، این کار دشوارتر می‌شود. اگر خوب فکر کنید، می‌بینید موضوع واقعاً آن‌قدرها هم که به نظر می‌رسد مبتنی بر عقل سلیم نیست، زیرا به‌وضوح در خصوص گروه‌های بادوام صدق نمی‌کند. با گذشت زمان، هر گروهی از دوستان صمیمی، چه رسد به یک خانواده، در نهایت تاریخچه‌ای پیچیده ایجاد می‌کند که باعث می‌شود توافق درباره‌ی انواع چیزها دشوار شود. درحالی‌که هر چه گروه بزرگ‌تر باشد، احتمال کم‌تری می‌رود که نسبت چشم‌گیری از افرادی در میان‌شان باشند که شما به طور خاص از آن‌ها متنفرید. اما به دلایل مختلف، اکنون مشکل ابعاد نه‌تنها برای پژوهشگران بلکه تقریباً برای همه‌ی افراد دیگر به موضوعی مرتبط با عقل سلیم تبدیل شده است.

از آن‌جایی که این مشکل معمولاً نتیجه‌ی میراث فرگشتی‌مان تلقی می‌شود، ممکن است بد نباشد که دمی به سرچشمه‌های آن بازگردیم و در نظر بگیریم که روان‌شناسان فرگشتی مانند رابین دانبار معمولاً چگونه

۱. doomsday device؛ سازه‌ای فرضی، عمدتاً سلاح یا سیستم تسلیحاتی، که می‌تواند تمام حیات روی سیاره‌ی زمین یا خود سیاره‌ی زمین را از بین ببرد.

این مسئله را مطرح کرده‌اند. اغلب افراد با این اظهارنظر آغاز می‌کنند که سازمان اجتماعیِ شکارچی ـ گردآورندگان ــ هم باستانی هم مدرن ــ در لایه‌ها یا سطوح مختلف عمل می‌کند و مانند عروسک‌های روسی «تودرتو» است. پایه‌ای‌ترین واحد اجتماعی خانواده‌ای است با پیوند یک زوج که سرمایه‌گذاری مشترکی روی فرزندان دارد. این واحدهای هسته‌ای برای تأمین خود و افراد وابسته موظف هستند (یا به همین ترتیب استدلال می‌شود) که در «دسته‌ها»یی متشکل از پنج یا شش خانواده‌ی نزدیک به هم جمع شوند. چنین گروه‌هایی در مناسبت‌های تشریفاتی، یا زمانی که شکار به‌ویژه فراوان است، در هم ادغام می‌شوند تا «گروه‌های مسکونی»[1] (یا «طوایفی») در حدود ۱۵۰ نفر را تشکیل دهند که ــ به گفته‌ی دانبار ــ در حدود آستانه‌ی نهایی سرحدِ روابط پایدار و قابل‌اعتمادی است که از نظر شناختی قادر به ردیابی در ذهن‌مان هستیم. و این به نظرش تصادفی نیست. فراتر از ۱۵۰ نفر، که اسمش را گذاشته‌اند «عدد دانبار»، گروه‌های بزرگ‌تری نظیر «قبایل» ممکن است تشکیل شوند، اما دانبار ادعا می‌کند که این گروه‌های بزرگ‌تر ناگزیر فاقد هم‌بستگی گروه‌های کوچک‌تر و مبتنی بر خویشاوندی‌اند و بنابراین گرایش به درگیری درون‌شان به وجود می‌آید.(۲)

دانبار چنین آرایش‌های «تودرتو»یی را از جمله عواملی می‌داند که شناخت انسان را در دوران عمیق فرگشتی شکل داده است، به طوری که حتی امروزه مجموعه‌ای از مؤسسات که به سطوح بالایی از پای‌بندی اجتماعی نیاز دارند، از تیپ‌های نظامی گرفته تا جماعت‌های کلیسایی، هنوز تمایل دارند که پیرامون عدد اصلی ۱۵۰ رابطه عمل کنند. فرضیه‌ی جذابی است. این فرضیه، آن‌طور که روان‌شناسان فرگشتی صورت‌بندی‌اش کرده‌اند، به این ایده منوط است که شکارچی ـ گردآورندگان زنده عملاً شواهدی را در تأیید این روش ظاهراً قدیمی در درجه‌بندی مناسبات اجتماعی رو به بالا از واحدهای خانواده‌ی هسته‌ای به دسته‌ها و گروه‌های یکجانشین باقی گذاشته‌اند و هر گروه بزرگ‌تر همان حس وفاداری را به خویشاوندان خونی خود، فقط در مقیاسی بزرگ‌تر، بازتولید می‌کند

1. residential groups

تا در نهایت به افرادی مانند «برادران» ــ یا در واقع «خواهران» ــ صمیمی و نزدیک به هم برسد. اما همین جاست که مشکلات سر باز می‌کند.

ایراد آشکار مدل‌های فرگشتی این است که از این فرض آغاز می‌کنند که قوی‌ترین پیوندهای اجتماعی ما مبتنی بر خویشاوندی بیولوژیکی نزدیک است: بسیاری از انسان‌ها خانواده‌های خود را خیلی دوست ندارند، و به نظر می‌رسد این موضوع در خصوص شکارچی-گردآورندگان امروزی همان‌قدر صادق است که در خصوص هر کس دیگری. به نظر می‌رسد از نگاه بسیاری، این چشم‌انداز که تمام زندگی خود را در محاصره‌ی اقوام نزدیک بگذرانند آن‌قدر ناخوشایند است که مسافت‌های بسیار طولانی را طی می‌کنند تا از آن‌ها دور شوند. کار جدید بر روی جمعیت‌شناسی شکارچی-گردآورندگان مدرن ــ ترسیم مقایسه‌های آماری از نمونه‌ی جهانی موارد، از هادزا در تانزانیا تا مارتو در استرالیا(۳) ــ نشان می‌دهد که گروه‌های مسکونی به‌هیچ‌وجه از خویشاوندان بیولوژیکی تشکیل نشده‌اند؛ و قلمروِ روبه‌رشد مطالعات ژنوم انسانی در خصوص شکارچی-گردآورندگان باستانی که به دوره‌ی پلیستوسن می‌رسند نیز تصویری مشابه به دست می‌دهد.(۴)

مثلاً، هر چند مارتوهای مدرن ممکن است از خود به گونه‌ای سخن بگویند که گویی تبارِ همه‌شان از یک نیای توتمی مشترک برخاسته است، [پژوهش‌ها] نشان می‌دهند که در واقع کم‌تر از ۱۰ درصد از کل اعضای هر گروه مسکونی را خویشاوندان بیولوژیکی اولیه تشکیل می‌دهد. اکثر اعضای این گروه‌های مسکونی از مجموعه‌ای بسیار وسیع‌تر آمده‌اند که روابط ژنتیکی نزدیکی ندارند، خاستگاه‌شان در قلمروهای بسیار بزرگ پراکنده است و حتی ممکن است در طول دوران رشد خود از زبان‌هایی یکسان استفاده نکرده باشند. هر کسی که به عنوان مارتو شناخته شود عضو بالقوه‌ی هر دسته‌ی مارتو است، و این در مورد هادزاها، بایاکاها، سان‌های اکونگ و غیره نیز صادق است. درعین‌حال، افراد واقعاً ماجراجو اغلب می‌توانند گروه بزرگ‌تر خود را کاملاً رها کنند. این موضوع در مکان‌هایی مانند

استرالیا شگفت‌آورتر است؛ در این مناطق نظام‌های خویشاوندی بسیار پیچیده‌ای وجود دارند که در آن تقریباً تمام آرایش‌های اجتماعی ظاهراً پیرامون نیایی تبارین از اجداد توتمی سازمان‌دهی شده‌اند.

بنابراین، به نظر می‌رسد خویشاوندی در چنین مواردی واقعاً نوعی استعاره برای دل‌بستگی‌های اجتماعی است، تقریباً به همان نحوی که وقتی می‌خواهیم احساسات انترناسیونالیستی خود را بیان کنیم می‌گوییم «همه‌ی انسان‌ها برادرند» (حتی اگر نتوانیم برادر واقعی خود را تحمل کنیم و سال‌ها با او حرف نزده باشیم). به‌علاوه، این استعاره‌ی مشترک اغلب به فواصل بسیار طولانی گسترش می‌یابد، به همان طریقی که دیدیم زمانی طایفه‌های لاک‌پشت یا خرس در سراسر امریکای شمالی یا نظام‌های نیمگی[1] در سراسر استرالیا وجود داشتند. این امر باعث شد تا هر کسی که از خویشاوندان بیولوژیکی بی‌واسطه‌ی خود ناراضی است خیلی ساده مسافت‌های بسیار طولانی را طی کند و باز هم در جایی مورد استقبال قرار گیرد.

گویی جوامع خوراکجوی مدرن هم‌هنگام در دو بُعد کاملاً متفاوت وجود دارند: یکی کوچک و صمیمی است، دیگری قلمروهای وسیع و حتی قاره‌ها را در بر می‌گیرد. این موضوع ممکن است عجیب به نظر برسد، اما از دیدگاه علوم شناختی کاملاً منطقی است. دقیقاً همین ظرفیت جابه‌جایی بین بُعدهاست که به‌وضوح شناخت اجتماعی انسان را از سایر نخستی‌ها جدا می‌کند.(۵) میمون‌ها ممکن است برای جلب محبت یا تسلط رقابت کنند، اما هر پیروزی موقتی است و می‌تواند دوباره به چالش کشیده شود. هیچ‌چیزی ابدی تصور نمی‌شود. اصلاً هیچ‌چیز واقعاً تصور نمی‌شود. انسان‌ها تمایل دارند هم‌زمان با ۱۵۰ نفری که شخصاً می‌شناسند، در ساختارهایی خیالی که شاید میلیون‌ها یا حتی میلیاردها انسان دیگر در آن سهیم باشند نیز زندگی کنند. گاهی مانند ملت‌های مدرن

۱. moiety؛ نظام نیمگی، که سازمان دوگانه نیز نامیده می‌شود، شکلی از سازمان اجتماعی است که با تقسیم جامعه به دو بخش مکمل به نام «نیمه‌ها» مشخص می‌شود. غالباً گروه‌ها گروه‌هایی هستند که برون‌همسرند و تبار تک‌خطی دارند (نسب را از طریق خط مرد یا زن دنبال می‌کنند، اما نه هر دو) و نقش‌های مکمل در جامعه دارند.

بر پایه‌ی پیوندهای خویشاوندی تصور می‌شوند، گاهی اوقات هم چنین نیست.(۶)

حداقل از این لحاظ، خوراکجویان مدرن تفاوتی با شهرنشینان مدرن یا شکارچیان باستانی ندارند. همه‌ی ما این ظرفیت را داریم که در قبال افرادی که احتمالاً هرگز ملاقات‌شان نخواهیم کرد احساس تعهد کنیم؛ در جامعه‌ای کلان شرکت کنیم که بیش‌تر اوقات به عنوان «واقعیت مجازی» وجود دارد؛ دنیایی از روابط ممکن با قوانین، نقش‌ها و ساختارهای خاص خود که به خاطر سپرده می‌شود و از طریق کار شناختی تصویرسازی و مناسک یادآوری می‌شود. خوراکجویان ممکن است گاهی در گروه‌های کوچکی وجود داشته باشند، اما در جوامع کوچک زندگی نمی‌کنند ــ و احتمالاً هرگز هم زندگی نکرده‌اند.(۷)

هیچ‌کدام به این معنا نیست که گفته شود ابعاد ــ به معنای اندازه‌ی مطلق جمعیت ــ هیچ تفاوتی پدید نمی‌آورد. معنای آن این است که این چیزها لزوماً به لحاظی که ما تمایل داریم به شیوه‌ای ظاهراً مبتنی بر عقل سلیم بپذیریم اهمیت ندارند. دست‌کم در مورد این نکته‌ی خاص، کانتی حق داشت. جامعه‌ی توده‌ای قبل از این‌که به یک واقعیت مادی بدل شود در ذهن وجود دارد و مهم‌تر از همه، پس از تبدیل شدن به واقعیت مادی کماکان در ذهن وجود دارد.

حالا می‌توانیم برگردیم به شهرها.

شهرها پدیده‌هایی ملموس‌اند. برخی از عناصر زیرساخت مادی‌شان ــ دیوارها، جاده‌ها، پارک‌ها، فاضلاب‌ها ــ ممکن است برای صدها یا حتی هزاران سال ثابت بمانند. اما از نظر انسانی هرگز پایدار نیستند. مردم به طور دائمی یا فصلی برای تعطیلات و جشنواره‌ها، برای دیدار با اقوام، تجارت، یورش، گشت‌وگذار و غیره دائماً یا فقط در طول پرسه‌زنی‌های روزانه‌ی خود به شهرها وارد یا از آن‌ها خارج می‌شوند. بااین‌حال شهرها زندگی‌ای فراتر از همه‌ی این‌ها دارند. این نه به خاطر ماندگاری سنگ یا آجر یا خشت است و نه به این دلیل که اکثر مردم یک شهر واقعاً یکدیگر را ملاقات می‌کنند، به این دلیل است که آن‌ها اغلب به عنوان افرادی که به

شهر تعلق دارند فکر و عمل می‌کنند ــ همچون لندنی‌ها یا مسکویی‌ها یا کلکته‌ای‌ها. کلود فیشر، جامعه‌شناس شهری، می‌گوید:

> اغلب ساکنان شهرها زندگی معقول و محدودی دارند، به‌ندرت به مرکز شهر می‌روند، بعید است مناطقی از شهر را بشناسند که نه در آن زندگی کرده‌اند و نه کار، و فقط بخش کوچکی از جمعیت شهر را می‌بینند (به هر روشی که از نظر جامعه‌شناختی معنادار باشد). مطمئناً ممکن است در مواقعی ــ در ساعات شلوغی، بازی‌های فوتبال و غیره ــ در حضور هزاران غریبه باشند، اما این لزوماً تأثیر مستقیمی بر زندگی شخصی‌شان ندارد... شهرنشینان در جهان‌های اجتماعی کوچکی زندگی می‌کنند که ممکن است بر هم مماس شوند اما در هم نفوذ نمی‌کنند.(۸)

همه‌ی این‌ها درست به همین اندازه در خصوص شهرهای باستانی نیز صدق می‌کند. به عنوان مثال، ارسطو اصرار داشت بابل آن‌قدر بزرگ است که دو یا سه روز پس از تصرفش به دست ارتش خارجی، برخی از مناطق شهر هنوز این خبر را نشنیده بودند. به عبارت دیگر، از منظر شخصی که در شهری باستانی زندگی می‌کند، خود شهر با مناظر قبلی قبایل یا نیمه‌ها که صدها کیلومتر را در بر می‌گرفتند خیلی متفاوت نبود. این ساختاری بود که عمدتاً در تخیل انسان ایجاد شده بود و امکان روابط دوستانه با افرادی را امکان‌پذیر می‌کرد که هرگز یکدیگر را ندیده بودند.

در فصل چهارم گفتیم که در بیش‌تر تاریخ بشر، گستره‌ی جغرافیاییِ فعالیت اغلب انسان‌ها در واقع رو به کاهش بود. «نواحی فرهنگیِ» دوره‌ی پارینه‌سنگی قاره‌ها را در بر می‌گرفت. مناطق فرهنگ میان‌سنگی و نوسنگی کماکان بسیار وسیع‌تر از قلمروِ زادگاهیِ اکثر گروه‌های قومی-زبانی معاصر (آن‌چه مردم‌شناسان از آن به عنوان «فرهنگ‌ها» یاد می‌کنند) بود. شهرها بخشی از این فرایند انقباض بودند، زیرا شهرنشینان می‌توانستند، و بسیاری‌شان توانستند، کمابیش تمام عمر خود را در شعاع چندمایلی سپری کنند؛ چیزی که بعید بود برای مردمان اعصار قبلی رخ دهد. یکی از راه‌های اندیشیدن به این موضوع این است که تصور کنیم یک نظام منطقه‌ای گسترده، از نوعی که زمانی بیش‌تر استرالیا یا امریکای شمالی را در بر می‌گرفت، در یک فضای شهری واحد فشرده شده باشد،

درحالی‌که هنوز کیفیت واقعی خود را حفظ می‌کند. اگر این تقریباً همان چیزی باشد که در زمان شکل‌گیری نخستین شهرها اتفاق افتاده است، پس دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم چالش‌های شناختیِ خاصی در میان بوده است. زندگی در گروه‌های بی‌حدوحصر، ابدی و عمدتاً خیالی عملاً همان کاری است که انسان‌ها در تمام طول این مدت انجام می‌دادند.

پس واقعاً چه چیز جدیدی در میان بود؟ بیایید به شواهد باستان‌شناختی برگردیم. حدود شش‌هزار سال پیش بود که برای نخستین‌بار در تاریخ بشر سکونتگاه‌هایی که ده‌ها هزار نفر در آن زندگی می‌کردند، ابتدا به صورت منزوی، تقریباً در همه‌ی قاره‌ها ظاهر و سپس تکثیر شدند. این شهرها چنان متفاوت بودند که به‌دشواری می‌توان آن‌چه را اکنون درباره‌شان می‌دانیم در یک توالی فرگشتیِ منسوخ گنجاند، یعنی توالی‌ای که در آن شهرها، دولت‌ها، بوروکراسی‌ها و طبقات اجتماعی همه با هم سر برمی‌آورند.(۹) موضوع فقط این نیست که برخی از شهرهای اولیه فاقد تقسیم طبقاتی، انحصار ثروت یا سلسله‌مراتب مدیریتی بودند. تنوع چشم‌گیری که این شهرها به نمایش می‌گذارند حاکی از آن است که گویی از همان ابتدا تجربه‌ای آگاهانه در شکل شهری بوده‌اند.

باستان‌شناسی معاصر از جمله نشان می‌دهد که، در کمال تعجب، تعداد کمی از این شهرهای اولیه نشانه‌هایی از حکومت اقتدارگرا دارند. همچنین نشان می‌دهد که زیست‌بوم‌شان بسیار متنوع‌تر از آن چیزی بود که پیش‌تر تصور می‌شد: شهرها لزوماً به پس‌کرانه‌های روستایی وابسته نیستند که در آن رعیت‌ها یا دهقانان کار شاق می‌کنند و گاری‌های غلات را برای مصرف شهرنشینان می‌کشند. یقیناً این وضعیت در اعصار بعد به طور فزاینده‌ای معمول شد، اما در شهرهای نخستین، باغبانی در ابعاد کوچک و نگه‌داری از حیوانات نیز اغلب دست‌کم به همان اندازه مهم بود. منابع رودخانه‌ها و دریاها نیز مهم بودند، و به این دلیل شکار و جمع‌آوری مستمر غذاهای فصلی وحشی در جنگل‌ها یا مرداب‌ها ادامه یافت. این ترکیب خاص تا حد زیادی بستگی داشت به این‌که شهرها در کجای جهان واقع شده‌اند، اما به طور فزاینده‌ای آشکار می‌شود که نخستین

شهرنشینان تاریخ همیشه تغییرات ماندگاری بر محیط و بر یکدیگر به جا نمی‌گذاشتند.

زندگی در این شهرهای اولیه چگونه بود؟

در ادامه، پیش از آغاز بحث درباره‌ی امریکای میانه در فصل بعدی، آن‌چه را به طور عمده در اوراسیا اتفاق افتاد شرح خواهیم داد. البته کل داستان را می‌توان از دیدگاه‌های جغرافیایی دیگری نیز بیان کرد (مثلاً جنوب صحرای افریقا، جایی که مسیرهای محلی توسعه‌ی شهری در دلتای نیجر میانه به مدت‌ها قبل از گسترش اسلام بازمی‌گردد)، اما هر چند نمی‌خواهیم در حق موضوع اجحاف شود، در یک مجلد نمی‌توان مطالب چندانی را گنجاند.(۱۰) هر منطقه‌ای که ما در نظر می‌گیریم طیف مشخصی از منابع را برای باستان‌شناس یا مورخ ارائه می‌دهد تا آن را غربال و سبک‌وسنگین کند. در بیش‌تر موارد، شواهد مکتوب یا نیست یا بسیار محدود است. (ما هنوز در این‌جا، در اکثر موارد، درباره‌ی دوره‌های بسیار اولیه‌ی تاریخ بشر و سنت‌های فرهنگی بسیار متفاوت از سنت‌های خود صحبت می‌کنیم.)

شاید هرگز نتوانیم قوانین اساسی نانوشته‌ی نخستین شهرهای جهان یا تغییراتی را که به نظر می‌رسد به طور دوره‌ای رخ داده با جزئیات بازسازی کنیم. بااین‌حال، شواهدی که وجود دارد نه‌فقط برای تغییر روایت مرسوم بلکه برای باز کردن چشمان‌مان به روی احتمالاتی که در غیر این صورت هرگز در نظر نمی‌گرفتیم نیز به اندازه‌ی کافی قوی است. قبل از این‌که به موارد خاص بپردازیم، دست‌کم باید به طور خلاصه در نظر بگیریم که در وهله‌ی نخست اساساً چرا شهرها ظاهر شدند. آیا مکان‌های موقتی و فصلی که پیش‌تر درباره‌شان بحث کردیم به‌تدریج به سکونتگاه‌های دائمی در تمام طول سال تبدیل شدند؟ [اگر چنین بود] با داستانی سروکار داشتیم که در کمال مسرت ساده بود. متأسفانه، به نظر نمی‌رسد چنین چیزی اتفاق افتاده باشد. واقعیت پیچیده‌تر و طبق معمول بسیار جالب‌تر است.

حالا می‌خواهیم صحنه را عمدتاً برای جهانی متشکل از شهرها آماده کنیم و به گمانه‌زنی درباره‌ی علت ظهور آن‌ها برای نخستین‌بار بپردازیم

هر جا که شهرها پدید آمدند مرحله‌ای جدید از تاریخ جهان هم آغاز شد.(۱۱) آن را «جهان شهری اولیه» می‌نامیم، اصطلاحی مسلماً بی‌بوخاصیت برای دوره‌ای که از بسیاری جهات مرحله‌ای عجیب از گذشته‌ی بشر محسوب می‌شود. شاید درک آن برای ما اکنون از هر چیزی دشوارتر باشد، زیرا هم‌زمان بسیار آشنا و بسیار غریب بود. ابتدا بخش‌های آشنا را بررسی می‌کنیم.

کمابیش در سراسر شهرهای اولیه، اظهارات باشکوه و خودآگاهانه‌ای را درباره‌ی وحدت مدنی و آرایش فضاهای ساخته‌شده در الگوهای هماهنگ و اغلب زیبا می‌یابیم که به‌وضوح بازتاب نوعی برنامه‌ریزی در ابعاد شهری است. در جایی که منابع مکتوب داریم (مثلاً بین‌النهرین باستان)، گروه‌های زیادی از شهروندان را می‌یابیم که نه با اصطلاحاتِ خویشاوندی یا پیوندهای قومی بلکه صرفاً به عنوان «مردم» یک شهر معین (یا اغلب «پسران و دختران» آن شهر) به خود اشاره می‌کنند که از رهگذرِ ارادت به نیاکان بنیان‌گذار خود، خدایان یا قهرمانانش، زیرساخت‌های مدنی و تقویم آیینی آن، که همیشه شامل دست‌کم برخی مناسبت‌ها برای جشن‌های مردمی است، متحد شده‌اند.(۱۲) جشنواره‌های شهری لحظاتی بودند که ساختارهای خیالی‌ای که مردم در زندگی روزمره‌ی خود به آن تمکین می‌کردند اما معمولاً قابل‌مشاهده نبودند موقتاً شکلی مادی و ملموس به خود می‌گرفتند.

هر جا که شواهدی وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز می‌بینیم. مردمی که در شهرها زندگی می‌کردند اغلب از جاهای دوری می‌آمدند. شهر بزرگ تئوتیئواکان در دره‌ی مکزیک ساکنان مناطق دوردستی مانند یوکاتان و ساحل خلیج را در سده‌ی سوم یا چهارم میلادی جذب می‌کرد. مهاجران در محله‌های خود ساکن شدند؛ محله‌هایی که احتمالاً یکی‌شان محله‌ی مایاها بود. مهاجران از سراسر دشت‌های سیلابی بزرگ سند عزیزان خود را

در گورستان هاراپا دفن می‌کردند. به طور معمول، شهرهای باستانی به بخش‌هایی تقسیم می‌شدند که اغلب رقابت‌های همیشگی ایجاد می‌کردند و به نظر می‌رسد که این در خصوص نخستین شهرها نیز صادق بوده است. محله‌های مستحکمی که با دیوارها، دروازه‌ها یا خندق‌ها مشخص می‌شدند احتمالاً از جنبه‌های اساسی هیچ تفاوتی با همتایان مدرن خود نداشتند.(۱۳)

وجه عجیب‌وغریب این شهرها، دست‌کم در نگاه ما، تا حد زیادی پدیده‌ای است که در آن‌ها یافت نمی‌شود. این امر به‌ویژه در خصوص فناوری صادق است، خواه فلزشناسی پیشرفته، کشاورزی متمرکز، فناوری‌های اجتماعی‌ای مانند بایگانی اسناد اجرایی یا حتی چرخ. بسته به این‌که در این جهانِ شهری اولیه به کجا بنگریم، هر یک از این‌ها ممکن است وجود داشته یا نداشته باشد. در این‌جا لازم است یادآوری کنیم که در بخش اعظم قاره‌ی امریکای قبل از تهاجم اروپا، نه ابزار فلزی وجود داشت و نه اسب، الاغ، شتر یا گاو. حمل‌ونقل افراد و اشیا با پای پیاده، کانو یا ارابه انجام می‌شد. اما مقیاس پایتخت‌های پیشاکلمب مانند تنوتینواکان یا تنوچتیتلان باعث می‌شود قدیمی‌ترین شهرهای چین و بین‌النهرین در نظرمان کوچک جلوه کنند و «دولت‌شهرها»ی یونان عصر مفرغ (مانند تیرینس و میکنا) چیزی بیش‌تر از آبادی‌هایی مجهز به برج‌وبارو به نظر نرسند.

در واقع، بزرگ‌ترین شهرهای اولیه، آن‌هایی که بیش‌ترین جمعیت را داشتند، نه در اوراسیا ــ با مزایای فنی و لجستیکی فراوان ــ بلکه در امریکای میانه پدید آمدند که در آن‌ها نه خبری از وسایل نقلیه‌ی چرخ‌دار یا کشتی‌های بادبانی بود نه هیچ نوع بارکشی یا حمل‌ونقل به کمک نیروی حیوانات و، از آن هم بدتر، نه هیچ نوع فلزشناسی یا بوروکراسی باسوادی. این مسئله پرسشی واضح را پیش می‌آورد: چرا از ابتدا بسیاری از افراد کارشان به زندگی در یک مکان کشید؟ در داستان رایج، علت‌های نهایی را در عوامل فناورانه می‌جویند: شهرها معلول متأخر اما اجتناب‌ناپذیرِ «انقلاب کشاورزی» بودند که جمعیت‌ها را در مسیری صعودی به حرکت واداشت و زنجیره‌ای از پیشرفت‌های دیگر را به راه انداخت، مثلاً در حمل‌ونقل و مدیریت که تأمین زندگی جمعیت زیادی را که در یک مکان

زندگی می‌کنند ممکن می‌سازد. این جمعیت‌های بزرگ سپس مستلزم دولت‌هایی برای اداره کردن‌شان بودند. همان‌طور که دیدیم، به نظر نمی‌رسد واقعیت‌ها هیچ‌یک از بخش‌های این داستان را اثبات کنند.

در واقع، پیدا کردن داستانی واحد سخت است. برای مثال، به نظر می‌رسد تئوتیئواکان به شهر بزرگی تبدیل شده که در اوج خود حدود صدهزار نفر جمعیت داشته، عمدتاً به این دلیل که مجموعه‌ای از فوران‌های آتشفشانی و بلایای طبیعی مرتبطْ کل جمعیت را از سرزمین‌های‌شان بیرون رانده تا در آن‌جا ساکن شوند.(۱۴) عوامل زیست‌بومی اغلب در شکل‌گیری شهرها نقش ایفا می‌کردند، اما در این مورد خاص به نظر می‌رسد که این‌ها فقط به طور غیرمستقیم با تشدید کشاورزی مرتبط باشند. بااین‌حال، نشانه‌هایی از یک الگو وجود دارد. در بسیاری از بخش‌های اوراسیا و در چند بخش از قاره‌ی امریکا ظاهر شهرها کاملاً از یک جابه‌جایی ثانویه‌ی عصر پسایخ‌بندان از مجموعه‌ی دگرگونی‌های زیست‌محیطی‌ای که در حدود پنج‌هزار سال پیش از میلاد آغاز شد نشئت گرفته‌اند. حداقل دو تغییر محیطی در این‌جا در کار بود.

اولین مورد مربوط به رودخانه‌هاست. در آغاز عصر هولوسن، رودخانه‌های بزرگ جهان عمدتاً هنوز سرکش و غیرقابل‌پیش‌بینی بودند. سپس، حدود هفت‌هزار سال پیش، نظم‌وترتیب سیلاب‌ها شروع به تغییر کردند و جای خود را به روال‌هایی یکنواخت‌تر دادند. این همان چیزی است که دشت‌های سیلابی وسیع و بسیار حاصل‌خیز را در امتداد رودخانه‌ی زرد، سند، دجله و رودخانه‌های دیگری ایجاد کرد که ما آن‌ها را با اولین تمدن‌های شهری مرتبط می‌دانیم. به موازات آن، سرعت ذوب یخچال‌های قطبی در عصر هولوسن میانی به حدی کاهش یافت که سطح دریاها را در سرتاسر جهان، حداقل تا حدی بیش‌تر از قبل، تثبیت کرد. اثر ترکیبی این دو فرایند چشم‌گیر بود؛ به‌ویژه جایی که رودخانه‌های بزرگ با آب‌های آزاد برخورد می‌کنند و بارهای فصلی رسوبات حاصل‌خیز خود را سریع‌تر از آن‌که آب دریا بتواند آن‌ها را به عقب براند ته‌نشین می‌کنند. به عنوان مثال، منشأ آن دلتاهای پنکه‌مانندی بود که امروزه در سرچشمه‌ی می‌سی‌سی‌پی، نیل یا فرات می‌بینیم.(۱۵)

چنین محیط‌های دلتایی‌ای که شامل خاک‌های سیرآبی بودند که سالانه با جریان رودخانه‌ها الک می‌شدند و زیستگاه‌های تالاب و کرانه‌ی غنی موردعلاقه‌ی شکارهای مهاجر و پرندگان آبزی به شمار می‌آمدند از جذب‌کنندگان اصلی جمعیت‌های انسانی بودند. کشاورزان دوره‌ی نوسنگی به همراه محصولات کشاورزی و دام‌های‌شان به سمت آن‌ها جذب شدند. تعجبی ندارد که با توجه به این‌که این زیستگاه‌ها عملاً نسخه‌های بزرگ‌شده‌ی محیط‌های کنار رودخانه، چشمه و دریاچه بودند که باغبانیِ نوسنگی برای اولین‌بار در آن‌ها آغاز شد، اما با یک تفاوت عمده‌ی دیگر: درست در بالای افقِ دریای آزاد و قبل از آن زمین‌های باتلاقی وسیعی وجود داشت که منابع آبی برای محافظت از خطرات کشاورزی و نیز منبع دائمی مواد آلی (نی، الیاف، سیلت) برای حمایت از ساخت‌وساز و تولید در اختیار می‌گذاشت.(۱۶)

همه‌ی این‌ها، همراه با حاصل‌خیزی خاک‌های آبرفتی در سرزمین‌های غیرساحلی، باعث رشد شکل‌های تخصصی‌تر کشاورزی در اوراسیا شد، از جمله استفاده از گاوآهن‌های حیوانی، که سه‌هزار سال پیش از میلاد در مصر نیز پذیرفته شد، و پرورش گوسفند برای پشم. بنابراین، کشاورزی گسترده ممکن است نتیجه‌ی شهرنشینی باشد، نه علت آن.(۱۷) انتخاب این‌که کدام محصول و حیوان برای زراعت مناسب است اغلب و بیش‌تر به صنایع نوپای شهرهای اولیه، به‌ویژه تولید نساجی، و نیز شکل‌های رایج خوراک شهری مانند نوشیدنی‌های الکلی، خمیر ترش و محصولات لبنی مرتبط بود تا به معیشت مادی صرف. شکارچیان و خوراکجویان، ماهی‌گیران و مرغداران برای این اقتصادهای شهری جدید همان‌قدر اهمیت داشتند که کشاورزان و چوپانان.(۱۸) از سوی دیگر، دهقانان تحول فرعی بعدی بودند.

تالاب‌ها و دشت‌های سیلابی دشمنِ بقایای باستان‌شناختی‌اند. این مراحل اولیه‌ی اشغال شهری اغلب در زیر رسوبات بعدی گل‌ولای یا بقایای شهرهایی که بر روی‌شان بنا شده‌اند قرار دارند. در بسیاری از نقاط جهان، اولین شواهد موجود به مرحله‌ی از قبل بالیده‌ی توسعه‌ی شهری مرتبط است: زمانی که به این تصویر توجه می‌کنیم، شاهد کلان‌شهری مردابی یا

شبکه‌ای از مراکز هستیم که ابعادش از تمام سکونتگاه‌های شناخته‌شده‌ی قبلی با ضریب ده به یک تغییر کرده است. برخی از این شهرها در تالاب‌های پیشین به‌تازگی در منظر تاریخی ظاهر شده‌اند ـــ تولدهایی معجزه‌آسا از دل جگن‌ها. نتایج اغلب چشم‌گیرند و پیامدهای‌شان هنوز نامشخص.

مثلاً اکنون می‌دانیم که در استان شاندونگ چین، در پایین‌دست رودخانه‌ی زرد، سکونتگاه‌هایی به مساحت سیصد هکتار یا بیش‌تر ـــ مانند لیانگ‌چنگ‌ژن و یاوانگ‌چنگ ـــ حداکثر تا سال ۲۵۰۰ پیش از میلاد وجود داشته‌اند، یعنی بیش از هزار سال قبل از نخستین دودمان‌های سلطنتی‌ای که در دشت‌های مرکزی چین ایجاد شدند. در سوی دیگر اقیانوس آرام، تقریباً در همان زمان، مراکز آیینی با عظمت زیادی در دره‌ی ریو سوپه‌ی پرو، به‌ویژه در محوطه‌ی باستان‌شناسی کارال، گسترش یافتند؛ محلی که در آن باستان‌شناسان میدان‌های غرق‌شده و سکوهای عظیمی را یافتند که چهارهزار سال قدیمی‌تر از امپراتوری اینکاها بود.(۱۹) گستره‌ی سکونت انسان پیرامون این مراکز بزرگ هنوز مشخص نیست.

این یافته‌های جدید نشان می‌دهند که باستان‌شناسان هنوز نایافته‌های زیادی درباره‌ی پراکندگی نخستین شهرهای جهان دارند. آن‌ها همچنین نشان می‌دهند که این شهرها چه‌قدر قدیمی‌تر از نظام‌های حکومت‌های اقتدارگرا و بوروکراسی‌های باسوادی هستند که زمانی برای پایه‌گذاری شهرها ضروری پنداشته می‌شدند. کشف‌های مشابهی از زمین‌های پست مایا در حال ظهور است؛ محلی که اکنون می‌توان قدمت مراکز آیینی‌اش را که از وسعتی واقعاً عظیم ـــ و تاکنون بدون هیچ مدرکی حاکی از سلطنت یا قشربندی ـــ برخوردار بود به هزار سال پیش از میلاد بازگرداند؛ بیش از هزار سال قبل از ظهور پادشاهان مایای کلاسیک که شهرهای سلطنتی‌شان تا حد چشم‌گیری از نظر ابعاد کوچک‌تر بودند.(۲۰) این به نوبه‌ی خود سؤالی جذاب اما دشوار را مطرح می‌کند. چه چیزی به‌جز نی، الیاف و خاک رس عامل انسجام‌بخشِ نخستین آزمون‌وخطاها در زمینه‌ی شهرنشینی بود؟ چسب اجتماعی‌شان چه بود؟ حالا باید نمونه‌هایی ارائه کنیم، اما پیش از این‌که تمدن‌های بزرگ دره‌ای رودهای دجله، سند و زرد را بررسی کنیم، ابتدا از علفزارهای داخلی اروپای شرقی دیدن خواهیم کرد.

درباره‌ی «ابرمحوطه‌ها» و این که چگونه یافته‌های باستان‌شناختی در اوکراین حکمت متعارف پیرامون منشأ شهرها را بر باد می‌دهند

تاریخ دوردست کشورهای اطراف دریای سیاه مملو از طلاست. دست‌کم، می‌توان به هر بازدیدکننده‌ی اتفاقی از موزه‌های بزرگ صوفیه، کی‌یف یا تفلیس حق داد که به چنین برداشتی برسد. از زمان هرودوت، بیگانگان منطقه با داستان‌هایی مبهم درباره‌ی خاک‌سپاری مجلل پادشاهان جنگجو و کُشتار دسته‌جمعی اسب‌ها و خدمتکاران خانه‌زادی که همراه‌شان بود به خانه بازمی‌گشتند. بیش از هزار سال بعد، در سده‌ی دهم میلادی، احمد بن فضلان، سیاح [ِعراقی]، داستان‌های تقریباً یکسانی را تعریف می‌کرد تا خوانندگان عربش را تحت‌تأثیر قرار دهد.

در نتیجه، در این سرزمین‌ها واژه‌ی «پیشاتاریخ» (یا گاهی اوقات «تاریخ اولیه») همیشه میراث قبایل اشرافی و مقبره‌های مجلل مملو از گنج را تداعی می‌کند. مطمئناً چنین مقبره‌هایی در آن‌جا یافت می‌شوند. این مقبره‌ها در جناح غربی منطقه، در بلغارستان، با گورستان وارنا، گورستانی غرق در طلا، آغاز می‌شوند، در واقع در جایی که از قضا باستان‌شناسانِ منطقه یافته‌های آن را متعلق به عصر مس می‌دانند، یعنی به هزاره‌ی پنجم پیش از میلاد. در سمت شرق، در جنوبی‌ترین منطقه‌ی روسیه، مدت کوتاهی پس از آن، مناسک عجیب‌وغریب خاک‌سپاری آغاز شد که با تپه‌های تدفین معروف به کورگان‌ها مرتبط بود و در واقع مکان استراحت شاهزادگان جنگجو را نشان می‌دهد.(۲۱)

اما معلوم شد این تمام ماجرا نیست. در واقع، مقبره‌های باشکوه جنگجویان حتی ممکن است جالب‌ترین جنبه‌ی پیشاتاریخِ منطقه نباشند. از شهرها هم نباید غافل شد. باستان‌شناسان در اوکراین و مولداوی نخستین چیزهای شبیه به شهر را در دهه‌ی ۱۹۷۰ یافتند، آن هم هنگامی که شروع کردند به ردیابی سکونتگاه‌های انسانی قدیمی‌تر و بسیار بزرگ‌تر از هر چیزی که قبلاً با آن روبه‌رو شده بودند.(۲۲) تحقیقات بیش‌تر نشان داد که این سکونتگاه‌ها که اغلب به آن‌ها

«ابرمحوطه»[1] می‌گویند ــ با نام‌های امروزی‌شان: تالیانکی، مایدانتس، نبلیوکا و غیره ــ مربوط به سده‌های اولیه و میانی هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد هستند، به این معنا که برخی‌شان حتی قبل از نخستین شهرهای شناخته‌شده در بین‌النهرین وجود داشته‌اند و از نظر مساحت هم بزرگ‌تر بوده‌اند.

بااین‌حال، حتی درحال‌حاضر نیز در بحث‌های علمی درباره‌ی خاستگاه‌های شهرنشینی، این محوطه‌های باستان‌شناسی اوکراینی تقریباً هرگز مطرح نمی‌شوند. در واقع، خود استفاده از اصطلاح «ابرمحوطه» نوعی حُسن‌تعبیر است که به مخاطبان گسترده‌تری نشان می‌دهد این‌ها را نباید شهر به معنای دقیق کلمه در نظر گرفت، بلکه بیش‌تر به روستاهایی می‌مانند که به دلایلی از نظر وسعت بی‌اندازه گسترش یافته‌اند. حتی برخی از باستان‌شناسان آن‌ها را صراحتاً «روستاهای بیش‌ازحد رشدیافته» می‌نامند. چگونه می‌توان این بی‌میلی در استقبال از ورودِ ابرمحوطه‌های اوکراینی به دایره‌ی مفتون‌کننده‌ی خاستگاه‌های شهری را توضیح داد؟ چرا کسی که حتی گذرا به خاستگاه‌های شهرها علاقه داشته باشد، نام اوروک[2] یا موهنجودارو[3] را شنیده، اما تقریباً هیچ‌کس به تالیانکی برنخورده است؟

پاسخ تا حد زیادی سیاسی است. بخشی از آن به مسائل ساده‌ی ژئوپلیتیک مربوط می‌شود: بسیاری از کارهای اولیه‌ی اکتشاف را پژوهشگران بلوک شرق در خلال جنگ سرد انجام دادند که باعث شد نه‌تنها پذیرش یافته‌های‌شان در محافل دانشگاهی غرب کُند شود، بلکه این تمایل بود که با هرگونه اخبار مربوط به اکتشافات شگفت‌انگیز دست‌کم با کمی شک‌وتردید روبه‌رو شوند. و حتی بیش‌تر شاید به زندگی سیاسی داخلی خود سکونتگاه‌های پیشاتاریخ مربوط می‌شد. یعنی براساس دیدگاه‌های متعارف درباره‌ی سیاست، به نظر نمی‌رسید که اصلاً چیزی به اسم زندگی سیاسی در این سکونتگاه‌ها وجود داشته است. هیچ مدرکی دال بر وجود

1. mega-sites

۲. از شهرهای باستانی سومر و بعداً بابل در بین‌النهرین (جنوب عراق امروزی).

۳. بقایای شهری باستانی در ایالت سند پاکستان که قدمت آن به حدود ۲۵۰۰ پیش از میلاد بازمی‌گردد و از قدیمی‌ترین تمدن‌های شهری محسوب می‌شود. معنای لغوی موهنجودارو «تپه‌ی مُردگان» است.

دولت یا اداره‌ی متمرکز ــ یا در واقع، هیچ شکلی از طبقه‌ی حاکم ــ کشف نشد. به عبارت دیگر، این سکونتگاه‌های عظیم دارای تمام ویژگی‌هایی بودند که فرگشت‌باوران آن را یک جامعه‌ی «ساده» می‌نامیدند و نه «پیچیده».

در این‌جا سخت است که داستان‌کوتاه معروف ارسولا له گوین، «آن‌ها که از اُمِلاس کنار می‌کشند»، را به یاد نیاوریم: داستانی درباره‌ی شهر خیالی اُملاس، شهری بدون پادشاه، جنگ، برده یا پلیس مخفی. له گوین خاطرنشان می‌کند که ما تمایل داریم چنین جامعه‌ای را به عنوان جامعه‌ای «ساده» نادیده بگیریم، اما در واقع این شهروندان اُملاس «نه مردمی معمولی بودند، نه شبانانی خوش‌دل و وحشی‌هایی نجیب با خیال‌پرستانی دل‌نشین. در پیچیدگی هیچ از ما کم نداشتند.» مشکل فقط این است که «گرفتار عادتی هستیم که فضل‌فروشان و علامه‌های دهر در دامن‌مان گذاشته‌اند، این‌که شادمانی را بیش‌تر ابلهانه می‌دانیم.»

له گوین بر نکته‌ی درستی دست می‌گذارد. بدیهی است که ما نمی‌دانیم ساکنان ابرمحوطه‌های اوکراینی مانند مایدانتس یا نبلیوکا در مقایسه با اربابانی که گورستان‌های کورگان را می‌ساختند یا حتی خدمتکاران خانه‌زادی که در مراسم تشییع جنازه‌ی آن‌ها قربانی می‌شدند چه‌قدر شادمان بودند، یا کارگران زنجیرشده‌ای که گندم و جو را برای ساکنان مستعمرات آتی یونانی در امتداد سواحل دریای سیاه تأمین می‌کردند چه احساسی داشتند (اگرچه می‌توانیم حدس بزنیم). و همان‌طور که هر کسی که داستان را خوانده می‌داند، اُملاس نیز مشکلاتی داشت. اما موضوع به قوت خود باقی است: چرا تصور می‌کنیم مردمی که بدون معابد، کاخ‌ها و استحکامات نظامی راهی برای حکومت جمعیتی بزرگ و حمایت از خود اندیشیده‌اند ــ یعنی بدون تظاهرات آشکار تکبر، حقارت و ظلم ــ به‌نوعی پیچیدگی کم‌تری از مردمی دارند که چنین نیندیشیده‌اند؟

چرا ما در مهم جلوه دادن چنین مکانی با نام «شهر» تردید داریم؟

ابرمحوطه‌های اوکراین و مناطق مجاور تقریباً از ۴۱۰۰ تا ۳۳۰۰ پیش از میلاد مسکونی بودند، یعنی چیزی در حدود هشت سده که به نحو چشم‌گیری طولانی‌تر از اکثر سنت‌های شهری بعدی است. اصلاً چرا آن شهرها آن‌جا بودند؟ به نظر می‌رسد آن‌ها مانند شهرهای بین‌النهرین

و دره‌ی سند زاده‌ی فرصت‌طلبی بوم‌شناختی در مرحله‌ی میانی هولوسن باشند. در این مورد نه پویش دشت سیلابی بلکه فرایندهای تشکیل خاک در مناطق هموار شمال دریای سیاه نقش داشتند. این زمین‌های سیاه (به روسی چرنوزم[1]) به دلیل حاصل‌خیزی خود افسانه‌ای هستند؛ آن‌ها سرزمین‌های بین رودخانه‌های باگ جنوبی و دنیپر را برای امپراتوری‌های باستانی بعدی به یک سبد نان تبدیل کردند (به همین دلیل است که دولت‌شهرهای یونانی مستعمره‌هایی را در این منطقه ایجاد کردند و در ابتدا مردم محلی را به بردگی کشیدند یا سرف کردند: آتن باستان عمدتاً از غلات دریای سیاه تغذیه می‌شد).

تا سال ۴۵۰۰ پیش از میلاد، چرنوزم در محدوده‌ای گسترده بین کوه‌های کارپات و اورال پخش شده بود، جایی که منظره‌ای موزاییکی از دشت‌های باز و جنگل‌ها پدیدار شد که قادر به تأمین غذای جمعیت متراکم انسانی بود.(۲۳) مردم عصر نوسنگی که در آن‌جا سُکنی گزیدند از پایین‌دست رود دانوب به شرق سفر کردند و از میان کوه‌های کارپات گذشتند. ما نمی‌دانیم چرا، اما می‌دانیم که آن‌ها در سرتاسر سفر دورودراز خود در دره‌های رودخانه‌ها و گردنه‌های کوهستانی هویت اجتماعی منسجمی را حفظ کردند. روستاهای آن‌ها، که اغلب کوچک بودند، در رویه‌های فرهنگی مشابهی اشتراک داشتند؛ رویه‌هایی که در مواردی بازتاب می‌یافت نظیر شکل خانه‌ها، مجسمه‌های زنانه و روش‌های ساخت و تهیه‌ی غذا. نام باستان‌شناختی‌ای که به این «طرح زندگی» خاص داده شده فرهنگ کیوکوتنی ـ تریپیلیا[2]ست، که به نام محوطه‌های باستان‌شناسی‌ای که برای نخستین‌بار این فرهنگ در آن‌جا ثبت شد نامیده می‌شود.(۲۴)

بنابراین ابرمحوطه‌های اوکراینی و مولداوی از آسمان نازل نشده‌اند. آن‌ها تحقق مادی جامعه‌ای گسترده بودند که مدت‌ها قبل از این‌که واحدهای تشکیل‌دهنده‌ی آن در مناطق مسکونی بزرگ ادغام شوند وجود داشتند. اکنون ده‌ها مورد از این سکونتگاه‌ها مستند شده‌اند. بزرگ‌ترین

1 chernozem
2. Cucuteni-Tripolye

شـهرِ درحال‌حاضر شناخته‌شـده ـــ تالیانکی ـــ در مساحتی به اندازه‌ی سیصد هکتار بنا شده است که از مراحل اولیه‌ی شهر اوروک در جنوب بین‌النهرین فراتر رفته است. هیچ مدرکی دال بر مدیریت مرکزی یا تأسیسات ذخیره‌سازی عمومی یافته نشده است. همچنین هیچ‌گونه ساختمان دولتی، استحکامات یا معماریِ یادمانی‌ای یافت نشـده اسـت. هیچ ارگ یا مرکز شـهری‌ای وجود ندارد. خبری هم از چیزی مشـابه با منطقه‌ی عمومی مرتفع اوروک به نام عنا («خانه‌ی بهشت») یا حمام بزرگ موهنجودارو نیست.

[در عوض] آن‌چه با آن مواجه می‌شـویم خانه‌ها هسـتند؛ در موردی نظیر تالیانکی با رقمی بیش از هزار خانه سـروکار داریم؛ خانه‌های مستطیل‌شـکلی به عرض نزدیک به پنج متر و طولی دو برابر آن که از حصیر و گل بر روی قاب‌های چوبی با پایه‌های سـنگی سـاخته شـده‌اند. این خانه‌ها، با باغ‌های متصل به آن‌ها، چنان الگوهای دایره‌ای منظمی را تشـکیل می‌دهند که از چشم‌انداز هوایی، هر ابرمحوطه‌ای شبیه به داخل تنه‌ی درخت است: حلقه‌های بزرگ، با فضاهای متحدالمرکز مابین آن‌ها. درونی‌تریـن حلقه شـکاف بزرگی را در وسـط سـکونتگاه ایجـاد می‌کند، جایـی کـه حفاران اولیـه در ابتدا انتظار داشـتند چیـزی هیجان‌انگیز پیدا کنند، خواه ساختمان‌های باشکوه یا گورسپاری‌های بزرگ. اما در هر مورد شناخته‌شده، منطقه‌ی مرکزی به‌سادگی خالی است. در خصوص کارکرد آن حدس‌وگمان‌هایی مطرح می‌شود از مجامع عمومی تا محل مراسم یا نمایش فصلی حیوانات یا احتمالاً هر سه.(۲۵) در نتیجه، طرح استاندارد باستان‌شناسـی یـک ابرمحوطـه‌ی اوکراینـی منعطـف و بـدون هسـته‌ی مرکزی است.

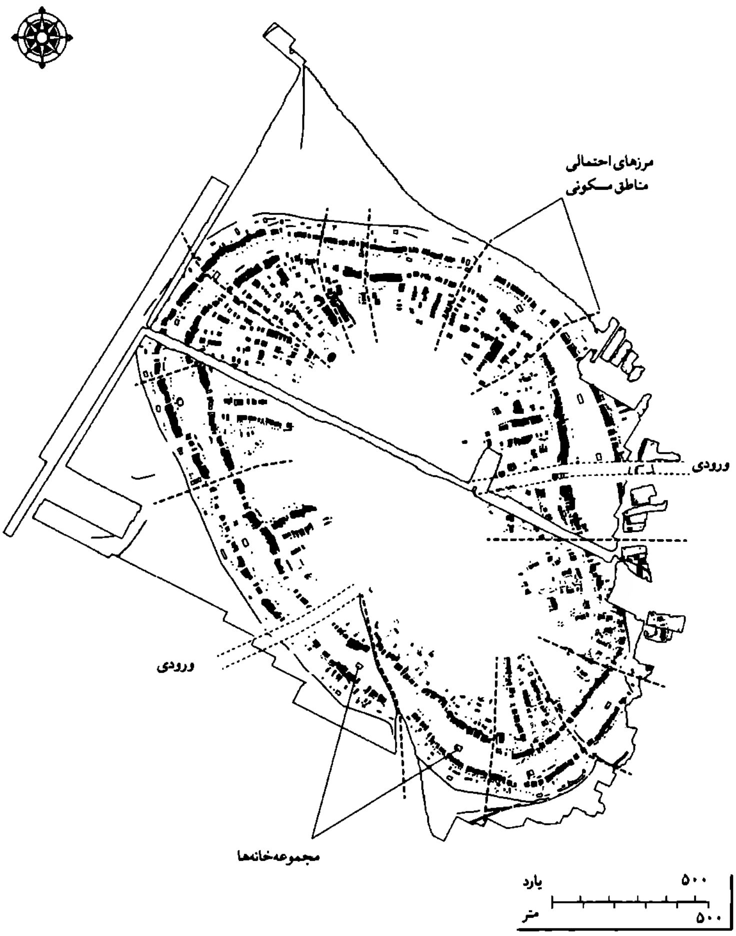
به همان اندازه که ابعاد سکونتگاه‌های عظیم عجیب است، توزیع‌شان هـم کـه همگـی کاملاً بـه یکدیگر نزدیک هسـتند و حداکثر حـدود ده تا پانـزده کیلومتـر از هـم فاصله دارند اعجـاب‌آور اسـت.(۲۶) بنابراین کل جمعیت‌شان ـــ که هزاران نفر در هر ابرمحوطه تخمین زده می‌شوند و احتمالاً در برخی موارد بیش از ده‌هزار نفر بوده ـــ باید منابع خود را از یک منطقه‌ی داخلی مشـترک جمع‌آوری می‌کردند. بااین‌حال به نظر می‌رسـد ردپای زیست‌بومی آن‌ها به طرز شگفت‌انگیزی ناچیز بوده است.(۲۷)

چند توضیح ممکن وجود دارد. برخی پیشنهاد کرده‌اند که ابرمحوطه‌ها تنها بخشی از سال، حتی برای یک فصل، اشغال می‌شدند(۲۸) که آن‌ها را به نسخه‌هایی در ابعاد شهری از نوع مکان‌های تجمع موقتی تبدیل می‌کرد که در فصل سوم مورد بحث قرار دادیم. تطبیق این امر با ماهیت اساسی خانه‌های‌شان دشوار است (تلاش‌هایی را که برای قطع درختان، پی‌ریزی، ساختن دیوارهای خوب و غیره صرف می‌شود در نظر بگیرید). به احتمال زیاد، ابرمحوطه‌ها شبیه به بسیاری از شهرها بودند، نه ساکنان دائمی داشتند و نه کاملاً فصلی بودند، بلکه جایی بین این دو بودند.(۲۹)

همچنین باید در نظر بگیریم که آیا ساکنان ابرمحوطه‌ها آگاهانه نظام زیست‌بومی خود را برای جلوگیری از جنگل‌زدایی در ابعاد بزرگ مدیریت می‌کردند یا خیر. این با مطالعات باستان‌شناختی اقتصاد آن‌ها مطابقت دارد که الگویی از باغ‌داری در ابعاد کوچک را نشان می‌دهد که اغلب در محدوده‌ی سکونتگاه انجام می‌شود، همراه با نگه‌داری از دام، کشت باغات و طیف گسترده‌ای از فعالیت‌های شکار و خوراکجویی. تنوع در واقع چشم‌گیر است، همان‌طور که پایداری‌اش نیز چشم‌گیر است. علاوه‌بر گندم، جو و حبوبات، رژیم گیاهی شهروندان شامل سیب، گلابی، گیلاس، گوجه‌ی وحشی، بلوط، فندق و زردآلو بود. ساکنان ابرمحوطه‌ها شکارچیان مرال، شوکا و گراز وحشی و همچنین کشاورزان و جنگلبانان بودند. این «بازی کشاورزی» در مقیاس بزرگ بود: یک جمعیت شهری که از طریق کشت و گله‌داری در مقیاس کوچک، همراه با مجموعه‌ای غنی از غذاهای وحشی زندگی خود را تأمین می‌کرد.(۳۰)

این شیوه‌ی زندگی به‌هیچ‌وجه «ساده» نبود. ساکنان این شهرها علاوه‌بر مدیریت باغ‌های میوه، باغچه‌ها، دام‌ها و جنگل‌ها، نمک را به صورت عمده از چشمه‌های کارپات‌های شرقی و کرانه‌های دریای سیاه وارد می‌کردند. استخراج مقادیر زیاد سنگ چخماق در دره‌ی دنیستر انجام می‌شد و مواد و مصالح ساخت ابزار را فراهم می‌کرد. صنعت سفالگری شکوفا شد و محصولات آن در زمره‌ی بهترین سفالینه‌های جهان پیشاتاریخ به حساب می‌آمد؛ و ذخایر منظم مس از بالکان سرازیر می‌شد.(۳۱)

نبلیوکا: «ابرمحوطه»ای پیشاتاریخی در استپ‌های جنگلی اوکراین



هیچ اتفاق‌نظر قطعی‌ای میان باستان‌شناسان پیرامون این‌که همه‌ی این‌ها به چه نوع آرایش اجتماعی‌ای نیاز داشت وجود ندارد، اما اکثرشان موافق‌اند که چالش‌های لجستیکی هولناک بودند. قطعاً مازاد تولید می‌شد و به همراه آن پتانسیل فراوانی برای عده‌ای در کنترل انبار و ذخایر، مالکیت آن و سروری بر دیگران یا جنگ برای غنایم به وجود می‌آمد. اما در مورد بیش از هشت سده، شواهد اندکی از جنگ یا ظهور نخبگان اجتماعی پیدا کردیم. پیچیدگی واقعی ابرمحوطه‌ها در راهبردهایی نهفته است که برای جلوگیری از چنین مواردی اتخاذ کرده‌اند.

چگونه همه‌ی این‌ها عملی می‌شد؟ در غیاب اسناد مکتوب (یا ماشین زمان)، صحبت از مواردی نظیر خویشاوندی و وراثت یا رویه‌های مردم برای تصمیم‌گیری جمعی در این شهرها با محدودیت‌هایی جدی مواجه خواهد شد.(۳۲) با این‌همه، نشانه‌های معینی وجود دارد، در وهله‌ی اول از سطح خانوارهای فردی. همه‌ی این‌ها نقشه‌ی تقریباً مشترکی داشتند، اما هر کدام نیز به شیوه‌ی خود منحصربه‌فرد بودند. قواعد صرف جمعیِ غذا در هر خانه با نوآوری‌های همیشگی و حتی بازی‌گوشی همراه بود. هر واحد خانواده تغییرات جزئی خود را در آیین‌های خانگی ابداع می‌کرد که در مجموعه‌ی منحصربه‌فرد ظروف مخصوص آماده کردن و خوردن غذا بازتاب می‌یابد؛ ظروفی رنگ‌آمیزی‌شده با طرح‌های رنگارنگ و نقش‌ونگارهای غالباً مسحورکننده و ساخته‌شده در شکل‌های بی‌اندازه متنوع. گویی هر خانواده مجموعه‌ای از هنرمندان است که سبک زیبایی‌شناسی منحصربه‌فرد خود را ابداع کرده است.

برخی از این سفال‌های خانگی بدن زنان را تداعی می‌کنند؛ و در میان دیگر اقلام آن‌چه بیش از همه در بقایای خانه‌ها یافت می‌شود مجسمه‌های زنانه از خاک رس است. خانه‌های نمونه و ماکت‌های کوچک مبلمان و وسایل غذاخوری نیز باقی مانده‌اند ــ بازنمودهای مینیاتوری از جهان‌های اجتماعی گمشده که باز نقشِ برجسته‌ی زنان را در آن‌ها تأیید می‌کند.(۳۳) همه‌ی این‌ها نکات کمی را درباره‌ی فضای فرهنگی این خانواده‌ها به ما می‌گوید (و می‌توان به‌راحتی درک کرد چرا ماریجا گیمبوتاس، که

قبلاً درباره‌ی آثارش پیرامون پیشاتاریخ اوراسیا بحث کردیم، فرهنگ کیوکوتنی ـ تریپیلیا را بخشی از «اروپای قدیم» می‌دانست که ریشه‌های فرهنگی‌اش در جوامع اولیه‌ی کشاورزی آناتولی و خاورمیانه است). اما چگونه این خانوارها با این تعداد گرد هم آمدند تا آرایش‌های متحدالمرکز بزرگی را شکل بدهند که به ابرمحوطه‌های اوکراینی طرح متمایز خود را می‌دهد؟

این محوطه‌ها در نخستین برداشت حس یکنواختی انعطاف‌ناپذیر و مداری بسته از تعامل اجتماعی را انتقال می‌دهند، اما مطالعه‌ی دقیق‌تر انحراف مداوم از این هنجار را نشان می‌دهد. خانواده‌های منفرد گاهی ترجیح می‌دادند در گروه‌هایی متشکل از سه تا ده خانواده با یکدیگر جمع شوند. خندق‌ها یا گودال‌ها مرزهای آن‌ها را مشخص می‌کرد. در برخی مکان‌ها، این گروه‌ها در محله‌ها ادغام می‌شدند و از مرکز به اطراف شهر گسترش می‌یافتند و حتی محله یا محله‌های مسکونی بزرگ‌تری را تشکیل می‌دادند. هر کدام دست‌کم به یک مجموعه‌خانه دسترسی داشت؛ ساختاری بزرگ‌تر از یک خانه‌ی معمولی که در آن بخش وسیع‌تری از جمعیت ممکن بود به‌تناوب برای فعالیت‌هایی که فقط می‌توانیم حدس بزنیم (جلسات سیاسی؟ شکایت‌های حقوقی؟ جشن‌های فصلی؟) جمع شوند.(۳۴)

واکاوی دقیق باستان‌شناسان نشان می‌دهد که چگونه یکنواختی ظاهری ابرمحوطه‌های اوکراینی از پایین به بالا و از طریق فرایندهای تصمیم‌گیری محلی به وجود آمد.(۳۵) این باید بدان معنا باشد که اعضای خانوارهای منفرد ـــ یا دست‌کم نمایندگان محله‌شان ـــ سکونتگاه را به عنوان یک کل در چارچوب مفهومیِ مشترکی درک می‌کردند. همچنین می‌توانیم با خیال راحت استنباط کنیم که این چارچوب براساس تصور از دایره و ویژگی‌های آن است. برای درک این موضوع که چگونه شهروندان این تصور ذهنی را عملی می‌کنند و آن را به یک واقعیت اجتماعی قابل‌اجرا در ابعاد عظیم تبدیل می‌کنند، نمی‌توانیم فقط به باستان‌شناسی تکیه کنیم. خوشبختانه، حوزه‌ی در حال رشد ریاضیات قومی[1] دقیقاً نشان می‌دهد که

1. ethno-mathematics

چگونه چنین نظامی ممکن است در عمل کار کند. آموزنده‌ترین موردی که می‌دانیم مربوط به سکونتگاه‌های سنتی باسک در ارتفاعات پیرنه‌آتلانتیک[1] است.

این جوامع مدرن باسک ــ که در گوشه‌ی جنوب‌غربی فرانسه چپانده شده‌اند ــ نیز اجتماعات خود را به شکل دایره‌ای تصور می‌کنند، درست همان‌طور که خود را محصور در حلقه‌هایی از کوهستان تصور می‌کنند. این تصور راهی است برای تأکید بر برابری ایده‌آل خانوارها و واحدهای خانوادگی. اکنون بدیهی است که ترتیبات اجتماعی این جوامع موجود بعید است کاملاً مشابه اوکراین باستان باشد. بااین‌حال، آن‌ها نمونه‌ای عالی از این‌که چگونه این‌دست آرایش‌های دایره‌ای می‌توانند بخشی از پروژه‌های برابری‌خواهانه‌ی خودآگاه را تشکیل دهند ارائه می‌دهند که در آن «همه همسایگانی در سمت چپ و همسایگانی در سمت راست دارند. نه هیچ‌کس اول است و نه هیچ‌کس آخر.»(۳۶)

مثلاً در کمون سنت‌انگراس، الگوی دایره‌ای روستا نیز مدلی پویاست که همچون دستگاه شمارش برای اطمینان از چرخش فصلی وظایف و مسئولیت‌های ضروری استفاده می‌شود. هر یکشنبه، یک خانواده دو نان را در کلیسای محلی برکت می‌دهد، یکی را خود می‌خورد، سپس نان دیگری را به «همسایه‌ی اول» (خانه‌ی سمت راست خود) تقدیم می‌کند. هفته‌ی بعد آن همسایه همین کار را با خانه‌ی بعدی سمت راست خود انجام می‌دهد و به همین ترتیب چرخیدن در جهت عقربه‌های ساعت ادامه می‌یابد، به نحوی که در یک جامعه‌ی صدخانواری حدود دو سال طول می‌کشد تا یک چرخه کامل شود.(۳۷)

مانند اغلب اوقات، کیهان‌شناسی تمام‌عیاری درباره‌ی چنین موضوعاتی وجود دارد، نظریه‌ای درباره‌ی وضعیت انسان که به تعبیری پخته می‌شود: از قرص‌های نان به عنوان «نطفه» صحبت می‌شود، به عنوان چیزی که زندگی می‌بخشد؛ در همین حال، مراقبت از مُردگان و محتضران در جهت مخالف، خلاف جهت عقربه‌های ساعت، حرکت می‌کند. اما این نظام

۱. شهرستانی در جنوب‌غربی فرانسه‌ی امروزی.

همچنین مبنایی برای همکاری اقتصادی است. اگر هر یک از خانوارها به هر دلیلی نتواند تعهدات خود را در زمان انجام این کار انجام دهد، یک سیستم جایگزینی دقیق وارد عمل می‌شود، بنابراین همسایگان در حالت جبرانیِ اول، دوم و گاهی سوم می‌توانند به طور موقت جای آن‌ها را بگیرند. این به نوبه‌ی خود مدلی را برای تقریباً همه‌ی شکل‌های همکاری فراهم می‌کند. از همان نظام «همسایه‌های اول» و جایگزینی، همان مدل زنجیره‌ای متقابل، برای فراخوانی هر چیزی که نیاز به نیروی بیش از یک خانواده دارد استفاده می‌شود: از کاشت و برداشت تا پنیرسازی و کُشتار خوک. نتیجه این است که خانوارها نمی‌توانند به‌سادگی کار روزانه‌شان را فقط مطابق با نیازهای خود برنامه‌ریزی کنند. آن‌ها باید تعهدات خود را در قبال سایر خانوارها نیز در نظر بگیرند، که آن‌ها نیز به نوبه‌ی خود تعهداتی در قبال خانوارهای دیگر دارند و به همین ترتیب. با توجه به این‌که برخی از وظایف ــ مانند انتقال گله‌ها به مراتع مرتفع یا نیازهای شیردوشی، پشم‌چینی و نگهبانی گله ــ ممکن است به تلاش مشترک ده خانوار نیاز داشته باشد و این‌که خانوارها باید بین برنامه‌ریزی انواع گوناگون تعهدات تعادل برقرار کنند، کمابیش درکی از پیچیدگی‌های موجود می‌یابیم.

به عبارت دیگر، چنین اقتصادهای «ساده»ای به‌ندرت آن‌قدرها ساده هستند. آن‌ها اغلب شامل چالش‌های لجستیکی با پیچیدگی چشم‌گیری هستند که براساس نظام‌های پیچیده‌ی کمک متقابل، بدون نیاز به کنترل یا مدیریت متمرکز، حل می‌شوند. روستاییان باسک در این منطقه برابری‌خواهانی خودآگاه‌اند، به این معنا که اصرار دارند تمامی خانوارها نهایتاً همسان هستند و وظایفی مشابه دیگر خانوارها دارند. بااین‌حال، به جای این‌که خود را از طریق مجامع اشتراکی اداره کنند، که نسل‌های قبلی شهرنشینان باسک در مکان‌هایی مانند گرنیکا ایجاد کردند، بر اصول ریاضی مانند چرخش، جایگزینی زنجیره‌ای و تناوب تکیه می‌کنند. اما نتیجه‌ی نهایی یکسان است و نظام به اندازه‌ی کافی منعطف است که بتوان تغییرات در تعداد خانوارها یا ظرفیت‌های تک‌تک اعضای آن‌ها را نیز پیوسته در نظر گرفت و تضمین کرد که روابط برابر، با غیبت کمابیش تمام‌وکمال تعارض داخلی، در درازمدت حفظ می‌شود.

دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم چنین نظامی فقط در ابعاد کوچک کار می‌کند: یک روستای صدخانواری درحال‌حاضر از آستانه‌ی شناختیِ پیشنهادی دانبار یعنی ۱۵۰ نفر (تعداد روابط پایدار و قابل‌اعتمادی که ما قادر به پی‌گیری آن‌ها در ذهن خود هستیم، پیش از آن‌که بنا به نظر دانبار موظف باشیم سران و مدیرانی را در رأس امور اجتماعی قرار دهیم) بسیار فراتر است؛ و روستاها و شهرهای باسک بسیار بزرگ‌تر از این میزان بودند. دست‌کم می‌توان دید که چگونه ــ در بافتاری متفاوت ــ چنین نظام‌های برابری‌خواهانه‌ای ممکن است به جوامع متشکل از صدها یا حتی هزاران خانوار اعمال شود. در خصوص ابرمحوطه‌های اوکراینی باید اعتراف کنیم که ناشناخته‌های زیادی باقی مانده‌اند. در حدود اواسط هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد، اکثرشان اساساً متروکه شدند. هنوز نمی‌دانیم چرا. آن‌چه آن‌ها در این میان به ما ارائه می‌دهند چشم‌گیر است: مدرکی مبنی بر این‌که سازمان‌دهی به‌شدت برابری‌خواهانه‌ای در ابعاد شهری امکان‌پذیر بوده است.(۳۸) با در نظر گرفتن این موضوع، می‌توانیم با نگاهی تازه به موارد شناخته‌شده‌تر از سایر نقاط اوراسیا بنگریم. با بین‌النهرین شروع می‌کنیم.

درباره‌ی بین‌النهرین و دموکراسیِ «نه‌چندان بدوی»

«بین‌النهرین» به معنای «سرزمین بین دو رود» است. باستان‌شناسان گاهی این منطقه را «کانون شهرها» نیز می‌نامند.(۳۹) دشت‌های سیلابی این منطقه از مناطق خشک جنوب عراق عبور می‌کند و در نزدیکی سرِ خلیج فارس به باتلاق تبدیل می‌شوند.(۴۰) قدمت زندگی شهری در این‌جا به دست‌کم ۳۵۰۰ پیش از میلاد برمی‌گردد. در سرزمین‌های شمالی‌تر بین دجله و فرات، جایی که رودخانه‌ها از میان دشت‌های پُرباران می‌گذرند، تاریخ شهرها ممکن است حتی به عقب‌تر از چهارهزار سال پیش از میلاد برسد.(۴۱)

برخلاف ابرمحوطه‌های اوکراینی یا شهرهای عصر مفرغ دره‌ی سند که به‌زودی به آن‌ها خواهیم پرداخت، بین‌النهرین پیش از آن‌که هیچ

باستان‌شناسی در یکی از تپه‌های باستانی آن بیل فروکند بخشی از حافظه‌ی مدرن بود.(۴۲) هر کس کتاب مقدس را خوانده باشد درباره‌ی پادشاهی‌های بابل و آشور چیزی می‌داند؛ و در عصر ملکه ویکتوریا، پژوهشگران کتاب مقدس و مستشرقان شروع به کاوش در محوطه‌هایی مانند نینوا و نمرود کردند که ارتباطاتی با کتاب مقدس داشتند، با امید کشف شهرهایی که شخصیت‌های افسانه‌ای مانند نبوکدنصر، سناخریب [= امپراتور آشور] یا تیگلات‌پیلسر [= شاه آشور] اداره می‌کردند. آن‌ها این شهرها را یافتند، اما در آن مکان‌ها و جاهای دیگر چیزهای دیگری را کشف کردند که دیدنی‌تر هم بود، مانند ستون سنگی حاوی قانون حمورابی، فرمانروای بابل در سده‌ی هجدهم پیش از میلاد در شوش در غرب ایران؛ لوح‌های گلی نینوا حاوی نسخه‌هایی از حماسه‌ی گیلگمش، فرمانروای افسانه‌ای اوروک؛ و مقبره‌ی سلطنتی اور در جنوب عراق که پادشاهان و ملکه‌های ناشناخته در کتاب مقدس با ثروت‌های شگفت‌انگیز و بقایای خادمان قربانی‌شده در حدود ۲۵۰۰ پیش از میلاد دفن شده بودند.

شگفتی‌های بزرگ‌تری هم وجود داشت. قدیمی‌ترین بقایای شهرها و پادشاهی‌ها ــ از جمله مقبره‌های سلطنتی اور ــ متعلق به فرهنگی قبلاً ناشناخته بود که در کتاب مقدس ذکر نشده بود: سومری‌ها که از زبانی استفاده می‌کردند بی‌ارتباط با خانواده‌ی زبانیِ سامی که عبری و عربی از آن نشئت گرفتند.(۴۳) (در واقع، مانند نمونه‌ی باسک، هیچ اتفاق‌نظری در این‌باره وجود ندارد که زبان سومری به چه خانواده‌ی زبانی‌ای تعلق دارد.) اما به طور کلی، دهه‌های اول کار باستان‌شناسی در منطقه، از اواخر سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم، پیوند موردانتظار بین‌النهرین باستان با امپراتوری و سلطنت را تأیید کرد. سومری‌ها، دست‌کم در نخستین نگاه، از این قاعده مستثنی به نظر نمی‌رسیدند.(۴۴) در واقع، آن‌ها به معیاری در این زمینه بدل شدند. علاقه‌ی عمومی به یافته‌های اور چنان بود که در دهه‌ی ۱۹۲۰ مجله‌ی اخبار مصور لندن («پنجره‌ای رو به جهان» انگلستان) تقریباً سی مقاله‌ی اصلی خود را به حفاری لئونارد وولی از مقبره‌های سلطنتی اختصاص داد.

همه‌ی این‌ها تصویر رایج را از بین‌النهرین به عنوان تمدن شهرها، سلطنت و اشراف تقویت کرد که همگی با ته‌رنگ هیجان کشف

«حقیقتِ» پشت کتاب مقدس آمیخته بود («اور کلدیس» ضمن این‌که یک شهر سومری بود در کتاب مقدس عبری به عنوان زادگاه ابراهیم ذکر می‌شود). اما یکی از دستاوردهای مهم باستان‌شناسی و کتیبه‌شناسی مدرن ترسیم مجدد این تصویر به طور کامل بوده است: این‌که بین‌النهرین در واقع هرگز «سرزمین» ابدی «شاهان» نبوده است. داستان واقعی بسیار پیچیده‌تر است.

نخستین شهرهای بین‌النهرین ــ مربوط به هزاره‌ی چهارم و اوایل هزاره‌ی سوم پیش از میلاد ــ هیچ مدرک روشنی دال بر وجود سلطنت ندارند. اکنون ممکن است اعتراض کنید که اثبات این‌که چیزی وجود ندارد دشوار است. بااین‌حال، می‌دانیم که شواهدی برای وجود سلطنت در چنین شهرهایی چگونه خواهد بود، زیرا نیم‌هزاره‌ی بعد (از حدود ۲۸۰۰ پیش از میلاد به بعد) سلطنت در همه‌جا ظاهر می‌شود: کاخ‌ها، خاک‌سپاری‌های اشرافی و کتیبه‌های سلطنتی، همراه با دیوارهای دفاعی برای شهرها و شبه‌نظامیان سازمان‌یافته برای محافظت از آن‌ها. اما تولد شهرها و همراه با آن عناصر اساسی زندگی مدنی بین‌النهرین ــ بلوک‌های ساختمانی باستانی جامعه‌ی شهری آن ــ به طرز چشم‌گیری پیش از این دوره‌ی «دودمانی اولیه» آغاز می‌شود.

این عناصر اصیل شهری شامل چیزهایی می‌شود که به‌اشتباه به عنوان اختراعات کشورداری سلطنتی توصیف شده‌اند، مانند نهادی که مورخان برایش واژه‌ی فرانسوی corvée [= بیگاری] را به کار می‌برند. این واژه به کار اجباری در پروژه‌های شهری اشاره دارد که از شهروندان آزاد به صورت فصلی طلب می‌شد، و همیشه تصور این بود که شکلی از مالیات است و توسط حاکمان قدرتمند ستانده می‌شود: مالیات‌هایی که نه به صورت اجناس بلکه به شکل خدمات پرداخته می‌شود. بااین‌حال، از منظر بین‌النهرین، بیگاری بسیار باستانی بود؛ به قدمت خود بشریت. افسانه‌ی سیل آتراهاسیس ــ نمونه‌ی اولیه‌ی داستان نوح عهد عتیق ــ می‌گوید که چگونه خدایان برای نخستین‌بار مردم را خلق کردند تا از آن‌ها بیگاری کشیده شود. خدایان بین‌النهرین به‌شدت اهل عمل بودند و در ابتدا

خودشان کار می‌کردند. سرانجام از حفر کانال‌های آبیاری خسته شدند، خدایان کوچکی را برای انجام این کار خلق کردند، اما آن‌ها نیز عصیان کردند و ـــ برخلاف نادیده گرفته شدنِ صدای اعتراض شیطان در بهشت ـــ خدایان خواسته‌های‌شان را پذیرفتند و انسان‌ها را خلق کردند.(۴۵)

همه باید بیگاری می‌کردند. حتی قدرتمندترین فرمانروایان بین‌النهرین دوره‌های بعدی مجبور بودند سبدی از خاک رس را به محل ساخت یک معبد مهم برسانند. واژه‌ی سومری برای بیگاری، دابسیگ[1]، به این سبد از خاک اشاره دارد که نقش ـ نموداری بر آن نوشته شده که شخصی را نشان می‌دهد که آن را روی سر خود بلند می‌کند، مانند پادشاهانی مشغول به کار بر روی بناهایی مانند لوح اور نانشه که در حدود ۲۵۰۰ پیش از میلاد حک شده است. شهروندان آزاد هفته‌ها یا حتی ماه‌ها دابسیگ می‌کردند. زمانی که این کار را انجام می‌دادند، روحانیون و مدیران عالی‌رتبه در کنار صنعتگران، چوپانان و کشاورزان غلات کار می‌کردند. پادشاهان بعدی می‌توانستند معافیت‌هایی اعطا کنند و به ثروتمندان اجازه دهند که به جای کار کردن مالیات بپردازند یا دیگران را برای انجام کارشان استخدام کنند. بااین‌حال، همه به نحوی کمک می‌کردند.(۴۶)

سرودهای سلطنتی «چهره‌های شاد» و «قلب‌های شادمان» کارگرانی را توصیف می‌کنند که از آن‌ها بیگاری کشیده می‌شد. بی‌شک سویه‌ی تبلیغاتی این سرودها را نیز نباید نادیده گرفت، اما واضح است که حتی در دوره‌های سلطنت و امپراتوری، این پروژه‌های فصلی با حال‌وهوای برگزاری یک جشنواره انجام می‌شد و کارگران جوایز فراوانی از نان، آبجو، خرما، پنیر و گوشت دریافت می‌کردند. در این مواقع همچنین چیزی شبیه به کارناوال وجود داشت. نظم اخلاقی شهر در این هنگام زیروزبر می‌شد و تمایزهای بین شهروندان از بین می‌رفت. «سرودهای گودآ» ـــ فرماندار[2] دولت‌شهر لاگاش ـــ چیزی از این فضا را انتقال می‌دهد. این سرودها، که به اواخر هزاره‌ی سوم پیش از میلاد مربوط هستند، بازسازی معبدی به نام انینو، خانه‌ی نینگیرسو، خدای حامی شهر، را ستایش می‌کنند:

1. dubsig 2. ensi

زنان سبد حمل نمی‌کردند
فقط جنگجویان برتر ساختمان را برای او ساختند
شلاق فرود نمی‌آمد
مادر فرزند (نافرمان) خود را نزَد
فرمانده
سرهنگ
ناخدا
(و) سرباز وظیفه
(همه) کار را به‌مساوات تقسیم کردند.
نظارت واقعاً (مانند) پشم نرمی
در دستان‌شان بود.(۴۷)

از جمله مزایای ماندگارتر برای بخش عمده‌ی شهروندان لغو بدهی به دست فرماندار بود.(۴۸) بنابراین، زمان بسیج کارگری همچون لحظات برابری مطلق نزد خدایان تلقی می‌شد ــ زمانی که حتی بردگان ممکن بود در سطحی برابر با اربابان خود قرار گیرند ــ و همچنین زمان‌هایی که شهر خیالی واقعی می‌شد، چرا که ساکنانش هویت روزمره‌ی خود را به عنوان نانوا یا میخانه‌دار یا ساکنان فلان محله، یا بعدها ژنرال‌ها یا برده‌ها، کنار می‌گذاشتند و برای مدت کوتاهی گرد هم می‌آمدند تا به «مردم» لاگاش، کیش، اریدو یا لارسا بدل شوند که بخشی از شهر یا شبکه‌ی کانال‌های آبیاری را که حافظ شهر بود بسازند یا بازسازی کنند.

اگر شهرها دست‌کم تا حدی به این شکل ساخته شده‌اند، دشوار است که چنین جشنواره‌هایی را همچون نمایش نمادین ناب کنار بگذاریم. علاوه‌براین، نهادهای دیگری نیز وجود داشتند که گفته می‌شود از دوران پیشادودمانی سرچشمه گرفتند و نقش مهم شهروندان عادی در حکومت را تضمین می‌کردند. حتی خودکامه‌ترین حاکمان دولت‌شهرهای بعدی نیز در برابر انبوهی از شوراهای شهر، بخش‌های محله و مجالس پاسخ‌گو بودند که در همه‌شان زنان اغلب در کنار مردان شرکت می‌کردند.(۴۹) «دختران و پسران» شهر می‌توانستند کاری کنند که صدای‌شان شنیده شود و بر همه‌چیز از مالیات‌ستانی تا سیاست خارجی تأثیر می‌گذاشتند. این مجامع شهری شاید به اندازه‌ی مجامع یونان باستان قدرتمند نبودند، اما

از سوی دیگر، برده‌داری نیز در بین‌النهرین به اندازه‌ی آن‌جا توسعه نیافته بود و زنان برخلاف یونان باستان از سیاست نهی نمی‌شدند.(۵۰) در مکاتبات دیپلماتیک، گاه‌به‌گاه به طور اجمالی از قیام اغلب موفقیت‌آمیز نهادهای رسته‌ای در برابر حاکمان یا سیاست‌های نامحبوب نیز آگاه می‌شویم.

اصطلاحی که دانشمندان مدرن برای این وضعیت عمومی به کار می‌برند «دموکراسی بدوی» است. اصطلاح چندان خوبی نیست، زیرا دلیل خاصی وجود ندارد که فکر کنیم این نهادها اساساً خام یا غیرپیچیده بوده‌اند. مسلماً استفاده‌ی مداوم پژوهشگران از این اصطلاح عجیب مانع از بحث گسترده‌تر شده است که عمدتاً به حوزه‌ی تخصصی آشورشناسی محدود می‌شود، یعنی مطالعه‌ی بین‌النهرین باستان و میراث مکتوب آن به خط میخی. بیایید نگاهی دقیق‌تر به استدلال و برخی از معانی ضمنی آن بیندازیم.

این ایده که بین‌النهرین نوعی «دموکراسی بدوی» داشت نخستین‌بار در دهه‌ی ۱۹۴۰ از سوی تورکیلد یاکوبسن، مورخ و آشورشناس دانمارکی، مطرح شد.(۵۱) امروزه پژوهشگران ایده‌ی او را بیش‌تر و بیش‌تر بسط داده‌اند. همان‌طور که یاکوبسن فکر می‌کرد، شوراهای ناحیه و مجامع بزرگان ــ که منافع مردم شهری را نمایندگی می‌کردند ــ فقط ویژگی نخستین شهرهای بین‌النهرین نبودند؛ شواهدی در این زمینه در تمام دوره‌های بعدی تاریخ بین‌النهرین، درست تا زمان امپراتوری آشور، بابل و ایران که خاطره‌شان از طریق کتاب مقدس زنده بود، وجود داشت.

شوراهای مردمی و مجامع شهروندان (به سومری اوکین[1]؛ به زبان اکدی پوهروم[2]) نه‌تنها در شهرهای بین‌النهرین بلکه در شاخه‌های مهاجرنشین‌شان (مانند کاروم[3] [= شهرِ] کانشِ آشور کهن، در آناتولی) و در جوامع شهریِ اقوام همسایه مانند هیتی‌ها، فنیقی‌ها، فلسطینی‌ها و اسراییلی‌ها از ویژگی‌های ثابت حکومت بودند.(۵۲) در واقع، تقریباً غیرممکن است شهری را در خاور نزدیک باستان پیدا کنید که چیزی

1. ukkin
2. puhrum
۳. karum؛ در زبان آشوری کهن به معنای «بارانداز» و «منطقه‌ی تجاری»، عنوانی بود که در امپراتوری آشور کهن به قرارگاه‌های تجاری داده می‌شد. کارومِ کانش مهم‌ترین قرارگاه از این‌دست بود.

معادل با یک مجمع عمومی نداشته باشد ــ یا اغلب چندین مجلس (مثلاً مجالس گوناگونِ نماینده‌ی منافع «جوانان» و «سال‌خوردگان»). این امر حتی در مناطقی مانند استپ سوریه و شمال بین‌النهرین، که در آن سنت‌های سلطنتی ریشه‌دار بودند، صدق می‌کرد.(۵۳) بااین‌حال، اطلاعات بسیار کمی در مورد چندوچون عملکرد این مجامع، ترکیب‌شان یا اغلب حتی محل جلسات‌شان داریم.(۵۴) یک ناظر یونانی باستان ممکن بود برخی از آن‌ها را دموکراتیک، برخی دیگر را الیگارشیک و برخی دیگر را ترکیبی از اصول دموکراتیک، الیگارشیک و سلطنتی توصیف کند. اما بخش عمده‌ی نظر کارشناسان چیزی جز گمانه‌زنی نیست.

برخی از واضح‌ترین شواهد به سده‌های نُهم و هفتم پیش از میلاد مربوط است. امپراتوران آشوری مانند سناخریب و آشوربانی‌پال از زمان کتاب مقدس به دلیل وحشی‌گری‌شان مشهور بوده‌اند و بناهایی را محض خودستایی بابت انتقام خونینی که از شورشیان گرفته‌اند بر پا کرده‌اند. اما وقتی با رعایای وفادار سروکار داشتند، به طرز چشم‌گیری سیاست عدم‌مداخله را پیش می‌گرفتند و اغلب به نهادهای شهروندی، که به طور جمعی تصمیم می‌گرفتند، خودمختاری تقریباً کاملی می‌دادند.(۵۵) این را از آن‌جا می‌دانیم که فرمانداران دور از دربار آشور که در شهرهای بزرگ بین‌النهرین جنوبی ــ بابل، نیپور، اوروک، اور و غیره ــ مستقر بودند نامه‌هایی برای بزرگ‌اربابان خود می‌فرستادند. بسیاری از این‌ها نامه‌هایی بودند که در جریان حفاری بایگانی سلطنتی در پایتخت امپراتوری باستانی نینوا به دست باستان‌شناسان افتادند. فرمانداران شهرها در این نامه‌ها اطلاعاتی را درباره‌ی تصمیمات شوراهای شهری به دربار آشور منتقل می‌کردند. درمی‌یابیم که «اراده‌ی مردم» در موضوعاتی شامل سیاست خارجی تا انتخاب فرمانداران گسترده بود. همچنین، نهادهای شهروندی گاهی امور را به دست خود می‌گرفتند، برای حمایت از پروژه‌های شهری سرباز یا مالیات جمع‌آوری می‌کردند و اربابان خود را در برابر یکدیگر بازی می‌دادند.

بخش‌های محله (به اکدی باب‌توم[1]، مشتق از کلمه‌ی «دروازه») در

1. bābtum

اداره‌ی محلی فعال بودند و گاهی اوقات به نظر می‌رسد که جنبه‌های خاصی از حکومت در روستا یا قبیله را در محیطی شهری تکرار می‌کنند.(۵۶) به نظر می‌رسد محاکمات جنایی، طلاق و اختلافات ملکی بیش‌تر در دست شوراهای شهر بوده است. متون یافت‌شده در نیپور جزئیاتی غیرعادی درباره‌ی ترکیب یکی از این مجامع ارائه می‌دهد که به عنوان هیئت‌منصفه برای یک پرونده‌ی قتل احضار شده است. در میان کسانی که نشسته‌اند، یک پرنده‌گیر، یک سفالگر، دو باغبان و سربازی در خدمت معبد را می‌یابیم. سی. ال. آر. جیمز، روشنفکر ترینیدادی، زمانی در مورد آتن سده‌ی پنجم گفته بود که «هر آشپزی می‌تواند حکومت کند.» در بین‌النهرین، یا دست‌کم در بسیاری از نقاط آن، به نظر می‌رسد که این امر به معنای واقعی کلمه صادق بوده است: کسی کارگر یدی را از مشارکت مستقیم در قانون و سیاست محروم نمی‌کرد.(۵۷)

حکومت مشارکتی در شهرهای باستانی بین‌النهرین در سطوح مختلف سازمان‌دهی شده بود، از بخش‌ها ــ که گاهی براساس خطوط قومی یا وابستگی‌های حرفه‌ای تعریف می‌شدند ــ تا مناطق شهری بزرگ‌تر و در نهایت کلِ شهر. منافع تک‌تک شهروندان احتمالاً در هر سطحی نمایندگی می‌شد اما شواهد مکتوب باقی‌مانده تا حد نومیدکننده‌ای حاوی جزئیاتی اندک درباره‌ی نحوه‌ی عملکرد این نظام حکومت شهری هستند. مورخان این فقدان اطلاعات را به نقش کلیدی مجامع نسبت می‌دهند که در ابعاد مختلف فعالیت کردند و مذاکرات خود را (در مورد اختلافات محلی مالکیت، پرونده‌های طلاق و ارث، اتهام دزدی یا قتل و غیره) به روش‌هایی که عمدتاً مستقل از دولت مرکزی بود و نیازی به مجوز کتبی آن نداشت هدایت می‌کردند.(۵۸)

باستان‌شناسان به طور کلی با مورخان موافق‌اند، اگرچه منطقی است که بپرسیم چگونه باستان‌شناسی می‌تواند مستقلاً پرتوِ مجزایی بر این موضوعات سیاسی بیفکند. یک پاسخ از محوطه‌ی مشکان‌شاپیر، مرکز مهم پادشاهان لارسا، در حدود دوهزار سال پیش از میلاد می‌آید. منظر شهری مشکان‌شاپیر مانند بسیاری از شهرهای بین‌النهرین تحت تسلط معبد اصلی آن ــ در این مورد عبادتگاه نرگال، خدای عالم اموات ــ

بر روی یک سکوی زیگورات قرار داشت. اما بررسی دقیق باستان‌شناسی بندر، دروازه‌ها و مناطق مسکونی شهر، توزیع یکنواخت ثروت، تولید صنایع دستی و ابزار اداری را در پنج منطقه‌ی اصلی، بدون هیچ مرکز آشکاری از قدرت تجاری یا سیاسی، نشان داد.(۵۹) ساکنان شهرها (حتی در زمان سلطنت) در امور روزانه عمدتاً حاکم خود بودند، احتمالاً بسیار قبل از این‌که پادشاهان در صحنه ظاهر شوند.

همه‌چیز می‌تواند برعکس عمل کند. گاهی اوقات، ورود یک حاکم مستبد از خارجِ شهر زندگی شهری را وارونه می‌کرد. این مسئله در مورد سلسله‌ی عموریِ لیم‌ها ــ یا گیدلیم، یهودون‌لیم و زیمری‌لیم ــ مصداق داشت که در همان زمان مشکان‌شاپیر در جنوب در حال رشد بود و بخش اعظم فرات سوریه را فتح کرد. لیم‌ها تصمیم گرفتند مرکز عملیات خود را در شهری باستانی به نام ماری[1] (تل حریری امروزی، در فرات سوریه) بر پا کنند و ساختمان‌های دولتی را در قلب آن اشغال کردند. به نظر می‌رسد ورود آن‌ها باعث مهاجرت دسته‌جمعی جمعیت شهری ماری شد که به شهرک‌های کوچک‌تر یا گله‌داران چادرنشین پیوستند که در سرتاسر استپ سوریه پراکنده بودند. قبل از غارت ماری توسط حمورابی بابلی در ۱۷۶۱ پیش از میلاد، آخرین «شهر» پادشاهان عموری فقط شامل اقامتگاه سلطنتی، حرمسرا، معابد متصل و تعداد انگشت‌شماری ساختمان حکومتیِ دیگر بود.(۶۰)

مکاتبات این دوره شواهد مستقیمی از انزجار متقابل میان سلطنت‌هایی از این نوع و قدرت مستقر مجامع شهری ارائه می‌دهد. نامه‌هایی به زیمری‌لیم از ترو ــ ارباب پایتخت باستانی هوریانی‌ها در شهر اورکش (تل موزان امروزی) ــ ناتوانی او را در برابر شوراها و مجامع شهر نشان می‌دهد. در یک مورد، ترو به زیمری‌لیم می‌گوید: «چون من تسلیم رضایت ولی‌نعمت خود هستم، ساکنان شهرم تحقیرم می‌کنند و دو سه‌بار از مرگ به دست آن‌ها خلاصی یافته‌ام.» شاه شهر ماری پاسخ می‌دهد: «نمی‌دانستم که ساکنان شهرت تو را به خاطر من تحقیر می‌کنند. تو به من تعلق داری، حتی اگر شهر اورکش متعلق به شخص دیگری باشد.» همه‌ی

۱. شهر باستانی سومریان و اموریان که در نزدیکی شهر البوکمال در استان دیرالزور سوریه‌ی امروزی واقع بود.

این‌ها زمانی به اوج رسید که ترو اعتراف کرد باید از افکار عمومی («دهان اورکش») فرار کند و به شهری مجاور پناه ببرد.(۶۱)

بنابراین، به نظر می‌رسد بیش‌تر شهرنشینان بین‌النهرین به جای نیاز به حاکمان برای مدیریت زندگی شهری، در واحدهای خودگردان و خودمختار سازمان‌دهی شده بودند که ممکن بود با دور کردن اربابان مهاجم یا با بیرون راندن‌شان از شهر به آن‌ها واکنش نشان دهند. هیچ‌یک از این‌ها لزوماً به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که «ماهیت حکومت در شهرهای بین‌النهرین قبل از ظهور پادشاهی چگونه بود؟» (اگرچه مطمئناً بیانگر نکاتی در این زمینه خواهد بود.) در عوض، پاسخ‌ها به نحو نسبتاً نگران‌کننده‌ای به کشفیات یک محوطه‌ی باستان‌شناسی بستگی دارد: شهر اوروک ــ الوَرکای امروز، ارخ کتاب مقدس ــ که اسطوره‌های بعدی‌اش الهام‌بخش اصلی یاکوبسن برای یافتن «دموکراسی بدوی» شد.(۶۲)

حالا می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه تاریخ (مکتوب) و احتمالاً حماسه(ی شفاهی) نیز با شوراهای بزرگ در شهرها و پادشاهی‌های کوچک در تپه‌ها آغاز شد

در ۳۳۰۰ پیش از میلاد، اوروک شهری به وسعت حدود دویست هکتار بود که همسایگانش را در دشت سیلابی جنوب بین‌النهرین تحت‌الشعاع قرار داده بود. تخمین زده می‌شود که جمعیت اوروک در این زمان عمدتاً بین بیست‌هزار تا پنجاه‌هزار نفر بوده است. نخستین محله‌های مسکونی جای خود را به سکونتگاه‌های شهری‌ای دادند که ساخت‌شان تا زمان اسکندر مقدونی در سده‌ی چهارم پیش از میلاد ادامه یافت.(۶۳) خط میخی احتمالاً در اوروک در حدود ۳۳۰۰ پیش از میلاد اختراع شده است و ما می‌توانیم مراحل اولیه‌ی توسعه‌ی آن را در لوح‌های عددی و سایر نمادهای نگارش اداری ببینیم. کارکرد اصلی نگارش در آن مقطع حسابداری در معابد شهر بود.(۶۴) هزاران سال بعد در همین معابد اوروک خط میخی، که تا آن زمان از جمله برای ضبط قدیمی‌ترین آثار ادبی مکتوب و قوانین حقوقی جهان بسط یافته بود، سرانجام منسوخ شد.

درباره‌ی شـهر اصلی اوروک چه می‌دانیم؟ در اواخر هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد ارگ مرتفعی داشت که قسمت اعظم آن را ناحیه‌ی عمومی مرتفعی به نام عنا یا «خانه‌ی بهشت»، که به ایزدبانو اینانا[۱] اختصاص یافته بود، اشـغال کرده بود. بر فراز قله‌ی آن نُه بنای عظیم وجود داشـت که از میان‌شان فقط پایه‌های سنگ آهک وارداتی به همراه تکه‌هایی از راه‌پله‌ها و قطعات تالارهای ستون‌دار تزئین‌شده با موزاییک‌های رنگی باقی مانده اسـت. سقف‌های این سـازه‌های شهری گسترده باید در اصل از الوارهای عجیب‌وغریب سـاخته شـده باشـد که با بلم‌های رودخانه‌ای از «جنگل سدر» سوریه آورده می‌شد که ماجراهای حماسه‌ی گیلگمشِ بین‌النهرین در آن رخ می‌دهد.

اوروک بـرای مورخ شـهری بـه میوه‌ای عجیب می‌مانـد؛ قدیمی‌ترین طـرح معمـاری شناخته‌شـده‌ی اوروک، کـه کمـی به شـکل وارونه‌ی یک ابر محوطه‌ی اوکراینی شباهت دارد، تماماً منعطف و بدون هسته‌ی مرکزی اسـت، زیرا ما فراتر از محدوده‌ی عنا چیزی از مناطق مسـکونی‌ای که در حفاری‌هـای اولیـه در این مکان نادیده گرفته شـدند نمی‌دانیم. به عبارت دیگر، ما چشـم‌اندازی اجمالی از بخش عمومی شـهر در دسـت داریم، امـا هنـوز چیزی از بخش خصوصی نمی‌دانیم کـه بتوانیم بخش عمومی را در تقابـل بـا آن تعریـف کنیم. بااین‌حال، بیایید بـه طرح آن‌چه می‌دانیم ادامه دهیم.

به نظر می‌رسد بیش‌تر این ساختمان‌های عمومی تالارهای انجمن‌های کمونی بوده‌اند که به‌وضوح از نقشـه‌ی خانوارهای معمولی الگوبرداری شـده‌اند، اما بـه عنوان خانه‌های خدایان سـاخته شـده‌اند.(۶۵) همچنین محوطه‌ی بزرگ[۲] شـامل یک میدان عظیم گودرفته، به عرض پنج متر، وجود داشـت که کاملاً در احاطه‌ی دو لایه نیمکت و مجهز به کانال‌های آب بـرای آبیـاری درختان و باغ‌ها بود و سـایه‌ی ضروری برای اجتماعات در هوای آزاد را فراهم می‌کرد. این نوع آرایش ــ مجموعه‌ای از معابد

۱. ایزدبانوی سومری عشق، زیبایی، سکس، جنگ، عدالت، قدرت سیاسی و باروری. اکدی‌ها، بابلی‌ها و آشوریان او را ایشتار می‌نامیدند.

2. Great Court

باشکوه و باز همراه با فضایی مناسب برای جلسات عمومی ــ دقیقاً همان چیزی است که برای اداره‌ی اوروک با یک مجمع مردمی انتظار می‌رفت. و همان‌طور که یاکوبسن تأکید کرد، حماسه‌ی گیلگمش، که در اوروک پیش از دوره‌ی دودمانی آغاز می‌شود، از چنین مجامعی سخن می‌گوید، از جمله مجلسی که مختص مردان جوان شهر بود.

یک تشابه آشکار: آگورا[۱]ی آتن در زمان پریکلس (سده‌ی پنجم پیش از میلاد) نیز مملو از معابد عمومی بود، اما مجامع دموکراتیک واقعی در فضایی باز به نام پنیکس[۲] برگزار می‌شد، تپه‌ای کم‌ارتفاع با جای نشستن برای شورای پانصدنفره‌ی شهروندان که با حکم قرعه و چرخش اعضا برای اداره‌ی امور روزمره‌ی شهر منصوب می‌شدند (از همه‌ی شهروندان دیگر خواسته می‌شد که بایستند). جلسات در پنیکس می‌توانست بین شش تا دوازده‌هزار نفر را شامل شود، گروه‌هایی که شامل آزادمردان بالغ می‌شدند شاید ۲۰ درصد از کل جمعیت شهر را تشکیل می‌دادند. محوطه‌ی بزرگ در اوروک بسیار وسیع‌تر است، و با این‌که ما چیز زیادی درباره‌ی کل جمعیت اوروک مثلاً در ۳۵۰۰ پیش از میلاد نمی‌دانیم، دشوار بتوان تصور کرد که به جمعیت آتن کلاسیک نزدیک باشد. این نشان‌دهنده‌ی طیف وسیع‌تری از مشارکت است که اگر زنان به طور کامل کنار گذاشته نمی‌شدند و اگر اوروک اولیه مانند آتن بعدی حدود ۳۰ درصد از جمعیت خود را به عنوان بیگانگان مقیم بدون حق رأی و حداکثر ۴۰ درصد را به عنوان برده تعریف نمی‌کرد، چنین سطحی از مشارکت منطقی می‌بود.

بسیاری از این‌ها حدس‌وگمان هستند، اما واضح است که در دوره‌های بعدی همه‌چیز تغییر کرد. در حدود ۳۲۰۰ پیش از میلاد، ساختمان‌های عمومی اصلیِ عبادتگاه عنا تخریب و با آوار پوشانده شد و منظره‌ی مقدس آن در اطراف مجموعه‌ای از بارگاه‌های دروازه‌دار و زیگورات‌ها دوباره طراحی شد. شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهد در ۲۹۰۰ پیش از میلاد، پادشاهان محلیِ دولت‌شهرهای رقیب برای برتری بر اوروک با آن مبارزه

۱. agora؛ به میدان‌های عمومی مهم در شهرهای یونان باستان گفته می‌شد. معمولاً در اطراف هر میدانی رواق‌های اختصاصی ساخته می‌شد که قاضی‌ها در آن رواق‌ها به داوری می‌پرداختند.

2. Pnyx

می‌کردند و در پاسخ به این حملات، دیواری استحکاماتی به طول حدود نُه کیلومتر، که بعداً ساختن آن به گیلگمش نسبت داده شد، پیرامون شهر بالا رفت. در خلال چند سده، حاکمان شهرها خود را به عنوان همسایگان ایزدبانوها و خدایان جا انداختند و خانه‌های قصر مانند خود را در آستانه‌ی خانه‌ی بهشت می‌ساختند و نام خود را روی آجرکاری مقدس آن می‌کوبیدند.(۶۶)

یک‌بار دیگر، درحالی‌که شواهد حاکی از خودگردانی دموکراتیک همیشه کمی مبهم است (آیا فقط از شواهد باستان‌شناسی می‌توان حدس زد که واقعاً در آتنِ سده‌ی پنجم چه چیزی در جریان بود؟)، شواهد مربوط به حکومت سلطنتی، زمانی که ظاهر می‌شوند، کاملاً انکارناپذیرند.

چیزی که اوروک واقعاً به واسطه‌ی آن مشهور است نوشتن است. اوروک نخستین شهری است که سوابق مکتوب گسترده‌ای درباره‌اش داریم، و برخی از این اسناد به دوره‌ی پیش از حکومت سلطنتی بازمی‌گردد. متأسفانه به‌رغم آن که می‌توان آن‌ها را خواند، تفسیرشان بسیار دشوار است.

بیش‌تر لوح‌ها به خط میخی هستند که از ضایعات باقی‌مانده‌ای که به هنگام حفر پایه‌های ارگ در حفره‌ها ریخته شده‌اند به دست آمده‌اند و به نظر می‌رسد تنها چشم‌اندازی بسیار محدود به زندگی شهری ارائه می‌دهند. اکثر آن‌ها رسیدهای اداری، ثبت معاملات کالاها و خدمات است. همچنین در آن میان «متونی آموزشی» وجود دارد شامل فهرست نشانه‌هایی که کاتبان در دوره‌ی آموزشی برای آشنایی با واژگان اداری معیار آن زمان نسخه‌برداری کرده‌اند. ارزش تاریخی آن‌ها نامشخص است، زیرا کاتبان ممکن است مجبور بوده باشند نوشتن انواع علایم خط میخی را ــ که با فشار دادن قلم نی در خاک رس مرطوب انجام می‌شد ــ بیاموزند؛ علایمی که در عمل کاربرد چندانی نداشتند. چنین یادگیری‌ای ممکن است بخشی از روندی باشد که در آن زمان به عنوان دوره‌ی سوادآموزی تلقی می‌شد.(۶۷)

بااین‌حال، صرف وجود دانشکده‌ای از کاتبان که روابط پیچیده بین مردم، حیوانات و اشیا را اداره می‌کردند به ما نشان می‌دهد که در «خانه‌های

خدایان» بزرگ، فارغ از اجتماعات آیینی، اتفاقات بسیار بیش‌تری رخ می‌داده است. کالاها و صنایعی وجود داشتند که باید اداره می‌شدند و مجموعه‌ای از شهروندان که فنون آموزشی را توسعه دادند که به‌سرعت برای این شکل خاص از زندگی شهری ضروری شد که تا به امروز با ما باقی مانده است. برای درک این‌که برخی از این نوآوری‌ها چه‌قدر فراگیر بودند، در نظر بگیرید که تقریباً هر کسی که این کتاب را می‌خواند احتمالاً ابتدا خواندن را در کلاس درس آموخته و در ردیف‌هایی مقابل معلمی نشسته است که یک برنامه‌ی درسی معیار را دنبال می‌کند. این روش نسبتاً سخت‌گیرانه‌ی یادگیری اختراع سومریان بود که اکنون تقریباً در هر گوشه‌ای از جهان یافت می‌شود.(۶۸)

از این خانه‌های خدایان چه می‌دانیم؟ اولاً واضح است که از بسیاری جهات بیش‌تر شبیه کارخانه بودند تا کلیسا. حتی قدیمی‌ترین‌شان که شواهدی در موردشان وجود دارد مقدار قابل‌توجهی نیروی کار انسانی همراه با کارگاه‌ها و انبارهای مواد خام در اختیار داشتند. برخی از جزئیات نحوه‌ی سازمان‌دهی این معابد سومری در اختیار ماست، از جمله تعیین کمیت نیروی انسانی برای حجم کاری استاندارد و واحدهای زمان. مقامات سومری انواع‌واقسام چیزها ــ از جمله روزها، ماه‌ها و سال‌ها ــ را با استفاده از یک دستگاه اعداد پایه‌ی شصت[1] (مبنای ۶۰) می‌شمردند که در نهایت سیستم محاسبه‌ی زمان خود ما (از طریق مسیرهای گوناگون و متنوع انتقال) از آن نشئت می‌گیرد.(۶۹) در سوابق حسابداری آن‌ها بسترهای باستانی صنعت‌گرایی، مالی‌گرایی و بوروکراسی مدرن را می‌یابیم.

اغلب دشوار است که دقیقاً تعیین کنیم این کارگران معبد چه کسانی بودند یا حتی چه کسانی به این ترتیب سازمان‌دهی می‌شدند، چه وعده‌های غذایی‌ای به آن‌ها اختصاص داده می‌شد و چه کسانی خروجی‌های‌شان را فهرست می‌کردند ــ آیا دائماً با معبد پیوند داشتند یا فقط شهروندانی عادی بودند که تکلیف بیگاری سالانه‌ی خود را انجام می‌دادند؟ ــ اما وجود کودکان در فهرست‌ها نشان می‌دهد که شاید دست‌کم عده‌ای در آن‌جا زندگی می‌کردند. اگر چنین است، به احتمال زیاد به این دلیل بوده که

1. sexagesimal

جای دیگری برای رفتن نداشتند. اگر معابد سومری پدیده‌ای متأخر باشد، این نیروی کار مجموعه‌ی کاملی از نیازمندان شهری را شامل می‌شود: بیوه‌ها، یتیمان و سایر افرادی که به دلیل بدهی، جنایت، درگیری، فقر، بیماری یا ناتوانی آسیب‌پذیر شده بودند و در معبد مکانی برای پناه و حمایت می‌یافتند.(۷۰)

بااین‌حال، درحال‌حاضر فقط بر تعداد قابل‌توجه صنایعی که در این کارگاه‌های معبد توسعه یافتند و در گزارش‌هایی به خط میخی مستند شده است تأکید می‌کنیم. در میان آن‌ها اولین تولید لبنیات و پشم در ابعاد بزرگ را پیدا می‌کنیم؛ همچنین تولید نان مخمر، آبجو و شراب، و نیز تجهیزاتی برای بسته‌بندی استاندارد. حدود هشتاد نوع ماهی ـــ آب شیرین و شور ـــ در حساب‌های اداری به همراه محصولات روغنی و خوراکی مرتبط با آن‌ها که در مخازن معبد نگه‌داری و ذخیره می‌شدند به چشم می‌خورد. از این نکات می‌توان نتیجه گرفت که کارکرد اقتصادی اصلی این بخشِ معبد هماهنگ کردن کار در زمان‌های مهم سال و ارائه‌ی کنترل کیفی برای کالاهای فرآوری‌شده بوده که با کالاهای تولیدشده در خانوارهای معمولی تفاوت داشت.(۷۱)

این نوع خاص کار، برخلاف نگه‌داری سدهای آبیاری و ساخت جاده‌ها و خاک‌ریزها، به طور معمول تحت کنترل اداری مرکزی انجام می‌شد. به عبارت دیگر، در مراحل اولیه‌ی زندگی شهری بین‌النهرین، آن‌چه معمولاً بخش دولتی تصور می‌کنیم (مانند فعالیت‌های عمرانی دولتی، روابط بین‌المللی) عمدتاً به دست مجامع محلی یا شهری مدیریت می‌شد؛ درحالی‌که رویه‌های بوروکراتیک از بالا به پایین محدود به چیزی بود که ما اکنون سپهر اقتصادی یا کالایی در نظر می‌گیریم.(۷۲)

البته، ساکنان اوروک درک صریحی از «اقتصاد» نداشتند ـــ در واقع هیچ‌کس تا زمان‌های اخیر چنین درکی نداشت. برای سومریان، هدف نهایی همه‌ی این کارخانه‌ها و کارگاه‌ها این بود که برای خدایان و ایزدبانوهای شهر اقامتگاهی باشکوه فراهم آورند و در آن اقامتگاه‌ها غذا، لباس‌های خوب و مراقبت دریافت کنند و این نیز به معنای خدمت به آیین‌شان و سازمان‌دهی جشن‌های‌شان بود. این جشن‌ها احتمالاً روی گلدان اوروک،

یکی از معدود نمونه‌های بازمانده از هنر روایی این دوره‌ی اولیه، به تصویر کشیده شده است. تزئینات حکاکی‌شده مردان برهنه‌ی هم‌شکلی را نشان می‌دهد که پشت‌سر یک مرد بزرگ‌تر، همراه با محصول مزرعه، باغ و گله‌ی خود، به سوی محوطه‌ی معبد ایزدبانو اینانا رژه می‌روند.(۷۳)

کاملاً مشخص نیست که شخصیت بزرگ‌تر و پیشروِ مرد ــ یا «مرد اوروک»، چنان که گاهی در این آثار خطاب می‌شود ــ قرار است چه کسی باشد. براساس داستان گیلگمش که به دوران بعدتر مربوط است و در اوروک اتفاق می‌افتد، یکی از رهبران مجمع جوانان توانست به مقام لوگال[1] یا پادشاه صعود کند. اما اگر چنین چیزی اتفاقی افتاده باشد، اثری در سوابق مکتوب هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد به جا نگذاشته است، چرا که فهرست‌هایی از صاحبان مناصب اوروک پیدا شده که مربوط به آن زمان است و لوگال در میان‌شان نیست (این اصطلاح بسیار دیرتر، در حدود ۲۶۰۰ پیش از میلاد، در زمانی که کاخ‌ها و سایر نشانه‌های آشکار سلطنت نیز وجود دارد، ظاهر می‌شود). دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم سلطنت ــ تشریفاتی یا غیرتشریفاتی ــ نقش مهمی در شهرهای اولیه‌ی جنوب بین‌النهرین داشته است. در واقع، کاملاً برعکس است.(۷۴)

بااین‌حال، همچنین واضح است که اطلاعات کتیبه‌های اولیه تنها دریچه‌ی بسیار محدودی به روی زندگی شهری می‌گشاید. چیزهایی درباره‌ی تولید انبوه لباس‌های پشمی و سایر کالاها در معابد می‌دانیم. همچنین می‌توانیم استنباط کنیم که ــ به طریقی ــ این پشم‌ها و دیگر محصولات تولیدی معابد با چوب، فلز و سنگ‌های قیمتی معامله می‌شدند یعنی موادی که در دره‌های رودخانه‌ها موجود نبود، اما در مناطق مرتفع اطراف به‌وفور یافته می‌شدند. اطلاعات اندکی درباره‌ی نحوه‌ی سازمان‌دهی این دادوستد در نخستین روزهای رواجش داریم، اما از شواهد باستان‌شناسی می‌دانیم که اوروک در بسیاری از نقاط راهبردی مسیرهای تجاریْ مهاجرنشین‌هایی نظیر نسخه‌های کوچک خودش ایجاد می‌کرد. به نظر می‌رسد مهاجرنشین‌های اوروک هم پایگاه‌های تجاری بودند و هم

1. lugal

مراکز مذهبی، و آثاری از آن‌ها تا شمال کوه‌های توروس و در شرق تا زاگرس ایران یافت می‌شود.(۷۵)

«گسترش اوروک»، چنان که در آثار باستان‌شناسی نامیده می‌شود، گیج‌کننده است. مدرکی واقعی مبنی بر تسخیر خشونت‌آمیز و وجود سلاح یا استحکامات وجود ندارد، اما درعین‌حال به نظر می‌رسد تلاش‌هایی برای تغییر ــ در واقع، استعمار ــ زندگی مردمان مجاور، برای اشاعه‌ی عادات جدید زندگی شهری وجود داشته است. از این نکته به نظر می‌رسد که فرستادگان اوروک با شوروحرارت مُبلغان دست‌به‌کار شده‌اند. معابدی ساخته‌اند و از طریق آن‌ها انواع لباس، محصولات لبنی جدید، شراب و پشم در بین مردم محلی پخش کرده‌اند. این محصولات شاید کاملاً جدید نبودند، اما آن‌چه این معابد معرفی کردند اصل یک‌دست‌سازی بود: کارخانه‌های معابد شهری به معنای واقعی کلمه محصولات را در بسته‌های یک‌دست تولید می‌کردند و خانه‌های خدایان ضامن خلوص و کنترل کیفیت بودند.(۷۶)

کل این روند، به یک معنا، استعماری بود و بدون مخالفت هم باقی نماند. همان‌طور که پیداست، ما واقعاً نمی‌توانیم ظهور آن‌چه را «دولت» می‌نامیم ــ و به‌ویژه اشراف‌سالاری‌ها و سلطنت‌ها ــ جز در بافتار بزرگ‌تر این واکنش متقابل درک کنیم.

شاید از این نظر روشنگرترین محوطه ارسلان‌تپه ــ «تپه‌ی شیر»، در دشت مالاتیا در شرق ترکیه ــ است. تقریباً در همان زمانی که اوروک به شهری بزرگ بدل می‌شد، ارسلان‌تپه به عنوان یک مرکز منطقه‌اِی بااهمیت قابلیت‌های خود را آشکار می‌کرد، یعنی در محلی که دامنه‌های بالادست فرات با منابع غنی فلزات و الوار به کوهستان آلاداغلار یا کوه‌های توروس داخلی می‌رسد. ارسلان‌تپه ممکن است حیات خود را به عنوان نوعی نمایشگاه تجاری فصلی آغاز کرده باشد؛ از آن‌جا که این محوطه در ارتفاع تقریباً هزارمتری از سطح دریاست، در تمامی ماه‌های زمستان زیر بارش برف قرار دارد. وسعت این مکان حتی در اوج خود هرگز بزرگ‌تر از پنج هکتار نبوده است و احتمالاً هرگز بیش از چندصد نفر در آن زندگی نکرده‌اند. بااین‌حال، در این پنج هکتار، باستان‌شناسان شواهدی را مبنی بر رشته‌ی چشم‌گیری از تحولات سیاسی کشف کرده‌اند.(۷۷)

داستان ارسلان‌تپه تقریباً در ۳۳۰۰ پیش از میلاد با ساختن معبدی در این مکان آغاز شد. این معبد شبیه معبدهای اوروک و مهاجرنشین‌هایش بود، با فضایی برای ذخیره کردن مواد خوراکی و بایگانی‌های دقیقی از مُهرهای اداری، درست مانند هر معبد دیگری در دشت سیلابی بین‌النهرین. معبد اما طی چند نسل برچیده شد و به جای آن یک سازه‌ی خصوصی عظیم ساخته شد که شامل یک اتاق بزرگ تماشاگران و محل‌هایی برای زندگی و همچنین انبارهایی از جمله یک اسلحه‌خانه بود. مجموعه‌ای از شمشیرها و سرنیزه‌ها ــ ساخته‌شده از مس اندوده با آرسنیک و کاملاً برخلاف آن‌چه در ساختمان‌های عمومی مناطق کم‌ارتفاع در این زمان یافت می‌شود ــ نشان‌دهنده‌ی کنترل بر اعمال خشونت و همچنین تجلیل ابزار آن است: زیبایی‌شناسی جدیدِ نبرد شخصی و کُشتار. حفاران این ساختمان را «قدیمی‌ترین کاخ شناخته‌شده‌ی جهان» نامیده‌اند.

از سال ۳۱۰۰ پیش از میلاد، در سراسر سرزمینِ پُر از تپه‌ای که در شرق ترکیه‌ی کنونی قرار داشت، و سپس در مکان‌های دیگر در لبه‌ی تمدن شهری، شاهد ظهور اشرافیتی جنگجو هستیم که سرتاپا مجهز به نیزه‌ها و شمشیرهای فلزی هستند و در جایی زندگی می‌کنند که به نظر می‌رسد قلعه‌های واقع در تپه‌ها یا کاخ‌های کوچک باشد. تمام آثار بوروکراسی ناپدید می‌شود. به جای آن‌ها نه‌تنها خانوارهای اشرافی ــ یادآور سالن جشن بیوولف[1]، یا در واقع ساحل شمال‌غربی اقیانوس آرام در سده‌ی نوزدهم ــ بلکه برای نخستین‌بار مقبره‌های مردانی را می‌یابیم که در زمان حیات خود به‌وضوح به‌نوعی قهرمان در نظر گرفته می‌شدند، همراه با مقادیر حیرت‌انگیزی تسلیحات فلزی، گنجینه‌ها، منسوجات پُرنقش‌ونگار و وسایل آشامیدنی برای زندگی پس از مرگ.(۷۸)

همه‌چیز درباره‌ی این مقبره‌ها و سازندگان‌شان که در آستانه‌های حیات شهری زندگی می‌کنند حکایت از روحیه‌ی افراط‌کاری دارد. مقادیر فراوانی خوراک خوب، نوشیدنی و جواهرات شخصی دفن شده‌اند.

۱. Beowulf؛ نخستین حماسه‌ی شناخته‌شده‌ی اروپایی از نویسنده‌ای ناشناس. این حماسه به زبان انگلیسی کهن نوشته شده و یکی از برجسته‌ترین نوشته‌های ادبی آنگلوساکسون شناخته می‌شود. تاریخ‌نگاران نگارش آن را میان ۷۰۰ تا ۱۰۰۰ میلادی برآورد کرده‌اند.

نشـانه‌هایی وجود دارد که نشـان می‌دهد چنین خاکسپاری‌ای می‌توانست بـه صحنه‌هایـی از چشم‌وهم‌چشـمی تبدیل شـود، زیرا آن‌چـه باید غنایم، میراث‌ها و جوایز باشکوه و بی‌نظیر باشد به دیگری اعطا یا حتی عمداً نابود می‌شـد. برخی از این اقلام نیز همراه گورهای فرعی کسـانی قرار داشت که ظاهراً در کنار قبر به عنوان قربانی ذبح شده بودند.(۷۹) برخلاف موارد منفرد گورهای «شاهزاده‌ها» و «شاهدخت‌ها»ی عصر یخ‌بندان، [در بین‌النهرین] گورسـتان‌های کاملـی پُـر از چنیـن دفینه‌هایی وجود دارند ــ بـرای مثال در باشور هویوک، در مسیر دریاچه‌ی وان، درحالی‌که در ارسلان‌تپه دقیقاً نوع زیرساخت مادی (قلعه‌ها، انبارها) را می‌بینیم که از جامعه‌ای تحت سلطه‌ی نوعی اشراف جنگجو انتظار داریم.

در این‌جـا شـاهد آغـاز روحیه‌ای اشـرافی با یک زندگی پـس از مرگ طولانی و برخی از پیامدهای گسترده در تاریخ اوراسیا هستیم (چیزی که قبلاً با ارجاع به گزارش هرودوت از سکاها و مشاهدات بعدی ابن فضلان درباره‌ی قبایل آلمانی «بربر» ولگا به آن اشاره کردیم). ما شاهد نخستین ظهور چیزی هستیم که هکتور مونرو چادویک اصطلاح معروف «جوامع حماسی» را برای اشاره به آن‌ها برگزیده بود، و علاوه‌براین، به نظر می‌رسد همه‌ی این جوامع دقیقاً در جایی پدید آمده‌اند که بنا به تحلیل او باید انتظارشـان را داشـته باشیم: در حاشیه‌ی شهرهایی که به طور بوروکراتیک نظام یافته‌اند.

در ابتدا چادویک ــ استاد [ـِ زبان و فرهنگ] آنگلوساکسون در کمبریج، تقریباً همان زمان که جِی. آر. آر. تالکین همین مقام را در آکسفورد داشت ــ در دهه‌ی ۱۹۲۰ به این موضوع توجه کرد که چرا به نظر می‌رسد سنت‌های بزرگ شعر حماسی (حماسه‌های نوردیک، آثار هومر، رامایانا) همیشه در میان مردمی ظهور می‌کردند که با تمدن‌های شهری روزگارشان در تماس بودند و اغلب توسط آن‌ها به کار گرفته می‌شدند، اما در نهایت ارزش‌های همـان تمدن‌هـا را رد می‌کردنـد. مدت‌ها تصور او از «جوامع حماسـی» بـا چنـدان اقبالی مواجه نمی‌شـد: این فرض رایج وجود داشـت که چنین جوامعی وجود خارجی نداشته‌اند، بلکه مانند جامعه‌ای که در ایلیاد هومر نشان داده شده، با عطف به گذشته در ادبیات حماسی بازسازی شده‌اند.

اما همان‌طور که باستان‌شناسان اخیراً کشف کرده‌اند، الگویی بسیار واقعی از خاک‌سپاری قهرمانانه وجود دارد که به نوبه‌ی خود نشان‌دهنده‌ی تأکید فرهنگی نوظهور بر ضیافت، نوشیدن، زیبایی و شهرت جنگجوییِ مردان جنگجوست.(۸۰) و این فرهنگ در اوراسیای عصر مفرغ بارها و بارها در حواشی زندگی شهری، اغلب به شکل‌های کاملاً مشابه، ظاهر می‌شود. ما برای جست‌وجوی ویژگی‌های مشترک این «جوامع حماسی» می‌توانیم فهرستی نسبتاً منسجم در سنت‌های شعر حماسی که چادویک مقایسه کرد پیدا کنیم (در هر منطقه، نخستین نسخه‌ها بسیار دیرتر از خود تدفین‌های حماسی نوشته شده‌اند، اما بر آداب‌ورسوم قبلی پرتو می‌افکنند). این فهرستی است که از لحاظ اغلب ویژگی‌هایش، به یک اندازه برای جوامع پوتلاچ ساحل شمال‌غربی یا، برای مائوری‌های نیوزیلند کاربرد دارد.

تمامی این فرهنگ‌ها اشرافی بودند، بدون هیچ‌گونه اقتدار متمرکز یا اصل حاکمیت (یا شاید نوعی حاکمیت عمدتاً نمادین و صوری). به جای یک مرکز واحد، شخصیت‌های حماسی متعددی را می‌یابیم که به‌شدت با یکدیگر بر سر خدمتکاران و بردگان رقابت می‌کنند. «سیاست» در چنین جوامعی همانا عبارت است از دیون وفاداری شخصی یا انتقام بین قهرمانان. به‌علاوه، همه بر رقابت‌های بازی‌گونه به عنوان سازوکار اصلی زندگی آیینی، در واقع سیاسی، تمرکز می‌کنند.(۸۱) اغلب، مقادیر هنگفتی از غنیمت یا ثروت در چنین اجراهای نمایشی‌ای هدر می‌رفت، قربانی می‌شد یا از بین می‌رفت. علاوه‌براین، همه‌ی این گروه‌ها به‌صراحت در برابر برخی از ویژگی‌های تمدن‌های شهری مجاور مقاومت می‌کردند: مهم‌تر از همه نوشتن، که مایل بودند شاعران یا کاهنان را جایگزین آن کنند، یعنی کسانی که درگیر برخوانیِ طوطی‌وار یا تکنیک‌های پیچیده‌ی تصنیف شفاهی بودند. آن‌ها دست‌کم در داخل جوامع خود تجارت را رد می‌کردند. از این‌رو، با تمرکز بر گنجینه‌های مادی منحصربه‌فرد، از پول معیار، چه به صورت مادی و چه به شکل اعتباری، اجتناب می‌کردند.

بدیهی است که نمی‌توانیم امیدوار باشیم همه‌ی این گرایش‌های مختلف را به دوره‌هایی برگردانیم که هیچ مدرک مکتوبی برای‌شان در دست نداریم. اما به همان اندازه واضح است که تا آن‌جایی که

باستان‌شناسی مدرن به ما اجازه می‌دهد منشأ نهایی این نوع «جوامع حماسی» را شناسایی کنیم، این منشأ را باید دقیقاً در حاشیه‌ی مکانی و فرهنگیِ نخستین توسعه‌ی بزرگ شهری جهان یافت (در واقع، برخی از نخستین مقبره‌های اشرافی در ارتفاعات ترکیه مستقیماً در خرابه‌های مهاجرنشین‌های اوروکِ متروکه حفر شده‌اند).(۸۲) اشراف‌سالاری‌ها، شاید خود سلطنت، برای نخستین‌بار در مخالفت با شهرهای برابری‌خواه دشت‌های بین‌النهرین پدید آمدند که احتمالاً همان احساسات مخلوط اما در نهایت خصمانه و مرگ‌باری را به این شهرها داشتند که آلاریک گوتی بعدها به روم و هر آن‌چه آن شهر مظهرش بود، یا چنگیزخان به سمرقند یا مرو، یا تیمور به دهلی داشت.

حالا می‌خواهیم ببینیم آیا تمدن سند نمونه‌ای از کاستِ قبل از پادشاهی بوده است یا خیر

اکنون شتابان به هزار سال بعد از توسعه‌ی اوروک می‌رویم و به سال ۲۶۰۰ پیش از میلاد می‌رسیم. در سواحل رودخانه‌ی سند، در محلی که امروزه استان سند پاکستان نامیده می‌شود، شهری بر روی خاک بکر بنا شد: موهنجودارو. این شهر به مدت هفتصد سال پابرجا باقی ماند.(۸۳) این شهر بزرگ‌ترین جلوه‌ی شکل جدیدی از جامعه است که در آن زمان در دره‌ی سند شکوفا شده بود؛ شکلی از جامعه که باستان‌شناسان آن را صرفاً به عنوان تمدن «دره‌ی سند» یا «هاراپان» می‌شناسند. این تمدن اولین فرهنگ شهری جنوب آسیا بود. در این‌جا شواهد بیش‌تری خواهیم یافت از این‌که شهرهای عصر مفرغ، نخستین سکونتگاه‌های انسانی برنامه‌ریزی‌شده در ابعاد بزرگ، در غیاب طبقات حاکم و نخبگان اداری می‌توانند پدید بیایند. اما تمدن دره‌ی سند ویژگی‌های یگانه و گیج‌کننده‌ای نیز ارائه می‌کند که باستان‌شناسان بیش از یک سده درباره‌اش بحث کرده‌اند.(۸۴) اجازه دهید هم معضل و هم بستر اساسی آن ــ محوطه‌ی باستان‌شناسی موهنجودارو ــ را با جزئیاتی بیش‌تر معرفی کنیم.

در بررسی اول، موهنجودارو شهرتش را در حکم دست‌نخورده‌ترین

شهر عصر مفرغ به شکلی تمام‌عیار نشان می‌دهد. نکته‌ای مبهوت‌کننده درباره‌ی آن وجود دارد: مدرنیته‌ای پُرهیاهو که از چشم نخستین حفاران محوطه پنهان نمانده بود؛ حفارانی که در تعیین مناطق خاصی همچون «خیابان‌های مرتفع»، «پادگان پلیس» و غیره تردیدی به دل راه نمی‌دادند (هر چند بعدتر معلوم شد که بیش‌تر این تفاسیر اولیه خیال‌بافی بوده‌اند). بیش‌تر شهر متشکل از خانه‌های آجریِ شهرِ تحتانی[1] است، با آرایش شبکه‌ای خیابان‌ها، بولوارهای طویل و نظام‌های زهکشی و بهداشتی پیشرفته (لوله‌های فاضلاب سفالی، توالت‌ها و حمام‌های خصوصی و عمومی در همه‌جا وجود داشتند). بر فراز این آرایش بی‌اندازه راحت، ارگ فوقانی[2]، یک مرکز مدنی برجسته، قرار داشت که (به دلایلی که توضیح خواهیم داد) به تپه‌ی حمام بزرگ نیز معروف است. اگرچه هر دو بخش شهر بر روی پایه‌های دست‌ساز عظیمی از خاک تپه‌ای قرار داشتند که آن‌ها را بالاتر از دشت سیلابی قرار می‌داد، ارگ فوقانی نیز در دیواری از آجرهای پخته، ساخته‌شده با ابعادی استاندارد، بود که در تمام طول آن امتداد یافته بود و هنگامی که سدهای دره‌ی سند می‌شکست، تدبیر محافظتی مضاعفی محسوب می‌شد.(۸۵)

در مدار وسیع‌تر تمدن سند، تنها یک رقیب برای موهنجودارو وجود دارد: محوطه‌ی هاراپان (اصطلاح جایگزین «تمدن هاراپان» از همین جا آمده است). این محوطه با مساحتی مشابه، در حدود ششصدکیلومتریِ بالادست رودخانه‌ی راوی، شاخه‌ای از رود سند، قرار دارد. بسیاری از محوطه‌های دیگر از همان تاریخ و خانواده‌ی فرهنگی وجود دارند که دامنه‌شان از شهرهای بزرگ تا دهکده‌ها را شامل می‌شود. آن‌ها در بیش‌تر منطقه‌ی پاکستان امروزی، و فراتر از دشت سیلابی سند، به شمال هند گسترش می‌یابند. برای مثال، در جزیره‌ای در میان نمکزارهای ران کوچ بزرگ، بقایای خیره‌کننده‌ی دولاویرا قرار دارد؛ شهری مجهز به بیش از پانزده مخزن آجری برای جذب آب باران و روان‌آب رودخانه‌های محلی. تمدن رود سند پایگاه‌های مهاجرنشینی تا آمودریا در شمال افغانستان

1. Lower Town
2. Upper Citadel

داشت، جایی که محوطه‌ی شورتوگایْ کُپیِ مینیاتوری فرهنگ مادرشهری خود است: مکانی ایده‌آل برای بهره‌برداری از منابع غنی معدنی ارتفاعات آسیای مرکزی (لاجورد، قلع و سایر سنگ‌های قیمتی و فلزات). این گونه مواد موردتوجه صنعتگران دشت و شرکای تجاری‌شان در دوردست‌ها یعنی ایران، عربستان و بین‌النهرین بود. در لوتهال، در خلیج خامبهات گجرات، بقایای یک شهر بندری مجهز رو به دریای عرب یا دریای مکران وجود دارد که احتمالاً به دست مهندسان دره‌ی سند برای خدمت به تجارت دریایی ساخته شده بود.(۸۶)

تمدن دره‌ی سند خط مخصوص به خود را داشت که همراه با شهرهایش پدیدار و ناپدید شد. این خط رمزگشایی نشده است. آن‌چه به دست ما رسیده عمدتاً شرح‌های کوتاهی است که بر روی کوزه‌های ذخیره‌سازی، ابزارهای مسی و بقایای یک تابلوِ خیابان از دولاویرا مُهر یا حکاکی شده‌اند. کتیبه‌های کوتاهی نیز بر روی طلسم‌های سنگی کوچک، نوشته‌های تصویری یا پیکره‌های حیوانات مینیاتوری با دقت چشم‌گیری حکاکی شده‌اند. بسیاری از این تصاویر واقعی از گاومیش آبی، فیل، کرگدن، ببر و سایر جانوران محلی هستند، اما جانوران خارق‌العاده، اغلب تک‌شاخ‌ها، نیز بر آن‌ها دیده می‌شوند. بحثی در مورد عملکرد طلسم‌ها وجود دارد: آیا آن‌ها به عنوان شناسه‌های شخصی برای عبور از محله‌های دروازه‌دار شهر و محوطه‌های دیواری پوشیده می‌شدند، یا شاید برای ورود به مراسم تشریفاتی؟ یا از آن‌ها برای مدیریت استفاده می‌کردند تا به عنوان نشانه‌های شناسایی کالاهایی را مُهر کنند که در میان طرف‌های ناشناخته دست‌به‌دست می‌شد: نوعی خاستگاه برندسازیِ محصول در عصر مفرغ؟ آیا ممکن است همه‌ی این‌ها با هم باشند؟(۸۷)

جدا از ناتوانی ما در درک خط تمدن سند، جنبه‌های گیج‌کننده‌ی زیادی از هاراپان و موهنجودارو وجود دارد. هر دو در اوایل سده‌ی بیستم حفاری شدند، زمانی که باستان‌شناسی کاری بزرگ‌مقیاس و فاقد ریزه‌کاری تلقی می‌شد و گاهی اوقات هزاران کارگر هم‌زمان حفاری می‌کردند. کار سریع در این مقیاس نمای فضایی چشم‌گیری از نقشه‌های خیابان، محله‌های مسکونی و کل محوطه‌های تشریفاتی ایجاد کرد. اما تا

حد زیادی از ترسیم توسعه‌ی محوطه در طول زمان غفلت شد؛ فرایندی که تنها با روش‌های دقیق‌تر می‌توان آن را از هم جدا کرد. به عنوان مثال، حفاری‌های اولیه فقط پایه‌های آجر پخته‌ی ساختمان‌ها را ثبت کردند. روبناها از آجر گلی نرم‌تری بودند که اغلب در جریان حفاری سریع از بین می‌رفتند یا ناخواسته تخریب می‌شدند. درحالی‌که طبقات فوقانی سازه‌های بزرگ در اصل از چوب ریز، پوسیده یا کنارگذاشته برای استفاده‌ی مجدد در دوران باستان بودند. آن‌چه در نقشه به نظر می‌رسد یک فاز از ساخت‌وساز شهری باشد در واقع ترکیبی است کاذب متشکل از عناصر مختلف دوره‌های مختلف تاریخ شهری که برای بیش از پانصد سال مسکونی بوده است.(۸۸)

همه‌ی این نکات موضوعات ناشناخته‌ی زیادی را بر ما نمایان می‌کنند، از جمله وسعت یا جمعیت شهر (تخمین‌های اخیر نشان می‌دهد تا چهل هزار نفر در آن ساکن بودند، اما این‌ها چیزی جز حدس‌وگمان نیست).(۸۹) حتی مشخص نیست که مرزهای شهر را باید کجا ترسیم کنیم. برخی از پژوهشگران تنها مناطقِ بلافاصله قابل‌مشاهده‌ی شهر تحتانی و ارگ فوقانی را به بخشی از شهر اختصاص می‌دهند که در مجموع صد هکتار مساحت دارد. دیگران به شواهد پراکنده‌ای برای گسترش شهر در منطقه‌ای بسیار بزرگ‌تر، شاید سه برابر این اندازه، اشاره می‌کنند ــ باید آن‌ها را «شهرهای تحتانیِ تحتانی» بنامیم ــ که مدت‌هاست زیر خاک‌های دشت سیلابی زیر آب رفته‌اند: تصویری تلخ از توطئه‌ی بین طبیعت و فرهنگ که اغلب باعث می‌شود حتی وجودِ آلونک‌نشین‌ها را هم فراموش کنیم.

اما این آخرین نکته است که ما را به مسیرهای امیدوارکننده‌تری هدایت می‌کند. به‌رغم همه‌ی مشکلات، موهنجودارو و محوطه‌های هم‌جوارش در پنجاب نکات مهمی را درباره‌ی ماهیت زندگی شهری در نخستین شهرهای آسیای جنوبی و سؤال گسترده‌تری که در ابتدای این فصل مطرح کردیم ارائه می‌دهند: آیا رابطه‌ای علّی بین ابعاد جوامع انسانی و نابرابری در آن‌ها وجود دارد؟

بیایید درنگی کنیم و آن‌چه را باستان‌شناسی درباره‌ی توزیع ثروت در

موهنجودارو به ما می‌گوید در نظر بگیریم. برخلاف آن‌چه انتظار داریم، هیچ تمرکزی از ثروت مادی در ارگ فوقانی وجود ندارد. در واقع، کاملاً برعکس. فلزات، سنگ‌های قیمتی و صدف کارشده ــ برای مثال ــ به طور گسترده در دسترس خانوارهای شهر تحتانی بود. باستان‌شناسان چنین کالاهایی را از انبارهای زیر کف خانه‌ها به دست آورده‌اند و دسته‌هایی از آن‌ها در هر گوشه‌ی محوطه پراکنده شده است.(۹۰) همین امر در خصوص پیکره‌های سفالی کوچک افرادی که النگو، بند و سایر تزئینات شخصی زرق‌وبرق‌دار به سر دارند صدق می‌کند. اما در ارگ فوقانی اوضاع از این قرار نیست.

نوشتن و همچنین وزن‌ها و معیارهای اندازه‌گیری یک‌دست نیز به طور گسترده در شهر تحتانی توزیع می‌شد. همچنین شواهدی برای وجود مشاغل و صنایع دستی از فلزکاری و گلدان‌سازی تا ساخت مُهره نیز یافته شده است. همه‌ی آن‌ها در شهر تحتانی شکوفا شدند، اما هیچ‌یک در ارگ فوقانی شهر، جایی که ساختارهای اصلی شهر قرار داشتند، وجود ندارند. (۹۱) به نظر می‌رسد در رفیع‌ترین محله‌های شهر خبر چندانی از اشیای ساخته‌شده برای جلوه‌گری نبوده است. در عوض، آن‌چه ارگ فوقانی را تعریف می‌کند ساختمان‌هایی مانند حمام بزرگ است ــ حوض گود بزرگی به طول تقریباً دوازده متر و عمق بیش از دو متر با آجرکاری‌هایی ظریف و درزگیری‌شده با گچ و قیر، که از دو طرف از طریق پله‌هایی با آج‌های چوبی وارد می‌شوند ــ همه‌شان مطابق با بهترین معیارهای معماری ساخته شده‌اند، بدون این‌که حاوی نشانه‌ای مشابه با بناهای تاریخی اختصاص داده‌شده به حاکمان خاص یا در واقع هر نشانه‌ی دیگری از تکریم شخصی باشند.

دره‌ی سند به دلیل فقدان مجسمه‌ی سلطنتی، یا در واقع شکل‌های دیگر تصویرگریِ یادمانی، «تمدن بی‌چهره» نامیده می‌شود.(۹۲) به نظر می‌رسد در موهنجودارو، کانون زندگی مدنی نه کاخ یا گور نمادین بلکه مرکزی عمومی برای پالایش بدن بود. کف‌پوش‌ها و سکوهای حمام آجری نیز یکی از وسایل استاندارد در اکثر خانه‌های پایین‌شهر بودند. به نظر می‌رسد شهروندان با برداشت‌های بسیار خاصی از نظافت آشنا بوده‌اند و ظاهراً وضو گرفتن روزانه بخشی از روال خانگی‌شان بود.

در یک سطح، حمام بزرگ یک گونه‌ی بزرگ از این تجهیزات شست‌وشوی خانگی بود. بااین‌حال، در سطحی دیگر، به نظر می‌رسد زندگی در ارگ فوقانی نقطه‌ی مقابل زندگی در شهر تحتانی بود.

تا زمانی که در این شهر از حمام بزرگ استفاده می‌کردند ــ به مدت چند سده ــ ما هیچ مدرکی از فعالیت‌های صنعتی در نزدیکی آن نمی‌یابیم. در کوچه‌های باریک ارگ عملاً استفاده از گاری‌هایی که گاو می‌کشیدشان و رفت‌وآمدهای تجاری مشابه ممنوع بود. در این‌جا، خود حمام ــ و عمل استحمام ــ به کانون زندگی اجتماعی و کار بدل شد. پادگان‌ها و انبارهای مجاورِ حمامْ کارکنان (چه برای کار پیوسته و چه به صورت چرخشی، برای ما روشن نیست) و لوازم ضروری‌شان را در خود جای داده بودند. ارگ فوقانی نوع خاصی از «شهر درون شهر» بود که در آن اصول عادی سازمان‌دهی خانوار معکوس می‌شد.(۹۳)

همه‌ی این‌ها یادآورِ نابرابری نظام کاست با تقسیم سلسله‌مراتبیِ کارکردهای اجتماعی آن است که مبتنی بر طیفی صعودی از خلوص و پاکی سازمان‌دهی‌شده است.(۹۴) اما نخستین اشاره‌ی ثبت‌شده به کاست در جنوب آسیا فقط هزار سال بعد، در ریگ وِدا آمده که گلچینی است از سرودهای قربانی که برای نخستین‌بار تقریباً در ۱۲۰۰ پیش از میلاد نگاشته شده‌اند. این نظام، همان‌طور که در حماسه‌های سنسکریت بعدی شرح داده شد، شامل چهار رده‌ی موروثی یا وارنا[1] بود: روحانیون (برهمن‌ها)، جنگجویان یا اشراف (کشاتریا)، کشاورزان و تاجران (وایشیاها) و کارگران (شودراها)؛ و همچنین آن‌هایی که آن‌قدر پَست‌اند که به طور کامل از وارناها حذف می‌شوند. درجات بسیار بالا متعلق به کسانی است که از دنیا چشم می‌پوشند و پرهیزشان از کبکبه‌ودبدبه‌ی جایگاه شخصی آن‌ها را به سطح معنوی عالی ارتقا می‌بخشد. رقابت‌های تجارتی، صنعتی و منزلتی ممکن است همگی رونق داشته باشند، اما ثروت، قدرت یا رفاهی که بر سر آن مبارزه می‌شود همیشه ارزش کم‌تری ــ در طرح کلی چیزها ــ نسبت به خلوص کاست روحانیون دارد.

1. varna

نظام وارنا تقریباً به اندازه‌ی هر نظام اجتماعی‌ای می‌تواند «نابرابر» باشد، اما جایگاهی که رده‌ی فرد درون آن قرار می‌گیرد بیش‌تر به مواد (آلوده‌کننده‌ی) معین ــ موادی مانند چرک و کثافت و مواد زائد و نیز مواد جسمانی مرتبط با تولد، مرگ و قاعدگی ــ و افرادی که با آن‌ها سروکار دارند ربط دارد تا به تعداد کالاهای مادی که می‌تواند بیندوزد یا مدعی‌اش باشد. همه‌ی این‌ها برای هر پژوهشگر معاصری که به دنبال استفاده از ضرایب جینی یا هر معیار دیگر مبتنی بر مالکیت در خصوص «نابرابری» در جامعه‌ی موردنظر است مشکلاتی جدی ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، و با وجود فاصله‌های زمانی زیاد بین منابع ما، این نظام ممکن است به ما اجازه دهد تا از برخی ویژگی‌های گیج‌کننده‌ی موهنجودارو سر دربیاوریم، مانند این واقعیت که آن ساختمان‌های مسکونی که بسیار شبیه به کاخ‌ها هستند، نه در ارگ فوقانی بلکه در خیابان‌های پایین‌شهر تلنبار شده‌اند ــ یعنی همان قطعه‌ای که به گل‌ولای، لوله‌های فاضلاب و زمین‌های شالیزاری نزدیک‌تر است که به نظر می‌رسد چنین رقابتی برای جایگاه دنیوی به‌درستی به همان مکان تعلق داشته است.(۹۵)

بدیهی است که نمی‌توانیم جهان اجتماعیِ ترسیم‌شده در ادبیات سنسکریت را کورکورانه به تمدن بسیار پیشین دره‌ی سند فرافکنی کنیم. اگر نخستین شهرهای جنوب آسیا واقعاً براساس اصول کاست‌مانند سازمان‌دهی شده بودند، آن‌گاه باید فوراً تفاوت عمده‌ی این اصول را نیز با نظام رده‌هایی گوشزد کنیم که بیش از یک‌هزار سال بعد در متون سنسکریت توصیف شده بود؛ نظامی که در آن دومین جایگاه برتر (درست مادون برهمن‌ها) برای کاست جنگجو معروف به کشاتریاها در نظر گرفته شده بود. در دره‌ی سند در عصر مفرغ، هیچ مدرکی از چیزی مانند طبقه‌ی کشاتریا شامل جنگجو ـ نجیب‌زادگان یا نوعی رفتار تحسین‌برانگیز مرتبط با چنین گروه‌هایی در داستان‌های حماسی بعدی مانند مهابهاراتا یا رامایانا ثبت نشده است. حتی بزرگ‌ترین شهرها، مانند هاراپان و موهنجودارو، هیچ مدرکی از قربانی‌ها یا جشن‌های دیدنی، هیچ روایت تصویری‌ای از قدرت نظامی یا جشن‌های کردارهای معروف، هیچ نشانه‌ای از مسابقاتی که در آن‌ها کسی بر سر القاب و گنج‌ها به رقابت

می‌پردازد و نیز خاک‌سپاری‌های اشرافی در اختیار نمی‌گذارند. و اگر چنین چیزهایی در آن زمان در شهرهای دره‌ی سند در جریان بود، راه‌هایی برای دانستن‌شان وجود داشت.

تمدن سند نه نوعی بهشت تجاری یا معنوی بود و نه جامعه‌ای یکسره در صلح و آرامش.(۹۶) اما هیچ مدرکی هم مبنی بر وجود شخصیت‌های مقتدر کاریزماتیک نظیر رهبران جنگی، قانون‌گذاران و امثال آن وجود ندارد. مجسمه‌ای کوچک و رداپوش ساخته‌شده از سنگ آهک زرد از موهنجودارو، که در آثار پژوهشی مرتبط با آن به عنوان «کاهن ـ شاه» شناخته می‌شود، اغلب در قامت چنین شخصیتی ارائه می‌شوند. اما در واقع دلیل خاصی وجود ندارد که باور کنیم این شخصیت واقعاً یک کاهن ـ شاه یا یک شخصیت صاحب اقتدار از هر نوع است. این فقط یک تصویر سنگ‌آهکی از یک مرد شهرنشین عصر مفرغ با ریش است. این واقعیت که پژوهشگران نسل‌های گذشته اصرار داشته‌اند که او را «کاهن ـ شاه» بخوانند، بیش از آن‌چه شواهد نشان می‌دهند گواهی بر فرضیات خودشان درباره‌ی آن چیزی است که فکر می‌کنند باید در شهرهای اولیه‌ی آسیا رخ داده باشد. کارشناسان با گذشت زمان تا حد زیادی به توافق رسیدند که هیچ مدرکی برای کاهن ـ شاه، اشراف جنگجو یا چیزی شبیه به آن‌چه ما به عنوان «دولت» در تمدن شهری دره‌ی سند می‌شناسیم وجود ندارد. پس آیا می‌توان در این‌جا نیز از «شهرهای برابری‌خواه» صحبت کرد، و اگر چنین است، به چه معنا؟ اگر ارگ فوقانی در موهنجودارو واقعاً تحت سلطه‌ی نوعی نظم زاهدانه و، به معنای واقعی کلمه، «بالاتر» از همه‌ی افراد دیگر بود و منطقه‌ی اطراف ارگ را بازرگانان ثروتمند در اختیار داشتند، در این صورت سلسله‌مراتبی واضح بین گروه‌ها وجود داشت. بااین‌حال، این امر لزوماً به این معنا نیست که خود گروه‌ها در سازمان داخلی‌شان سلسله‌مراتبی داشتند، یا این‌که زاهدان و بازرگانان درباره‌ی مسائل حکومت‌داری روزمره بیش از دیگران نفوذ داشتند.

اکنون ممکن است با این نکته مخالف باشید و بگویید: «خب بله، از نظر فنی ممکن است حرف‌تان درست باشد، اما انصافاً چه‌قدر ممکن است که این جوامع سلسله‌مراتبی نبوده یا این‌که ثروتمندان و خالصان نفوذِ

بیش‌تری در اداره‌ی امور شـهر نداشـته‌اند؟» در واقع، برای بسـیاری از ما حتی تصور این‌که چگونه برابری‌خواهی خودآگاهانه در ابعاد بزرگ تحقق می‌یابد بسـیار دشـوار به نظر می‌رسـد. اما این دوباره صرفاً نشان می‌دهد کـه چگونـه به طور خودکار روایت فرگشـتی را می‌پذیریـم که هر زمان که گـروه بزرگـی از مـردم گرد هم می‌آیند پیامد طبیعـی‌اش برآمدنِ حکومت اقتدارگراسـت (و بـه طـور ضمنی، چیزی به نام «دموکراسـی» فقط خیلی بعد به عنوان پیشـرفتی مفهومی ــ و به احتمال زیاد فقط یک‌بار در یونان باستان ــ ظهور می‌کند).

پژوهشـگران تمایل دارند شواهد روشن و انکارناپذیری را برای وجود نهادهای دموکراتیک از هر نوع در گذشته‌های دور مطالبه کنند. قابل‌توجه است که چگونه آن‌ها هرگز برای ساختارهای قدرت از بالا به پایین مدارکی به همان میزان دقیق طلب نمی‌کنند. این ساختارها معمولاً همچون حالت پیش‌فرض تاریخ تلقی می‌شـوند: نوع سـاختارهای اجتماعی‌ای که کاملاً انتظار دارید در غیاب شـواهدی برای هر چیز دیگری مشـاهده کنید.(۹۷) می‌توانیـم در مورد منشأ این عادت فکری گمانه‌زنی کنیم، اما این گمانه‌زنی بـه ما کمک نمی‌کنـد تا تصمیـم بگیریـم آیا حکم‌رانی روزمره‌ی شـهرهای اولیه‌ی رود سند می‌توانست همراه با وجود نظم‌های اجتماعی زاهدانه بر مسیری برابری‌خواهانه پیش برود یا خیر. به نظر ما سودمندتر این است که با طرح این پرسش که آیا مواردی از این قبیل در دوره‌های بعدتر و مستندتر تاریخ جنوب آسیا اتفاق افتاده است زمین بازی تفسیری را هم‌تراز کنیم.

در واقع یافتن چنین مواردی کار سختی نیست. محیط اجتماعی‌ای را در نظر بگیرید که صومعه‌های بودایی یا سـانگه از آن برخاسـتند. کلمه‌ی سانگه در واقع برای نخستین‌بار برای مجامعی مردمی که در زمان حیات بودا بر بسیاری از شهرهای جنوب آسیا حکومت می‌کردند ــ تقریباً در سده‌ی پنجم پیش از میلاد ــ استفاده شد و متون اولیه‌ی بودایی اصرار دارند که بودا خود از نمونه‌ی این جمهوری‌ها و به‌ویژه از اهمیتی که آن‌ها برای تشکیل مجامع عمومی کامل و مکرر قایل بودند الهام گرفته اسـت. سـانگه‌های اولیه‌ی بودایی در خواسته‌های خود برای این‌که همه‌ی راهبان برای رسیدن بـه تصمیـم‌های متفق‌القـول دربـاره‌ی موضوعـات موردعلاقه‌ی عموم گرد

هم بیایند وسواس زیادی داشتند؛ تنها زمانی که اجماع به هم می‌خورد به اکثریت متوسل می‌شدند.(۹۸) همه‌ی این‌ها تا به امروز در خصوص سانگه صدق می‌کند. صومعه‌های بودایی در طول زمان در حکم‌رانی بسیار متفاوت عمل کرده‌اند؛ بسیاری‌شان در عمل شدیداً سلسله‌مراتبی بوده‌اند. اما نکته‌ی مهم این است که حتی دوهزار سال پیش نیز اعضای فرقه‌های زاهدانه به‌هیچ‌وجه غیرعادی نمی‌دانستند که به همان شیوه‌ی تصمیم‌گیری مثلاً فعالان اقتدارستیز معاصر در اروپا یا امریکای لاتین (براساس روند اجماع، و رأی اکثریت در صورت عدم‌اجماع) تصمیم بگیرند؛ شکل‌های حکم‌رانی متکی بر آرمان برابری بود و شهرهایی بودند که یکسره دقیقاً به همین شکل اداره می‌شدند.(۹۹)

ممکن است پیش‌تر برویم و بپرسیم آیا نمونه‌های شناخته‌شده‌ی جوامعی با سلسله‌مراتب کاست رسمی وجود دارد که در آن حکم‌رانی عملی براساس خطوط برابری‌خواهانه صورت بگیرد؟ ممکن است متناقض به نظر برسد، اما پاسخ باز هم مثبت است: شواهد زیادی برای چنین آرایش‌هایی وجود دارد که برخی تا به امروز ادامه دارند. شاید بهترین مستند نظام سکا در جزیره‌ی بالی باشد که مردم آن در سده‌های میانه آیین هندو را پذیرفتند. مردم بالی فقط براساس کاست تقسیم نمی‌شوند: جامعه‌شان سلسله‌مراتب کاملی در نظر گرفته می‌شود که در آن نه‌تنها هر گروه بلکه هر فردی موقعیت دقیق خود را نسبت به سایرین می‌داند (یا دست‌کم باید بداند). بنابراین، در اصل هیچ برابری‌ای وجود ندارد و بیش‌تر مردم بالی استدلال می‌کنند که در طرح کلی کیهانی امور همیشه باید چنین باشد.

اما درعین‌حال، امور عملی مانند مدیریت جوامع، معابد و زندگی کشاورزی براساس نظام سکا سازمان‌دهی می‌شود که انتظار می‌رود همه در شرایط مساوی در آن حاضر باشند و با اجماع تصمیم‌گیری کنند. به عنوان مثال، اگر انجمن محله‌ای برای بحث درباره‌ی تعمیر سقف ساختمان‌های عمومی یا این‌که در طول مسابقه‌ی رقص آینده چه غذایی باید تهیه شود گرد هم می‌آیند، کسانی که خود را به‌ویژه بلندمرتبه و قدرتمند می‌دانند از نشستن در یک دایره روی زمین با همسایگان پست آزرده می‌شوند و ممکن

است نخواهند شرکت کنند. اما در آن صورت موظف به پرداخت جریمه برای عدم‌حضور هستند، جریمه‌هایی که برای پرداخت هزینه‌ی جشن یا تعمیرات استفاده می‌شود.(۱۰۰) درحال‌حاضر هیچ راهی نداریم که بدانیم آیا چنین نظامی در دره‌ی رود سند در بیش از چهارهزار سال پیش رواج داشته است یا نه. این مثال صرفاً نشان می‌دهد که هیچ تناظر ضروری‌ای بین مفاهیم کلی سلسله‌مراتب اجتماعی و سازوکار عملی حکومت محلی وجود ندارد.

همین روند اتفاقاً درباره‌ی پادشاهی‌ها و امپراتوری‌ها نیز صدق می‌کند. نظریه‌ای بسیار رایج حاکی از آن بود که پادشاهی‌ها و امپراتوری‌ها ابتدا در دره‌های رودخانه ظاهر می‌شوند، زیرا کشاورزی در آن‌جا مستلزم نگه‌داری نظام‌های آبیاری پیچیده‌ای است که به نوبه‌ی خود نیازمند نوعی هماهنگی و کنترل اداری است. بالی باز هم نمونه‌ای است عالی. بالی در بیش‌تر تاریخ خود به مجموعه‌ای از پادشاهی‌ها تقسیم شده بود که بی‌پایان بر سر این یا آن نزاع می‌کردند. این جزیره همچنین به عنوان جزیره‌ی آتشفشانی نسبتاً کوچکی مشهور است که یکی از متراکم‌ترین جمعیت‌های روی زمین را با نظام پیچیده‌ای از نشاکاری در زمین‌های آبیاری‌شده تأمین می‌کند. بااین‌حال به نظر می‌رسد که پادشاهی‌ها هیچ نقشی در مدیریت نظام آبیاری نداشته‌اند. مدیریت این نظام را مجموعه‌ای از «معبدهای آب» انجام می‌دهد که از طریق آن توزیع آب با یک نظام حتی پیچیده‌تر مدیریت می‌شده یعنی تصمیم‌گیری توافقی براساس اصول برابری‌خواهانه به دست خود کشاورزان.(۱۰۱)

درباره‌ی یک نمونه‌ی آشکار «انقلاب شهری» در پیشاتاریخ چین

تاکنون در فصل حاضر این موضوع را بررسی کرده‌ایم که هنگامی که شهرها برای نخستین‌بار در سه بخش مجزای اوراسیا سر برآوردند چه اتفاقی افتاد. در هر مورد، به مواردی اشاره کردیم نظیر غیبت پادشاهان یا هرگونه شواهدی مبنی بر وجود نخبگان جنگجو، و احتمال متناظر با

آن که هر یک از این نمونه‌ها، در عوض، نهادهای خودگردانی جمعی را توسعه داده بود. در دل این عوامل گسترده، هر سنت منطقه‌ای شکل بسیار متفاوتی داشت. تقابل‌های بین گسترش اوروک و ابرمحوطه‌های اوکراینی این نکته را با وضوح خاصی نشان می‌دهند. به نظر می‌رسد که هر دوی آن‌ها روحیه‌ی برابری‌خواهی صریحی را پرورانده‌اند، اما این روحیه در هر مورد شکل‌های متفاوتی به خود گرفته است.

بیان این تفاوت‌ها در سطح کاملاً صوری امکان‌پذیر است. روحیه‌ی خودآگاه برابری‌خواهی، در هر مقطعی از تاریخ، ممکن است یکی از دو شکل کاملاً متضاد را داشته باشد. می‌توانیم اصرار داشته باشیم که همه دقیقاً یکسان هستند یا باید باشند (دست‌کم به روش‌هایی که ما مهم می‌دانیم)؛ یا می‌توانیم اصرار داشته باشیم که همه‌ی افراد به‌قدری با یکدیگر متفاوت‌اند که اصلاً هیچ معیاری برای مقایسه وجود ندارد (مثلاً همه‌مان افراد منحصربه‌فردی هستیم و بنابراین هیچ مبنایی وجود ندارد که بتوان براساس آن یکی را بهتر از دیگری دانست). برابری‌خواهی در زندگی واقعی معمولاً کمی از هر دو را شامل می‌شود.

بااین‌حال، می‌توان استدلال کرد که بین‌النهرین ــ با محصولات استاندارد خانوارها، تخصیص پرداخت‌های یکسان به کارمندان معبد و مجامع عمومی ــ به نظر می‌رسد تا حد زیادی نوع اول را پذیرفته است. ابرمحوطه‌های اوکراینی، که در آن‌ها به نظر می‌رسد هر خانوار سبک هنری منحصربه‌فرد و احتمالاً مناسک داخلی خاص خود را توسعه داده بود، نوع دوم را پذیرفته بودند.(۱۰۲) به نظر می‌رسد دره‌ی سند ــ اگر تفسیر ما به طور کلی درست باشد ــ احتمال سومی را نشان می‌دهد، یعنی برابری دقیق در برخی حوزه‌ها (حتی آجرهایی دقیقاً به یک اندازه) با سلسله‌مراتبی آشکار در حوزه‌های دیگر تکمیل می‌شد.

باید تأکید کنیم حرف‌مان این نیست که نخستین شهرهایی که در هر منطقه‌ای از جهان سر برآوردند همیشه براساس اصول برابری‌خواهانه بنا شده‌اند (در واقع به‌زودی یک نمونه‌ی متضاد تمام‌عیار را خواهیم دید). حرف ما این است که شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهند در کمال تعجب الگوی متداولی وجود دارد متضاد با تمامی مفروضات متعارف فرگشتی

پیرامون مسئله‌ی تأثیرات ابعاد بر جامعه‌ی بشری. در هر یک از مواردی که تاکنون در نظر گرفته‌ایم ــ ابر محوطه‌های اوکراینی، اوروک بین‌النهرین، دره‌ی سند ــ افزایش چشم‌گیر در ابعاد سکونتگاه‌های سازمان‌یافته‌ی انسانی بدون تمرکز ثروت یا قدرت در دست نخبگان حاکم رخ داده است. به طور خلاصه، تحقیقات باستان‌شناسی بار اثبات را بر دوش نظریه‌پردازانی گذاشته که ادعا می‌کنند روابط علّی بین خاستگاه‌های شهرها و ظهور دولت‌های قشربندی‌شده وجود دارد و ادعاهای‌شان اکنون بیش‌ازپیش توخالی به نظر می‌رسد.

تاکنون در واقع مجموعه‌ای از تصاویر کلی از شهرهایی ارائه کرده‌ایم که در بیش‌تر موارد سده‌های متمادی مسکونی بوده‌اند. بعید به نظر می‌رسد این شهرها از طغیان‌ها، دگرگونی‌ها و بحران‌های مرتبط با قوانین اساسی بی‌بهره باشند. در برخی موارد می‌توانیم از وجود چنین بحران‌هایی مطمئن باشیم. به عنوان مثال، در موهنجودارو، می‌دانیم که تقریباً دویست سال قبل از نابودی شهر، حمام بزرگ از بین رفته بود. تأسیسات صنعتی و اقامتگاه‌های معمولی فراتر از شهر تحتانی به سمت ارگ فوقانی و حتی محل خود حمام جابه‌جا شدند. در این زمان، در شهر تحتانی، ساختمان‌هایی به‌واقع با ابعاد کاخ‌ها با کارگاه‌های صنایع دستی منضم به آن می‌یابیم.(۱۰۳) این موهنجوداروی «متفاوت» نسل‌ها پابرجا بوده است و به نظر می‌رسد بازنمود پروژه‌ای خودآگاهانه برای دگرگونی سلسله‌مراتب شهر، که در آن زمان قرن‌ها قدمت داشت، به چیز دیگری است، اگرچه باستان‌شناسان هنوز به‌درستی درک نکرده‌اند که آن چیز دیگر قرار است چه چیزی باشد.

شهرهای سند، همانند شهرهای اوکراین، سرانجام کاملاً متروک شدند و جای خود را به جوامعی با ابعاد بسیار کوچک‌تر دادند که در آن‌ها اشراف‌زادگانِ قهرمان تسلط داشتند. سرانجام کاخ‌ها در شهرهای بین‌النهرین ظاهر می‌شوند. روی‌هم‌رفته، کسانی که تصور می‌کردند تاریخ به طرزی یکسان در حال حرکت در مسیری اقتدارگرایانه است چندان هم تقصیر نداشتند. و برای مدتی بسیار طولانی به‌واقع چنین هم بود؛ دست‌کم، تا زمانی که تاریخ مکتوب در دست داریم، اربابان و پادشاهان و امپراتورهای

بالقوه تقریباً در همه‌جا ظاهر شده‌اند (اگرچه نهادهای مدنی و شهرهای مستقل هرگز به طور کامل از بین نمی‌روند).(۱۰۴) با این‌همه، شتاب در چنین نتیجه‌گیری‌ای غیرعاقلانه خواهد بود. گاهی نمونه‌های خلاف چشم‌گیری در جهت دیگری رخ داده است، مثلاً در چین.

باستان‌شناسی در چین گسستی عمیق را میان تولد شهرها و ظهور نخستین دودمان سلطنتی به نام شانگ[۱] آشکار کرده است. بنا به آن‌چه از کتیبه‌های پیش‌گویی استخوانی[۲] در آنیانگ در شمال مرکزی استان هنان در اوایل سده‌ی بیستم کشف شد، تاریخ سیاسی در چین با حاکمان شانگ آغاز شد که در حدود ۱۲۰۰ پیش از میلاد به قدرت رسیدند.(۱۰۵) تا همین اواخر تصور می‌شد که تمدن شانگ تلفیقی از عناصر شهری اولیه («ارلیگانگ» و «ارلیتو») و عناصر اشرافی یا «کوچ‌نشین» باشد، که این دومی تکنیک‌های ریخته‌گری مفرغ، انواع جدید سلاح و ارابه‌های اسب‌سوار را ایجاد کرد و برای نخستین‌بار در استپ آسیای داخلی توسعه یافتند؛ زادگاه مجموعه‌ای از جوامع قدرتمند و بسیار متحرک که در تاریخ بعدی چین ویرانی به بار آوردند.(۱۰۶)

گمان نمی‌رفت که قبل از شانگ هیچ‌چیز چشم‌گیری رخ داده باشد ــ فقط چند دهه پیش، کتاب‌های درسی مربوط به چین اولیه فقط از مجموعه‌ای بلندبالا از فرهنگ‌های «نوسنگی» سخن می‌گفتند که به گذشته‌های دور متعلق بودند و با فرایندهای فناورانه در کشاورزی و تغییرات سبکی در سنت‌های منطقه‌ای سفالگری و طراحی یشم آیینی تعریف می‌شدند. فرض اساسی این بود که کشاورزان دوره‌ی نوسنگی در هر جای دیگر را نیز باید تقریباً با همین چیزها تصور کرد: زندگی در روستاها، ایجاد اشکال جنینیِ نابرابری اجتماعی، آماده کردن راه برای جهش ناگهانی که باعث ظهور شهرها و همراه با شهرها نخستین دولت‌ها

۱. دودمانی که در هزاره‌ی دوم پیش از میلاد در شرق چین حاکم بود.
۲. oracle bone؛ قطعاتی از استخوان کتف گاو و لاک لاک‌پشت که در چین باستان برای پیش‌گویی استفاده می‌شدند. پیش‌گویان درباره‌ی آب‌وهوای آینده، کاشت محصول، ثروت اعضای خانواده‌ی سلطنتی، تلاش‌های نظامی و سایر موضوعات مشابه از خدایان سؤال می‌کردند. این سؤالات با استفاده از ابزاری تیز بر روی استخوان یا پوسته به خط استخوانی حک می‌شد. سپس با یک میله‌ی فلزی حرارت شدیدی را به استخوان انتقال می‌دادند تا زمانی که استخوان یا پوسته به دلیل انبساط حرارتی ترک بخورد. سپس پیش‌گو الگوی ترک‌ها را تفسیر می‌کرد و پیش‌بینی را نیز بر روی یک قطعه می‌نوشت.

و امپراتوری‌های دودمانی شد. اما اکنون می‌دانیم چیزی که اتفاق افتاده به‌هیچ‌وجه چنین نبوده است.

امروزه، باستان‌شناسان در چین از دوره‌ی «نوسنگی متأخر» یا «لونگشان» سخن می‌گویند که ممیزه‌ی چیزی است که می‌توان بی‌هیچ ابهامی شهر توصیفش کرد. تا سال ۲۶۰۰ پیش از میلاد، شاهد گسترش سکونتگاه‌هایی هستیم که با دیوارهای خاکی درهم‌پیچیده در سراسر دره‌ی رود زرد، از حاشیه‌های ساحلی شاندونگ تا کوه‌های جنوب شانشی، احاطه شده‌اند. گستره‌ی مساحت آن‌ها از مراکزی با بیش از سیصد هکتار تا شاه‌نشین‌های کوچک، کمی بزرگ‌تر از روستاها، اما همچنان برج‌وبارودار، تشکیل شده است.(۱۰۷) مراکز عمده‌ی جمعیتی دورتر، در پایین‌دست رودخانه‌ی زرد در شرق؛ همچنین در غرب هنان، در دره‌ی رود فن در استان شانشی، و نیز در فرهنگ لیانگژو در جنوب جیانگسو و شمال ژجیانگ قرار داشتند.(۱۰۸)

بسیاری از بزرگ‌ترین شهرهای دوران نوسنگی گورستان‌هایی دارند که گورهای فردی‌شان ده‌ها یا حتی صدها یشم آیینی حکاکی‌شده را در خود جای داده‌اند. این‌ها ممکن است نشان‌های مقام یا شاید نوعی پول آیینی باشند؛ در آیین‌های اجدادی، چیدمان و ترکیب چنین یشم‌هایی، اغلب به تعداد زیاد، اجازه می‌داد تا تفاوت‌ها در رتبه در یک مقیاس ارزشی مشترک اندازه‌گیری شود که شامل زنده‌ها و مُرده‌ها می‌شود. وفق دادن چنین یافته‌هایی با [داده‌های] سالنامه‌های تاریخ مکتوب چین کاری آزاردهنده از آب درآمد، زیرا از دوره‌ای طولانی و ظاهراً پُرآشوب صحبت می‌کنیم که [بنا به مفروضات،] قرار نبود اتفاق بیفتد.(۱۰۹)

مشکل نه‌فقط زمان بلکه مکان هم هست. نکته‌ی شگفت‌انگیز این است که برخی از برجسته‌ترین جهش‌های «نوسنگی» به سمت زندگی شهری که اکنون شناخته شده است در شمال دور، در مرز مغولستان، اتفاق افتاده‌اند. از منظر امپراتوری‌های چینی بعدی (و مورخانی که توصیف‌شان کردند)، این مناطق در نیمه‌راهِ حرکت به سمت «کوچ‌رو ـ بربر» بودند و در نهایت در آن‌سوی دیوار بزرگ چین قرار گرفتند. هیچ‌کس انتظار نداشت که باستان‌شناسان در آن‌جا، از میان همه‌ی مکان‌ها، شهری بیابند با قدمتی چهارهزارساله، با وسعتی بیش از چهارصد هکتار و دیوار سنگی بزرگی که

کاخ‌ها و یک هرم پلکانی را در بر می‌گیرد که تقریباً هزار سال پیش از شانگ بر منطقه‌ای روستایی و تحت فرمان حاکم بود.

حفاری‌ها در شیمائو، در بستر رودخانه‌ی تووی، همه‌ی این‌ها را به همراه شواهد فراوانی برای صنایع دستی پیچیده ــ از جمله استخوان‌کاری و ریخته‌گری مفرغ ــ و جنگ‌ها، از جمله کُشتار دسته‌جمعی و دفن اسیران، در حدود ۲۰۰۰ پیش از میلاد مکشوف ساخته است.(۱۱۰) در این‌جا با صحنه‌ی سیاسی بسیار پُرجنب‌وجوش‌تری در مقایسه با آن‌چه تاکنون در سالنامه‌های سنت درباریِ دوره‌های بعدی تصور می‌شد مواجه‌ایم. برخی از این شواهد جنبه‌ی وحشتناکی در بر داشت، از جمله سر بریدن دشمنان اسیرشده و دفنِ هزاران تبر و عصای یشم اجدادی در شکاف‌های بین بلوک‌های سنگی بزرگ دیوار شهر که پیدا یا دیده نشدند، تا این‌که باستان‌شناسان آن‌ها را بیش از چهارهزار سال بعد کشف کردند. قصد احتمالی همه‌ی این‌ها بر هم زدن، تضعیف روحیه و مشروعیت‌زدایی از دودمان رقیب بود («روی‌هم‌رفته، تو فقط یک یشم دیگر در دیوار هستی.»)[1]

در محوطه‌ی تانوسی ــ هم‌عصر با شیمائو، اما در جنوب حوضه‌ی جینان ــ با داستان نسبتاً متفاوتی روبه‌رو می‌شویم. تانوسی بین سال‌های ۲۳۰۰ تا ۱۸۰۰ پیش از میلاد سه مرحله از گسترش را پشت‌سر گذاشت. ابتدا شهری مستحکم به وسعت شصت هکتار بر روی خرابه‌های روستایی پدید آمد که سپس به شهری با وسعت سیصد هکتار گسترش یافت. تانوسی در این دوره‌های اولیه و میانی شواهدی برای لایه‌بندی اجتماعی ارائه می‌کند که تقریباً به اندازه‌ی آن‌چه در شیمائو می‌بینیم یا در واقع آن‌چه ممکن است از پایتخت امپراتوری بعدی چین انتظار داشته باشیم برجسته‌اند. دیوارهایی عظیم، سیستم‌های جاده‌ای و انبارهای بزرگ و محافظت‌شده‌ای وجود داشت. محله‌های مردم عادی و نخبگان کاملاً مجزا بودند و کارگاه‌های صنایع دستی و یک یادمان تقویمی در اطراف جایی که به احتمال زیاد نوعی قصر بود گرد آمده بودند.

۱. با اندکی تغییر در قطعه‌ای معروف از آهنگ دیوار اثر گروه پینک فلوید: «روی‌هم‌رفته، تو فقط یک آجر دیگر در دیوار هستی.» (all in all you're just another prick in the hall.)

تدفین در گورستان اولیه‌ی شهر تائوسی در طبقات اجتماعی کاملاً متمایزی قرار می‌گرفت. مقبره‌های افراد معمولی ساده بود. مقبره‌های نخبگان مملو از صدها ظروف جلایافته، تبرهای یشم تشریفاتی و بقایای ضیافت‌های پُرزرق‌وبرق با گوشت خوک بود. سپس ناگهان، در حدود ۲۰۰۰ پیش از میلاد، به نظر می‌رسد همه‌چیز تغییر می‌کند. همان‌طور که باستان‌شناس حفار توصیف می‌کند:

> دیوار شهر با خاک یکسان شد و... تقسیمات کارکردیِ اصلی شهر ویران شد و در نتیجه مقررات مکانی از بین رفت. مناطق مسکونی معمولی اکنون تقریباً کل محوطه را می‌پوشاندند، حتی به فراتر از مرزهای دیوار شهر بزرگ دوره‌ی میانی می‌رسید. وسعت شهر حتی بزرگ‌تر شد و به مساحت کل سیصد هکتار رسید. علاوه‌براین، منطقه‌ی آیینی در جنوب متروکه شد. منطقه‌ی کاخ سابق اکنون شامل یک زیربنای زمینی بی‌کیفیت به مساحت حدود دوهزار متر مربع بود که با چاله‌های زباله احاطه شده بود و افراد نسبتاً فرودست از آن استفاده می‌کردند. کارگاه‌های ابزار سنگیْ منطقه‌ی مسکونی نخبگان سطح پایین را اشغال می‌کردند. شهر به‌وضوح وضعیت خود را به عنوان پایتخت از دست داده بود و در وضعیت هرج‌ومرج قرار داشت.(۱۱۱)

علاوه‌براین، سرنخ‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد این فرایند آگاهانه‌ی دگرگونی‌ای بود که به احتمال زیاد با درجه‌ی چشم‌گیری از خشونت همراه بود. گورهای معمولی در گورستان نخبگان یک‌باره ظاهر شدند و در منطقه‌ی کاخ، مواردی نظیر یک گور جمعی با نشانه‌هایی از شکنجه و خشونت وحشتناک به اجساد به نظر می‌رسد شواهدی‌اند برای آن‌چه حفار «مجازات سیاسی» توصیف می‌کند.(۱۱۲)

اکنون، زیر سؤال بردن قضاوت دست‌اول یک باستان‌شناس حفار درباره‌ی یک محوطه ناجور تلقی می‌شود، اما نمی‌توانیم چند ملاحظه را نادیده بگیریم. نخست، «وضعیت هرج‌ومرج» ظاهری (در جای دیگری «فروپاشی و هرج‌ومرج» توصیف شده است)(۱۱۳) برای زمان چشم‌گیری بین دو تا سه سده ادامه یافت. دوم، اندازه‌ی کلی تائوسی در طول دوره‌ی اخیر در واقع از ۲۸۰ به ۳۰۰ هکتار افزایش یافته است. این روند شباهت چندانی با فروپاشی ندارد و بیش‌تر به عصر شکوفایی گسترده پس از لغو یک نظام

طبقاتیِ سفت‌وسخت می‌ماند. این نشان می‌دهد که پس از ویرانی کاخ، مردم در «جنگ همه با همه»ی هابزی قرار نگرفتند، بلکه صرفاً به زندگی خود ــ احتمالاً تحت نظامی عادلانه‌تر با خودگردانی محلی ــ ادامه دادند.

در این‌جا، در سواحل رودخانه‌ی فن، ممکن است شواهدی مبنی بر نخستین انقلاب اجتماعی مستند جهان یا دست‌کم نخستین انقلاب در یک محیط شهری داشته باشیم. تعابیر دیگر نیز بدون شک امکان‌پذیر است. اما دست‌کم نمونه‌ی تائوسی ما را دعوت می‌کند که نخستین شهرهای جهان را به عنوان مکان‌هایی برای آزمایش اجتماعی خودآگاه در نظر بگیریم، جایی که ممکن است بینش‌های بسیار متفاوتی در مورد این‌که یک شهر چگونه می‌تواند باشد با هم برخورد کنند ــ گاهی به طور مسالمت‌آمیز، گاهی در فوران‌های خارق‌العاده. خشونت افزایش تعداد افرادی که در یک مکان زندگی می‌کنند ممکن است دامنه‌ی امکانات اجتماعی را به‌شدت افزایش دهد، اما به‌هیچ‌وجه از پیش تعیین نمی‌کند که کدام‌یک از آن امکان‌ها در نهایت محقق شود.

همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، تاریخ مکزیک مرکزی نشان می‌دهد که انواع انقلاب‌هایی که درباره‌ی آن صحبت کردیم ــ انقلاب‌های شهری از نوع سیاسی ــ ممکن است در تاریخ بشر بسیار رایج‌تر از آن چیزی باشد که ما فکر می‌کنیم. باز هم ممکن است هرگز نتوانیم به طور کامل قوانین اساسی نانوشته‌ی شهرهای اولیه را که در بخش‌های مختلف جهان ظاهر شده‌اند یا اصلاحاتی را که در سده‌های اول انجام شده بازسازی کنیم، اما دیگر نمی‌توان در وجودشان شک کرد.

۹
پنهان شدن پیش چشم همه

خاستگاه‌های بومی مسکن اجتماعی و دموکراسی در قاره‌ی امریکا

روزگاری حدود ۱۱۵۰ میلادی، مردمانی به نام مکزیکاها از مکانی به نام آزتلان ــ که محل فعلی‌اش نامعلوم است ــ مهاجرت خود را به سمت جنوب آغاز کردند تا در قلب دره‌ی مکزیک، که امروزه نامِ آنان را بر خود دارد، خانه‌ای تازه بیابند.(۱) آن‌ها نهایتاً در این منطقه امپراتوری‌ای به نام اتحاد سه‌جانبه‌ی آزتک(۲) تشکیل دادند و پایتخت‌شان را نیز در تنوچتیتلان بنا نهادند؛ شهری جزیره‌ای در دریاچه‌ی تشکوکو ــ زنجیری در زنجیره‌ی دریاچه‌ها و شهر ـ دریاچه‌های عظیم که بخشی از چشم‌اندازی شهری محسوب می‌شد، محاط در میان کوهستان‌ها. مکزیکاها، که از سنتی شهری متعلق به خودشان محروم بودند، طرحِ تنوچتیتلان را بر مبنای ویرانه‌های شهرِ عملاً متروکی بنا کردند که آن را در دره‌ای با فاصله‌ی سفری یک‌روزه یافته بودند. آن‌ها آن شهر دیگر را تنوتینواکان به معنای «سرزمین خدایان» نام نهادند.

زمانی طولانی از دورانی که تنوتینواکان مسکونی بود می‌گذشت. در سده‌ی دوازدهم که مکزیکاها به این منطقه وارد شدند، به نظر می‌رسید که کسی حتی نام اصلی این شهر را به خاطر نمی‌آورد. با این‌همه، تازه‌واردان

به‌وضوح این شهر را ــ با دو هرم غول‌پیکرش که در مقابل سِرو گوردو بنا شده بودند ــ توأمان بیگانه و وسوسه‌انگیز می‌دانستند که صدالبته عظیم‌تر از آن بود که بتوان نادیده‌اش گرفت. واکنش آن‌ها به تئوتیئواکان، فارغ از بنا نهادن شهر عظیم خودشان مطابق با ویرانه‌های آن، پنهان کردن این شهر در پس افسانه و اسطوره و همچنین محصور ساختنِ بقایای آن در دل جنگلی متراکم از نام‌ها و نمادها بود. در نتیجه، امروزه نیز ما کماکان تئوتیئواکان را عمدتاً از نظرگاهِ آزتک‌ها (کولهوا ـ مکزیکا) می‌شناسیم.(۳)

ارجاعات نوشتاری به تئوتیئواکان در زمانی که کماکان زندگی در آن جریان داشت شامل چندین کتیبه‌ی برانگیزاننده می‌شود که از دوردست‌ها تا شرق زمین‌های پستِ مایاها به دست آمده‌اند و در آن‌ها این شهر به نام «سرزمین حصیرهای بوریا»[1] ثبت شده که با واژه‌ی «تولان»[2] در زبانِ ناواتل[3] مطابقت دارد و شهری کهن و بی‌نقص در بستر آب را به ذهن متبادر می‌سازد.(۴) غیر از این، هر چه در دست داریم نسخه‌هایی از وقایع‌نامه‌های سده‌ی شانزدهمی به زبان اسپانیایی و ناواتلی است که تئوتیئواکان را مکانی مملو از آبگیرهای کوهستانی و مغاک‌های نخستین[4] معرفی می‌کنند که کل سیاره‌ها در آغاز زمان از آن‌ها جاری شده‌اند. سیاره‌ها از پی خدایان آمده بودند و خدایان نیز از پی نژادی مرموز از ماهی ـ انسان‌ها که جهان‌شان می‌بایست از بین می‌رفت تا راه برای خلق جهان ما باز می‌شد.

این منابع به لحاظ تاریخی چندان سودمند نیستند، به‌ویژه از آن‌رو که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان مطمئن شد آیا هرگز این اسطوره‌ها در خودِ شهر و زمانی که ساکنانی در آن می‌زیستند میان‌شان رواج داشته یا صرفاً ابداع آزتک‌ها هستند. با این‌همه، میراث این داستان‌ها ادامه دارد. برای مثال، آزتک‌ها بودند که نام‌های «هرم خورشید»، «هرم ماه» و «گذرگاه مُردگان» را ابداع کردند؛ نام‌هایی که حتی تا همین امروز باستان‌شناسان و جهان‌گردها

1. the place of cattail reeds
2. Tollan
۳. زبان آزتکی یا مکزیکانو، از خانواده‌ی زبانی یوتو ـ آزتک محسوب می‌شود که امروزه نزدیک به ۱٫۷ میلیون نفر به آن سخن می‌گویند.
4. primal voids

در توصیفِ چشم‌نوازترین یادمان‌های شهر و مسیری که آن‌ها را به هم متصل می‌سازد به کار می‌برند.(۵)

سازندگانِ تنوچتیتلان، به‌رغم تمامی قابلیت‌های‌شان در محاسبات نجومی، نمی‌دانستند یا شاید هم دانستنش چندان برای‌شان مهم نبود که دقیقاً چه زمانی از آخرین دوران مسکونی بودن تئوتینواکان می‌گذرد. دست‌کم در این زمینه باستان‌شناسی می‌تواند در پاسخ به مجهولات کمک‌مان کند. امروزه می‌دانیم که اوج رونق شهر تئوتینواکان به هشت سده پیش از ورودِ مکزیکاها و بیش از هزار سال پیش از ورود اسپانیایی‌ها برمی‌گردد. تاریخ بنیان‌گذاری آن حدود ۱۰۰ پیش از میلاد و تاریخ سقوط آن حدود ۶۰۰ میلادی است. همچنین می‌دانیم که تئوتینواکان در خلال این سده‌ها به چنان شهر پُرعظمت و پیشرفته‌ای بدل شد که به‌راحتی می‌توان آن را با روم در اوج دوران قدرت امپراتوری‌اش قیاس کرد.

البته به‌واقع نمی‌دانیم که آیا تئوتینواکان نیز همچون روم مرکز امپراتوری‌ای عظیم بود یا نه، اما حتی ارزیابی‌های محتاطانه نیز جمعیت آن را حدود صدهزار نفر(۶) تخمین می‌زند (شاید چیزی حدود پنج برابر جمعیت احتمالیِ موهنجودارو، اوروک یا دیگر شهرهای ابتداییِ اوراسیا که در فصل پیشین درباره‌شان بحث کردیم). در اوج رونق این منطقه، احتمالاً دست‌کم یک‌میلیون نفر در سراسر دره‌ی مکزیک و سرزمین‌های مجاور پراکنده بودند که بسیاری از آن‌ها فقط یک‌بار از این شهر باشکوه بازدید کرده بودند یا شاید صرفاً کسی را می‌شناختند که آن را دیده بود، اما به‌رغم این‌ها، تئوتینواکان را مهم‌ترین مکان در کل جهان می‌دانستند.

عملاً تمام پژوهشگران و مورخانِ مکزیک باستان بر سر این نکات توافق دارند. اما پرسش مناقشه‌برانگیز این است که تئوتینواکان چه سنخ شهری بود و در آن چگونه حکم‌رانی می‌شد. این را از هر متخصص مطالعه‌ی باستان‌شناسی یا تاریخ امریکای میانه که بپرسید (کاری که ما بسیار کرده‌ایم) بعید نیست با چنین واکنشی روبه‌رو شوید: چشم گرداندن و تصدیق اکراه‌آمیز این موضوع که این منطقه به گونه‌ای «عجیب‌وغریب» است. نه صرفاً به دلیل ابعاد استثنایی‌اش بلکه، از سوی دیگر، به خاطر سر باززدنِ لجوجانه‌اش از سازگاری با انتظارات‌مان درباره‌ی این‌که

کردوکارِ یک شهر امریکای میانه‌ی ابتدایی لاجرم می‌بایست چگونه بوده باشد.

احتمالاً خواننده می‌تواند ادامه‌ی استدلال را حدس بزند. تمامی شواهد حاکی از آن‌اند که تئوتیئواکان در اوج قدرت خود راهی یافته بود تا بدون وجود بزرگ‌اربابان[1] خود را بگرداند ــ همان‌گونه که بسیاری از شهرهای بسیار کهنِ دوران پیشاتاریخِ اوکراین، دوران اوروک در بین‌النهرین و عصر مفرغ پاکستان چنین بودند. با این‌همه، تئوتیئواکان این مهم را با اتکا به بنیان فناورانه‌ی کاملاً متفاوت و در مقیاس بزرگ‌تری محقق کرده بود.

اما پیش از شروع بحث کمی از پس‌زمینه‌ی ماجرا بگوییم.

چنان که دیدیم، در مدارک و شواهد تاریخی وجود پادشاهان از نظر پنهان نمی‌ماند، چرا که آن‌ها غالباً ردواثرهایی بارز از خود به جا می‌گذارند. در صورت وجود آن‌ها، می‌توان انتظار داشت که بقایایی بیابیم از کاخ‌ها، خاک‌سپاری‌های باشکوه و یادمان‌هایی به مناسبت بزرگداشتِ فتوحات‌شان. این موارد درباره‌ی امریکای میانه نیز مصداق دارند.

در منطقه‌ی وسیع‌تر، الگوی غالب را مجموعه‌ای از حکومت‌های دودمانی پایه گذاشته‌اند که از دره‌ی مکزیک در شبه‌جزیره‌ی یوکاتان آغاز می‌شوند و به سرزمین‌های کوهستانی مجاور می‌رسند. مورخان امروز این حکومت‌ها را با عنوان مایاهای کلاسیک می‌شناسند (حدود ۱۵۰ تا ۹۰۰ میلادی ــ اصطلاح «کلاسیک» هم برای اشاره به زبان نوشتاری باستانی‌شان به کار می‌رود هم برای اشاره به دوره‌ی زمانی موردبحث). شهرهایی نظیر تیکال، کالاکمول یا پالنکه مملو بود از مواردی نظیر معابد سلطنتی، زمین‌های بازی (بستری برای بازی‌های رقابتی و گاهی مهلک)، تصاویر جنگ و اُسرای سرافکنده، که اغلب پس از بازی‌های توپی[2] در انظار عموم کُشته می‌شدند، مناسک تقویمیِ پیچیده برای گرامیداشت نیاکان سلطنتی و گزارش اعمال و زندگی‌نامه‌های پادشاهان در قید حیات.

1. overlords

۲. ball games؛ بازی‌هایی شبیه به والیبال و بسکتبال که در آن رقبا باید توپ را از حلقه‌ای کوچک که در ارتفاع نصب شده به درون بیندازند.

در تصورات امروزی ما این تصاویر به «مجموعه‌ی مرسوم» پادشاهی‌های امریکای میانه بدل شده است که در پیوند با شهرهایی باستانی در سراسر منطقه قرار دارند، از مونته‌آلبان (در اوکساکا حدود ۸۰۰ ـ ۵۰۰ م) تا تولا (در مکزیک مرکزی، حدود ۱۱۵۰ ـ ۸۵۰ م) و احتمالاً در شمال نیز تا کاهوکیا (نزدیک مکانی که امروزه سنت‌لوییس شرقی نامیده می‌شد، حدود ۱۲۰۰ ـ ۸۰۰ م).

نکته‌ی جالب این است که به نظر می‌رسد در تئوتیتواکان خبری از هیچ‌یک از این موارد نبوده است. در تئوتیتواکان، برخلاف شهرهای مایاها، به طور کلی معدودی کتیبه‌های حکاکی‌شده وجود دارد.(۷) (به همین خاطر، نمی‌دانیم که اکثریت ساکنان تئوتیتواکان به چه زبانی سخن می‌گفته‌اند، هر چند می‌دانیم که شهر چنان جهان‌وطنی بود که اقلیت‌هایی مایایی و زاپوتک را نیز، که با کاربرد خط آشنایی داشتند، در خود جای دهد).(۸) با این‌همه، بقایای بسیاری از هنرهای تصویری به جا مانده است. شهروندان تئوتیتواکان پیشه‌وران متخصص و تصویرسازانِ پُرکاری بودند که آثار فراوانی از خود به جا گذاشتند، از مجسمه‌های سنگی عظیم تا پیکره‌های سفالین کوچکی به اندازه‌ی کف دست، علاوه‌براین، نقاشی‌های دیواری درخشانی که مملو از جنب‌وجوش فعالیت انسانی است (چیزی را تصور کنید شبیه به حس‌وحال کارناوال‌گونه‌ی صحنه‌های خیابانی تابلوهای بروگل). با این‌همه، در میان چیزی حدود هزاران تصویر، حتی یک نمونه از بازنمایی حاکمی را نمی‌یابید که در حال ضربه زدن، اجبار کردن یا دیگر حالت‌های سلطه بر یک زیردست باشد ــ برخلاف هنرهای همان زمانِ مایاها و زاپوتک‌ها که چنین مضامینی از مضامین پُرتکرارشان محسوب می‌شد. امروزه پژوهشگران به تعمق در تصویرسازی‌های تئوتیتواکان‌ها می‌پردازند و در تلاش‌اند، هر چند غالباً ناکام، چیزی بیابند که بشود آن را همچون هیئتی شاهانه تفسیر کرد. در بسیاری از موارد حتی به نظر می‌رسد هنرمندان عامدانه قصد ناکام گذاشتن این تلاش‌ها را داشته‌اند و، برای مثال، تمامی شمایل‌ها را در یک صحنه‌ی مشخص دقیقاً به یک اندازه ترسیم کرده‌اند.

یکی دیگر از عناصر اساسیِ جلوه‌های سلطنتی در پادشاهی‌های

باستانیِ امریکای میانه، یعنی زمین‌های بازی آیینی، نیز به طرزی مشهود در تئوتیئواکان غایب بود.(۹) همچنین در این شهر باستانی نمی‌توان هیچ‌چیزی مشابه با مقبره‌های سیهای‌چان کواویل در تیکال یا کینیچ جاناب پاکال در پالنکه یافت؛ صدالبته نمی‌خواهیم بگوییم تلاشی در این زمینه نشده است. باستان‌شناسان وجب‌به‌وجب تونل‌های پیرامون اهرام خورشید و ماه و تونل‌های زیرین معبد مارِ پَرپوش[۱] را گشته‌اند و تنها چیزی که دریافته‌اند آن است که هیچ‌یک از این گذرگاه‌ها به مقبره‌هایی سلطنتی یا حتی تالارهایی اینک خالی از مقبره‌های دزدیده‌شده راه نمی‌برد، بلکه صرفاً به هزارتوهایی زیرزمینی و عبادتگاه‌هایی کبره‌بسته از مواد معدنی می‌رسند که بدون شک یادآور جهان‌هایی دیگر هستند اما به‌هیچ‌وجه گورِ حاکمانی مقدس نبوده‌اند.(۱۰)

برخی گفته‌اند که طردِ خودآگاهانه‌ی عرف مردمان دیگر در تئوتیئواکان از این هم ریشه‌دارتر است. برای مثال، به نظر می‌رسد هنرمندان شهر از اصول شکلی و ترکیب‌بندی همسایگان خود در امریکای میانه آگاه بوده و عامدانه شروع به وارونه ساختن آن‌ها کرده‌اند. درحالی‌که هنر مایاها و زاپوتک‌ها متکی بر سنت کنده‌کاری چوب برگرفته از پادشاهانِ اولیه‌ی اولمِک در وِراکروز بود، سنتی که منحنی‌ها و شکل‌های معلق را ترجیح می‌داد، مجسمه‌سازیِ تئوتیئواکان انسان‌ها و شمایل‌های انسان‌وار را در قالب ترکیب‌هایی مسطح تصویر می‌کرد که به شکلی فشرده در بلوک‌های زاویه‌دار جا داده شده بودند. چندین دهه پیش، این تقابل‌ها استر پاستوری ــ مورخ هنر مجار ــ امریکایی که بخش عمده‌ی دوران حرفه‌ای‌اش را صرف مطالعه‌ی هنر و تصویرگری تئوتیئواکان کرد ــ را به نتیجه‌گیری‌ای رادیکال سوق داد. او استدلال می‌کرد که آن‌چه در نمونه‌ی کوهستان‌های تئوتیئواکان و دشت‌های مایا با آن مواجه‌ایم چیزی نیست جز نمونه‌ای از وارونگیِ فرهنگیِ آگاهانه ــ یا آن‌چه ما شکاف‌زایی نامیده‌ایم ــ البته این‌بار در مقیاس تمدن‌هایی شهری.(۱۱)

۱. Temple of the Feathered Serpent؛ سومین معبد تئوتیئواکان. به طور کلی شمایل «مار پرپوش» یا مار رنگارنگ یکی از رایج‌ترین تجسمات خدایان باستانی به‌ویژه در منطقه‌ی امریکای جنوبی بوده است.

از نظر پاستوری، تئوتینواکان سنت هنری تازه‌ای را خلق کرد تا از آن طریق تفاوت‌های جامعه‌ی خود را با معاصرانش در دیگر نقاط امریکای میانه به بیان درآورد. به این ترتیب، این هنر هم به طور مشخص مَجاز بصریِ حاکم و اسیر را طرد کرد و هم به طور کلی، تکریم اشخاص اشرافی را. از این منظر، هم تفاوت چشم‌گیری با سنت فرهنگی پیشین اولمِک‌ها داشت و هم با حکومت‌های معاصر مایا. پاستوری اصرار داشت که هنرهای تجسمی تئوتینواکان ستایش چیزی نبود مگر اجتماع در کلیتش و ارزش‌های جمعی آن که همین امر ــ در خلال دورانی چندسده‌ای ــ با موفقیتِ تمام مانع از پیدایش «فرقه‌های کیش شخصیت دودمانی» شد.(۱۲)

طبق نظر پاستوری، صرفاً چنین نبود که تئوتینواکان روحیه‌ای «ضددودمانی»[1] داشته باشد، بلکه خود این شهر آزمایشی آرمان‌شهری در حیات شهری محسوب می‌شد. کسانی که آن را پدید آوردند می‌دانستند که در حال خلق نوع تازه و متفاوتی از شهر هستند، تولانی برای مردم و بدون بزرگ‌اربابان یا پادشاهان. پژوهشگران دیگر نیز با ادامه‌ی مسیر پاستوری و رد کردنِ عملاً تمامی امکان‌های دیگر به نتایج مشابهی رسیدند و نتیجه گرفتند که تئوتینواکان در سال‌های نخستین خود تا حد زیادی در مسیر حکم‌رانی اقتدارگرا پیش رفته بود اما از حدود ۳۰۰ میلادی ناگهان مسیری وارونه را پیمود: احتمالاً نوعی انقلاب رخ داده و در پی آن شکل برابرتری از توزیع منابعِ شهر و نیز نوعی «حکم‌رانی اشتراکی» پدید آمده است.(۱۳)

اجماع عمومی متخصصانِ این منطقه آن است که تئوتینواکان در واقع شهری بود سامان‌یافته مطابق نوعی الگوهای برابری‌خواهانه‌ی خودآگاه. و البته تا این‌جا به‌خوبی دریافته‌ایم که برخلاف آن‌چه پژوهشگران ــ یا هر کس دیگر ــ غالباً فرض می‌کنند، بنا به اصول تاریخ جهانی، هیچ‌یک از این موارد نه ذره‌ای عجیب است و نه نامتعارف. حتی اگر صرفاً تلاش کنیم که تئوتینواکان را درون بستر خود در امریکای میانه درک کنیم، باز هم توفیری ندارد. به‌هرحال این شهر از آسمان نازل نشده است. هر چند ممکن است «مجموعه»ی مشهودی از سلطنت‌های امریکای میانه وجود

1. anti-dynastic

داشته باشد، به نظر می‌رسد سنت سراپا متفاوت دیگری هم بوده است؛ سنتی که جسارتاً آن را جمهوری‌خواهی می‌نامیم.

بنابراین، قصدمان در این فصل آن است که توجهات را به این جریان فراموش‌شده‌ی تاریخ اجتماعیِ امریکای میانه جلب کنیم: یکی از جمهوری‌های شهری، پروژه‌های بزرگ‌دامنه‌ی رفاه اجتماعی و شکل‌های بوم‌زادِ دموکراسی که می‌توان آن را در دوران فتح اسپانیایی‌ها و پس از آن پی‌گیری کرد.

حالا می‌خواهیم نمونه‌ای از غریبه ـ پادشاهان دشت‌های مایا و وابستگی‌شان به تئوتیئواکان را بررسی کنیم

بیایید موقتاً این شهر و دره‌ها و فلات‌های مرکز مکزیک را ترک کنیم و سری بزنیم به جنگل‌های استوایی قلمروِ پادشاهی عصر کلاسیک مایا که ویرانه‌هایش در قسمت شرقی است: در شبه‌جزیره‌ی یوکاتان در مکزیک که در مرزهای امروزی کشورهای گواتمالا، بلیز[1]، هندوراس و السالوادور واقع است. در سده‌ی پنجم میلادی، در برخی از دولت‌شهرهای مایایی، از جمله بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین‌شان یعنی تیکال، در حوزه‌ی هنر و نوشتار اتفاق چشم‌گیری رخ می‌دهد.

در یادمان‌های مایاها در این دوران صحنه‌هایی که با ظرافت حجاری شده‌اند شمایل‌هایی را نشسته بر تخت نشان می‌دهند که می‌توان فوراً تشخیص داد لباس‌هایی خارجی به سبک تئوتیئواکان‌ها بر تن و سلاح‌هایی (نیزه‌اندازهایی به نام آتلاتل[2]، سپرهایی تزئین‌شده با پر و غیره) در دست دارند که به‌وضوح با جامه‌ها و زیورآلاتِ حاکمان محلی تفاوت دارد. باستان‌شناسانی که در هندوراس غربی، در نزدیکی مرز گواتمالا، مشغول به کارند حتی موفق به کشف بقایایی شده‌اند که، با توجه به اشیای داخل گورها، به نظر می‌رسد گور حقیقی همین غریبه ـ پادشاهان بوده

۱. کشوری کوچک در امریکای مرکزی با جمعیت ۴۲۰ هزار نفر.

2. atlatl

است که در طبقه‌ی زیرینِ معبدی در محوطه‌ی باستانی کوپان قرار دارد؛ محوطه‌ای که هفت مرحله‌ی دیگرِ ساخت‌وساز را نیز تجربه کرده است. در این مکان، کتیبه‌های رمزی دست‌کم برخی از این افراد را چنین توصیف می‌کنند که به‌واقع از سرزمین حصیرهای بوریا آمده‌اند.(۱۴)

در این‌جا (دست‌کم) دو چیز را به‌سختی می‌توان توضیح داد. نخست، چرا درحالی‌که در خودِ تنوتینواکان تصویری از اربابانی برتخت‌نشسته وجود ندارد، در تیکال با تصویرهایی مواجه‌ایم که به نظر می‌رسد اربابانی تنوتینواکانی هستند؟ دوم، تنوتینواکانی‌ها اساساً چگونه توانسته‌اند کارزار نظامیِ موفقیت‌آمیزی را علیه سلطنتی در حدود ۹۶۵ کیلومتر دورتر راه بیندازند؟ اکثر متخصصان معتقدند که طبق ملاحظات لجستیکی، چنین لشکرکشی‌ای را با خیال راحت می‌توان ناممکن دانست و احتمالاً نیز حق با این متخصصان است. (هر چند هرگز نباید به‌کلی آن را نامحتمل گرفت، به‌هرحال طبق همین ملاحظات لجستیکی چه کسی فکرش را می‌کرد که دسته‌ای جورواجور از اسپانیایی‌ها بتوانند امپراتوری‌ای چندمیلیون‌نفری را در امریکای میانه در هم بشکنند؟) اما پرسش نخست مطمئناً نیازمند بررسی‌ای دقیق‌تر است. آیا واقعاً اشخاصی که در قامت پادشاهانی برتخت‌نشسته تصویر شده‌اند اساساً از مکزیک مرکزی آمده بودند؟

ممکن است در این مورد صرفاً با حاکمانی محلی سروکار داشته باشیم که به چیزهای غریب و کم‌یاب علاقه داشته‌اند. از آثار هنری و کتیبه‌های به‌جامانده می‌دانیم که اعیان مایاها گاهی از تن کردن سازوبرگ‌های جنگجویان تنوتینواکان خوش‌شان می‌آمده، گاهی اوقات پس از مناسک فصد خون[۱] در مکاشفات خود با ارواحِ تنوتینواکان‌ها ملاقات می‌کردند و به طور کلی به سبکی که خودشان سبک «اربابان و خانم‌های غرب» می‌نامیدند علاقه داشتند. مطمئناً شهر تنوتینواکان به آن اندازه از مایاها فاصله داشت که آن را به محل خیال‌پردازی‌های عجیب‌وغریب بدل کنند،

۱. bloodletting؛ رگ‌زنی یا فصد خون، یکی از روش‌های درمان در طب سنتی که خصلتی آیینی نیز پیدا کرده بود. هدف از این کار بیرون کردن خون مضر از تن بیمار بود. این شیوه با حجامت فرق دارد که معمولاً در آن از رگ‌هایی به‌غیر از رگ‌های اصلی خون می‌گیرند.

نوعی شانگری‌لا[1]ی دوردست. اما به دلایلی می‌شود گمان برد که موضوع فراتر از این‌ها بوده است. اول از همه، مردم دائماً در حال رفت‌وآمد به این شهر بودند. خدایان مایاها عاشق سنگ‌های اُبسیدین تئوتیئواکان بودند و ایزدها[2]ی تئوتیئواکان نیز پرهای سبز پرندگان درازدامن[3] را که از دشت‌های مایا می‌آمد بر تن می‌کردند. سربازان مزدور و تاجران نیز بین این دو شهر در رفت‌وآمد بودند و به تبع آن نیز بازدیدهای زیارتی و دیپلماتیک جریان گرفت؛ مهاجرانی که از تئوتیئواکان آمده بودند در شهرهای مایاها معابدی ساختند و در خود تئوتیئواکان نیز حتی محله‌ای مخصوص مایاها وجود داشت که پُر از دیوارنگاره بود.(۱۵)

پس معمای تصاویر مایایی از پادشاهان تئوتیئواکان را چه‌طور باید حل کرد؟ خب پیش از هر چیز باید گفت که اگر تاریخ درباره‌ی راه‌های تجاری دوردست درسی به ما داده باشد این است که چنین راه‌هایی احتمالاً پُر از آدم‌های نابکار ریزودرشت بوده است: راهزن‌ها، فراریان، کلاهبرداران، قاچاقچی‌ها، پیش‌گوهای مذهبی، جاسوس‌ها ــ یا شخصیت‌هایی که ممکن است در آنِ واحد ترکیبی از هر کدام از این‌ها باشند. در امریکای میانه نیز مثل هر جای دیگر اوضاع به همین منوال بود. برای مثال، آزتک‌ها دسته‌های جنگجو ـ تاجر سرتاپا مسلحی را به خدمت می‌گرفتند که پوچتکا[4] نام داشتند و از شهرهایی که با آن‌ها تجارت داشتند اطلاعات نیز جمع‌آوری می‌کردند.

تاریخ همچنین مملو است از داستان‌های سیاحان ماجراجویی که اسیر جامعه‌ای بیگانه می‌شدند و به نحوی معجزه‌آمیز در آن‌جا یا به پادشاهی می‌رسیدند یا تجسم قدرتی مقدس دانسته می‌شدند: «غریبه ـ پادشاهان»ی نظیر کاپیتان جیمز کوک که به هنگام لنگر انداختن در هاوایی در ۱۷۷۹ جایگاه یکی از خدایان باروریِ پلینزی باستان به نام لونو به او نسبت داده شد، یا دیگرانی نظیر اِرنان کورتس که همه‌ی تلاشش را کرد تا مردمان

۱. Shangri-La؛ محلی خیالی که نخستین‌بار جیمز هیلتون، نویسنده‌ی انگلیسی، در رمانی که در ۱۹۳۳ به نام افق گمشده منتشر کرد از آن سخن گفت. مکان این شهر در رمان در کوهستان‌های کونلون در تبت معرفی می‌شود. نام این شهر به استعاره‌ای برای آرمان‌شهری بهشت‌گون روی زمین بدل شده است.

2. deities 3. quetzal 4. pochteca

محلی را قانع کند از آنان باید همچون خدایان استقبال شود.(۱۶) در سرتاسر جهان، بخش قابل‌توجهی از تاریخ‌های دودمان‌های سلطنتی دقیقاً به همین نحو آغاز شده است، یعنی با مردی (تقریباً همواره مرد) که سروکله‌اش به طرزی اسرارآمیز از ناکجاآبادی دوردست پیدا می‌شود. چندان عجیب نیست که سیاحی ماجراجو، که از شهری مشهور هم آمده باشد، تا چه اندازه می‌توانسته از چنین تصوراتی به سود خودش بهره بگیرد. آیا در دشت‌های مایا در سده‌ی پنجم پیش از میلاد نیز چیزی شبیه به این رخ داده است؟

ما از کتیبه‌های به‌جامانده‌ی تیکال به‌واقع نام‌های برخی از همین غریبه‌ـ پادشاهان و ملازمان نزدیک‌شان را می‌دانیم، یا دست‌کم نام‌هایی که در مقام نجبای مایایی برای خود انتخاب کرده بودند. یکی از آن‌ها که سیهای‌کِهاک («زاده‌ی آتش») نام داشت به نظر می‌رسد خودش هرگز حکومت نکرده اما به انتصاب مجموعه‌ای از «شهریارانِ» تنوتینواکانی بر تخت سلطنت مایاها، از جمله سلطنت تیکال، کمک کرده است. ما همچنین می‌دانیم که این شهریاران با زنان عالی‌رتبه‌ی محلی ازدواج می‌کردند و فرزندان‌شان به حاکمان مایایی بدل می‌شدند و پیوندهای اجدادی‌شان را با تنوتینواکان ــ «تولانِ غرب» ــ گرامی می‌داشتند.

از بررسی خاک‌سپاری‌های کوپان همچنین این را هم می‌دانیم که دست‌کم برخی از این افراد ماجراجو، پیش از آن‌که به جایگاهی سلطنتی دست یابند، زندگی‌های شدیداً پُرجنب‌وجوشی را از سر گذرانده‌اند که مملو از نبرد و سفر و باز هم نبرد بیش‌تر بوده است؛ علاوه‌براین، برخی ممکن بود حتی اصالتاً نه از کوپان باشند و نه از تنوتینواکان، بلکه یکسره از خاستگاهی متفاوت آمده باشند.(۱۷) با در نظر گرفتن انواع مدارک و شواهد، به نظر محتمل می‌رسد که این بنیان‌گذارانِ دودمان‌های مایا در اصل به گروهی تعلق داشته‌اند که تخصص‌شان مسافرت‌های دوردست بوده ــ از جمله تاجران، سربازان مزدور، مُبلغان مذهبی یا حتی شاید جاسوس‌ها ــ و ناگهان در موقعیتی قرار گرفته‌اند که به مقام سلطنتی ارتقا یافته‌اند.(۱۸)

قیاس چشم‌گیر دیگری را برای این فرایند می‌توان در دورانی نزدیک‌تر به دوران خودمان هم یافت. سده‌ها بعد، هنگامی که تمرکز فرهنگ مایایی ــ و اغلب شهرهای بزرگ آن ــ معطوف به یوکاتان در شمال شده بود، موج

مشابهی از اثرپذیری از مکزیک مرکزی به وقوع پیوست که شدیدتر از همه در شهر چیچن‌ایتزا ملموس بود، یعنی در شهری که به نظر می‌رسد معبد جنگجویان[1] آن مستقیماً با اقتباس از الگوی تولتِک پایتخت تولا (تولانی متأخر)، ساخته شده است. باز هم تأکید می‌کنیم که نمی‌دانیم واقعاً چه رخ داده است، اما وقایع‌نگاری‌هایی که بعدها و به شکل مخفیانه در دوران حکمرانی اسپانیایی‌ها مکتوب شده‌اند ایتزا را کمابیش عیناً با چنین اصطلاحاتی توصیف می‌کنند: همچون دسته‌ای از جنگجویان بی‌خانمان، «غریبه‌هایی الکن» از غرب که موفق شده بودند کنترل مجموعه‌ای از شهرها را در یوکاتان در اختیار بگیرند و سرانجام به رقابتی درازمدت با دودمان دیگری از تبعیدیان تولتِک ــ یا دست‌کم تبعیدیانی که خودشان اصرار داشتند اصالتاً از تولتک‌اند ــ گرفتار شده بودند؛ تبعیدیانی که ژیو[2] نام داشتند.(۱۹) این وقایع‌نگاری‌ها مملو از روایت‌های تبعیدیان، روایت‌های سرگردانی در جنگل، دوره‌های موقتی افتخار، اتهامات حاکی از ظلم و تعدی و پیش‌گویی‌های بدبینانه از مصیبت‌های آتی هستند. بار دیگر تکرار می‌کنیم که، از قرار معلوم، از سویی با علاقه‌ای مشترک میان مایاها سروکار داریم که گویی پادشاهان به‌واقع باید از مکانی دوردست بیایند و از سوی دیگر با تمایل دست‌کم تعدادی غریبه که به هیچ مرام و اصولی پای‌بند نبودند و از این ایده به سود خود بهره می‌گرفتند.

البته این‌ها همه حدس‌وگمان است. بااین‌حال، واضح است که تصاویر و مدارک به‌جامانده از مکان‌هایی نظیر تیکال بیش‌تر اطلاعاتی درباره‌ی برداشت مایاها از قدرت سلطنتی به ما ارائه می‌دهند تا نکاتی درباره‌ی خود تئوتینواکان؛ تئوتینواکانی که تا به این لحظه حتی کوچک‌ترین مدرک قانع‌کننده‌ای مبنی بر وجود نهاد سلطنت در آن به دست نیامده است. شهریاران «مکزیکی» دشت‌های مایاها، مزین به دیهیم شاهی و نشسته بر تخت، دقیقاً همان نوع ژست‌های سیاسیِ پُرطمطراقی را از خود به نمایش می‌گذاشتند که در سرزمین مادری شناخته‌شده‌ی خودشان جایی نداشت.

۱. Temple of the Warriors؛ بقایای معبدی عظیم در شهر چیچن‌ایتزا.

2. Xiu

بنابراین، اگر تئوتیئواکان سلطنتی نبود پس چه بود؟ تلقی ما این است که این پرسش فقط یک پاسخ ندارد، و با توجه به این‌که موضوع به دوره‌ای پنج‌سده‌ای مربوط می‌شود، دلیلی هم ندارد که غیاب نظام سلطنتی در تمام این مدت فقط یک علت داشته باشد.

بیایید نگاهی بیندازیم به بخش مرکزیِ نقشه‌ی متداولی که از معماری تئوتیئواکان در دست است و حاصل کنار هم گذاشتن نتایج یکی از جامع‌ترین پیمایش‌های چشم‌انداز شهری از سوی باستان‌شناسان است.(۲۰) باستان‌شناسان با بحث درباره‌ی جزئیات ثبت مختصات محیطی مصنوع در این مقیاس ــ تمامی بیست کیلومتر مربع این محوطه ــ طبعاً علاقه‌مندند که کل منطقه را به صورت یک‌جا مشاهده کنند. باستان‌شناسی اغلب می‌تواند نقشه‌هایی تدارک ببیند نظیر نقشه‌ی گاه‌شمار زوال موهنجودارو و دیگر «شهرهای نخستین» که سده‌ها یا حتی هزاره‌ها تاریخ شهری را در یک نقشه‌ی واحد می‌گنجاند. چنین نقشه‌هایی به لحاظ بصری خیره‌کننده‌اند اما در واقع کاملاً یکنواخت و مصنوعی هستند. نقشه‌ی تئوتیئواکان نیز به همین ترتیب درعین‌حال که القاکننده‌ی حس هماهنگی است، گمراه‌کننده نیز هست.

در مرکز نقشه، که نقطه‌ی ثقل کل این سراب تلقی می‌شود، یادمان‌هایی عظیم قرار گرفته‌اند ــ دو هرم به همراه ارگ که به معبد مار پرپوش مرتبط می‌شود. در گستره‌ی چندکیلومتری پیرامون این یادمان‌ها، سکونتگاه‌های کوچک‌تر اما کماکان بسیار مجهز قرار گرفته‌اند که مسکن جمعیت شهر بود: چیزی حدود دوهزار واحد مسکونی چندخانواری که با ظرافت از سنگ ساخته شده و بر شبکه‌ای عمودی و منظم سازمان‌دهی شده‌اند تا هم‌راستا با مرکز شهر که مخصوص مراسم آیینی بود قرار گیرند. این نقشه تصویر کارکردیِ کمابیش کاملی است از سلسله‌مراتب و رونق شهر. چنین به نظر می‌رسد که در محضر چیزی شبیه به آرمان‌شهرِ [توماس] مور یا شهر آفتاب کامپانلا قرار داریم. اما مشکلی در کار است. ساکنان و اهرام دقیقاً به یک دوره تعلق ندارند یا دست‌کم تمامی آن‌ها چنین نیستند. ساخت‌وساز آن‌ها به دوره‌های زمانی متفاوتی مربوط است. همچنین معبد هم دقیقاً آن‌چه می‌نماید نیست.

در واقع، از منظر تاریخی، کل این جزئیات بیش‌تر به توهمی بزرگ شبیه‌اند. برای آن‌که دریابیم ماجرا چیست، باید نخست تلاش کنیم تا، هر چند به صورت آزمایشی، توالی گاه‌شمارانه‌ی مبناییِ توسعه‌ی شهر را بازسازی کنیم.

حالا می‌خواهیم توضیح دهیم که ساکنان تئوتیئواکان به چه ترتیب ساختن یادمان‌ها و قربانی کردن انسان را کنار گذاشتند و به پروژه‌ی استثنایی مسکن اجتماعی روی آوردند

رشد تئوتیئواکان و رسیدن به ابعادی شهری حدود سال صفر آغاز شد. در آن زمان، کل جمعیت در گریز از پیامدهای فعالیت‌های لرزه‌ایِ پوسته‌های زمین در مرزهای جنوبی، از جمله فوران پلینیاییِ[1] آتشفشانِ پوپوکاتِپتل، در حال گذر از حوضه‌ی آبگیر مکزیک و دره‌ی پوئبلا بود. از ۵۰ تا ۱۵۰ میلادی، سیل حرکت مردم به سمت تئوتیئواکان حیات را از نواحی پیرامونی به خود جذب کرد. روستاها و شهرک‌ها رها شدند و همچنین برخی شهرها نظیر کوئیکیلکو نیز که از سنت‌های ابتدایی هرم‌سازی برخوردار بودند به‌کلی خالی از سکنه شدند. ویرانه‌های متروکِ دیگر سکونتگاه‌ها نیز زیر خروارها خاکستر دفن شدند. باستان‌شناسان در محوطه‌ی تِتیمپا در پوئبلا، حدود سیزده‌کیلومتری پوپوکاتِپتل، موفق به کشف بقایای خانه‌هایی شده‌اند که ــ در مقیاسی کوچک‌تر ــ پیش‌پرده‌ای بر معماری مدنیِ تئوتیئواکان محسوب می‌شوند.(۲۱)

در این زمینه، وقایع‌نگاری‌های متأخر روایت‌هایی ارائه می‌دهند که اگر هم سودمند نباشند، دست‌کم به فکر برمی‌انگیزانند. خاطره‌ی مردمی از عزیمت جمعی این دوران حتی تا زمان فتح[2] نیز کماکان باقی مانده بود.

۱. Plinian eruption؛ فوران‌هایی شبیه به فوران معروف آتشفشان کوه وزوو در سال ۷۹ میلادی که منجر به ویرانی شهرهای هرکولانیوم و پُمپئی شد. وجه ممیزه‌ی این نوع فوران‌ها پرتاب شدن مقادیر عظیمی سنگ‌های آذرین نظیر پوکه است و به دلیل تداوم انتشار گازهای آتشفشانی، تعداد فوران‌ها نیز بیش‌تر می‌شود. در نمایه‌ی شدت فوران آتشفشان‌ها یا VEI که طیفی از ۰ تا ۸ را شامل می‌شود، فوران‌های پلینیایی از قدرت ۵ تا ۶ برخوردارند.
۲. Conquista؛ فتح امریکای جنوبی به دست اسپانیایی‌ها.

یکی از روایاتی که در آثار برناردینو دِ ساناگون، راهب فرانسیسی، ضبط شده است داستان بنیان‌گذاریِ تئوتیئواکان را بازگو می‌کند که چگونه به دست ائتلافی از زُعما، کاهنان و فرزانگانی از دیگر سکونتگاه‌ها بنا نهاده شد. هم‌گام با رشد شهر، این روایاتِ خُردتر به‌علاوه‌ی روایات مربوط به ایزد ذرت و نیاکان روستاها شانه به شانه‌ی الاهگان شهریِ آتش و باران قرار گرفتند و در هم ادغام شدند.

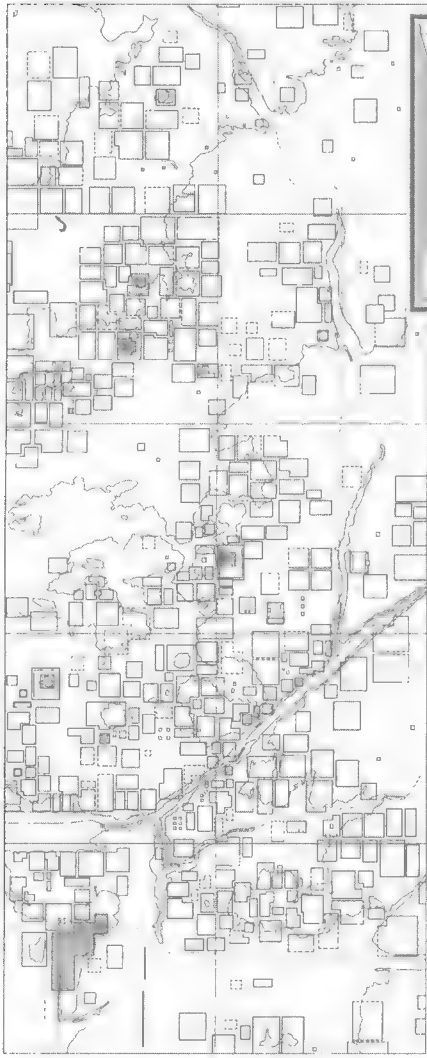
آن‌چه را می‌توان «شهر قدیم» تئوتیئواکان نامید مبتنی بر نوعی نظام تقسیم‌بندی کلیسایی سازمان‌دهی شده بود که در آن هر معبدِ محلی در خدمت محلاتی مشخص قرار داشت. ترکیب این معابد محلی ــ شامل سه ساختمان که پیرامون میدانی مرکزی قرار داشتند ــ نیز از نقشه‌ی سازه‌های قدیمی‌تر در تِتیمپا پیروی می‌کرد که میزبان فرقه‌های نیاکان روستا بود.(۲۲) در این روزگار قدیم، یعنی از ۱۰۰ تا ۲۰۰ میلادی، احتمالاً بخش‌های مسکونی تئوتیئواکان بسیار شبیه به زاغه‌نشینی عظیم بوده است ــ هر چند نمی‌توان در این‌باره مطمئن بود،(۲۳) درست همان‌طور که اطلاعات روشنی هم در این‌باره نداریم که این شهرِ نوبنیاد به چه ترتیبی دسترسی به زمین‌های زراعی و دیگر منابع را میان شهروندانش تقسیم می‌کرد. کشت ذرت در سطح گسترده‌ای انجام می‌شد که هم برای تأمین خوراک افراد بود و هم برای حیوانات اهلی. ساکنان از حیواناتی نظیر بوقلمون، سگ، خرگوش و خرگوش صحرایی هم نگه‌داری و هم از آن‌ها تغذیه می‌کردند. همچنین هم لوبیا پرورش می‌دادند و هم به حیواناتی نظیر گوزن دُم‌سفید و گراز امریکایی و سبزیجات و میوه‌های وحشی دسترسی داشتند. غذاهای دریایی از ساحل دوردست می‌آمدند و قاعدتاً می‌بایست دودی یا نمک‌سود بوده باشند؛ با تمام این اوصاف، کماکان مشخص نیست که بخش‌های مختلف اقتصاد شهری در این زمان تا چه اندازه در هم ادغام شده بودند و منابع دقیقاً به چه نحوی از پس‌کرانه‌ی وسیع‌تر جذب می‌شدند.(۲۴)

فقط می‌توان گفت که تلاش‌های تئوتیئواکانی‌ها برای خلق هویتی مدنی در آغاز بر ساخت یادمان‌ها متمرکز بود: سر برآوردن شهری مقدس در میانه‌ی ناحیه‌ی شهریِ وسیع‌تر و درهم‌وبرهم.(۲۵) این به آن معنا بود که ساختن نمایی یکسره تازه در مرکز تئوتیئواکان مستلزم کار چندین‌هزار

کارگر بود. سازه‌هایی سر برآوردند نظیر اهرامِ بر فراز تپه‌ها و رودخانه‌های مصنوعی که بستری برای برگزاری مناسک تقویمی فراهم آوردند. در یکی از شاهکارهای غول‌آسای مهندسی عمران، آبراهه‌های ریو سان خوان و ریو سن‌لورنزو از مسیر طبیعی خود منحرف و به شبکه‌ی تعامدیِ[۱] شهر متصل شدند و کرانه‌های باتلاقی‌اش را به شالوده‌ای مستحکم بدل کردند (به یاد داشته باشیم که این‌همه بدون بهره‌گیری از حیوانات بارکش یا ابزارآلات فلزی انجام شده بود). همین نیز به مبنایی برای برنامه‌ی معماری باعظمتی بدل شد که از دل آن اهرام خورشید و ماه و معبد مار پَرپوش سر برکشیدند. معبد روبه‌روی میدانی فرورفته قرار داشت که آبگیرِ طغیان‌های سان خوان بود و از این طریق دریاچه‌ای فصلی می‌ساخت که آب آن بر حجاری‌های رنگ‌آمیزی‌شده‌ی نمای معبد، یعنی صدف‌ها و مارهای تزئین‌شده، می‌ریخت و باعث درخشش آن‌ها هنگام بارش باران در اواخر بهار می‌شد.(۲۶)

تلاش‌های فراوان برای ساختن سازه‌های عظیم نیازمند فداکاری بود، آن هم نه‌فقط در سطح کار و منابع بلکه فدا کردن جان انسان‌ها. شواهد باستان‌شناختی حاکی از آن‌اند که هر مرحله‌ی عمده در این ساخت‌وسازها با مناسک قربانی همراه بوده است. اگر بقایای انسانی یافته‌شده در سازه‌های اهرام و معبد را اضافه کنیم، سرجمع با چیزی نزدیک به صدها قربانی سروکار داریم. اجساد را در گودال‌ها یا خندق‌هایی که به صورت موازی حفر شده بودند جا داده بودند تا به این ترتیب نقشه‌ی اولیه‌ی بنایی که قرار بود بر فرازشان سر برآورد ترسیم شود. در چهار گوشه‌ی هرم خورشید بقایای اطفال قربانی، در قسمت تحتانی هرم ماه بقایای اجساد اُسرای خارجی، برخی بدون سر و برخی مثله‌شده، و در پی و شالوده‌ی معبد مار پرپوش نیز اجساد مردان جنگجویی یافته شده است که از قرار معلوم هنگام مرگ دست‌های‌شان به‌پشت بسته شده و همراه با ابزارآلات و یادگارهای پیشه‌ی قبلی‌شان به خاک سپرده شده بودند. در میان این اجساد

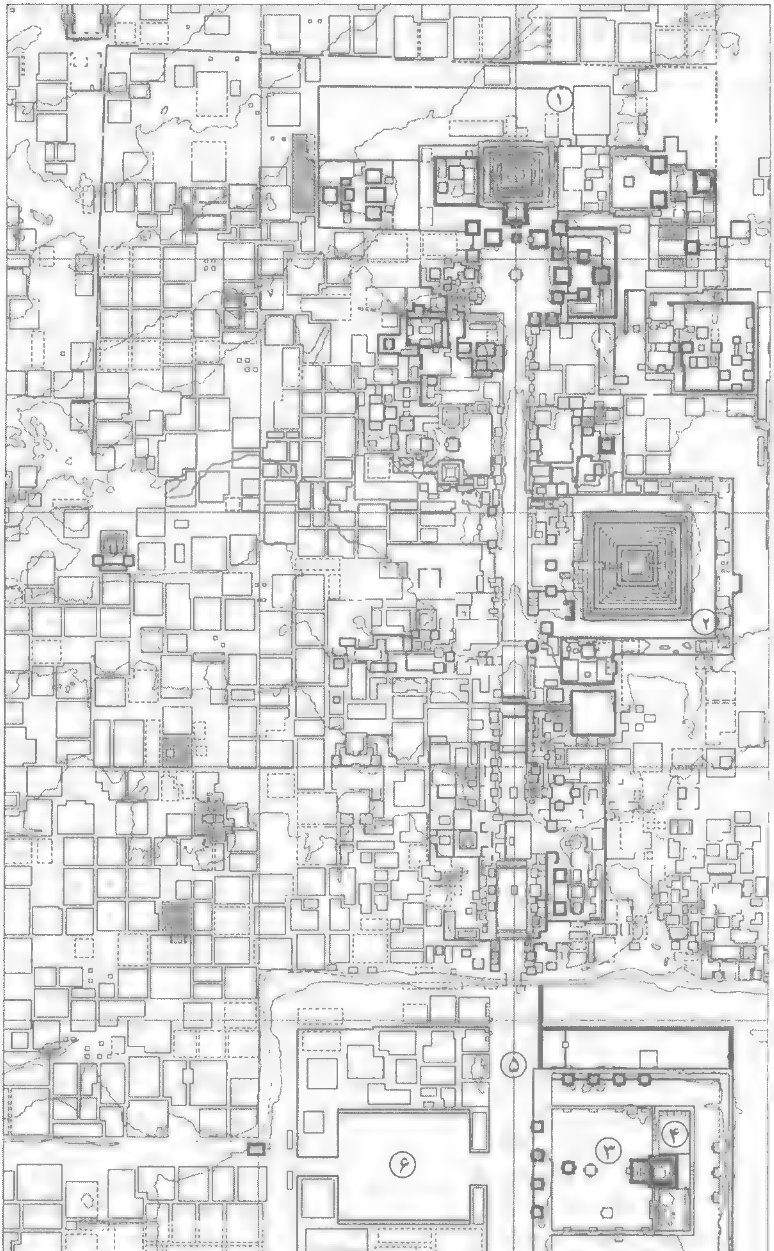
۱. orthogonal grid؛ نظام سامان‌دهی در امتداد خطوط متقاطع منظم. از این الگو عمدتاً در شهرسازی استفاده می‌شود.





۱. هرم ماه
۲. هرم خورشید
۳. سیودادلا
۴. معبد کوئتزالکواتل
۵. «خیابان مُردگان»
۶. مجتمع‌های بزرگ

تئوتیئواکان: آپارتمان‌های مسکونی گرداگرد یادمان‌های عظیم در مناطق مرکزی



اشیایی یافته شده است نظیر چاقوها و سرنیزه‌هایی از جنس اُبسیدین، زیورآلات صدفی و سبزسنگی[1] و گردن‌بندهایی از جنس دندان انسان و استخوان فک که از قرار معلوم برخی‌شان به شکلی تقلبی از صدف ساخته شده بودند.(۲۷)

چه‌بسا تصور کنید که در این مقطع ــ یعنی حدود سال ۲۰۰ میلادی ــ سرنوشت تئوتینواکانی‌ها دیگر رقم خورده بود؛ تقدیری مبنی بر پیوستن به رده‌ی تمدن‌های «کلاسیک» امریکای میانه که همگی از سنت‌های قدرتمندی در زمینه‌ی اشرافیت جنگجو و دولت‌شهرهای تحت حاکمیت نجبای موروثی برخوردار بودند. بنابراین، احتمالاً انتظار خواهیم داشت که در اسناد باستان‌شناختی شاهد نوعی تمرکز قدرت پیرامون یادمان‌های مرکزی شهر باشیم: سر برآوردن کاخ‌هایی تجملی با حاکمانی در آن‌ها که غرق در ثروت و نعمت بودند و همچنین محله‌هایی پیرامون این کاخ‌ها که سکونتگاه خویشاوندانِ گزیده محسوب می‌شدند؛ علاوه‌بر این‌ها، بسط‌وگسترش هنرِ مربوط به یادمان‌های تاریخی که هدفش چیزی نبود جز ستایش فتوحات نظامی، خراج‌های سودمندی که به همراه می‌آورد و خدماتی که به خدایان ارائه می‌داد. اما شواهد تصویر کاملاً متفاوتی ارائه می‌دهند، چرا که شهروندان تئوتینواکان مسیر متفاوتی را برگزیده بودند.

در واقع، به نظر می‌رسد کلیت سیر توسعه‌ی سیاسی تئوتینواکان از این مسیر خارج شده و مسیر فرعی قابل‌توجهی را پیموده است. شهروندان این شهر به جای ساختن قصرها و محلات اعیان‌نشین، پروژه‌ی درخور توجهی را در زمینه‌ی بازسازی شهری آغاز کرده‌اند که هدفش تأمین واحدهای مسکونی باکیفیت برای تقریباً تمامی جمعیت شهر، فارغ از ثروت یا منزلت‌شان، بوده است.(۲۸) در غیاب منابع مکتوب در این زمینه، به‌واقع نمی‌توان گفت که چرا چنین تصمیمی گرفتند. باستان‌شناسان هنوز با قطعیت نمی‌توانند توالی دقیق وقایع را تشخیص دهند. اما در این‌باره هیچ‌کس شکی ندارد که لابد چیزی رخ داده و در ادامه می‌کوشیم طرحی از آن‌چه رخ داده به دست دهیم.

۱. greenstone؛ اصطلاحی عام در باستان‌شناسی که به مجموعه‌ی سنگ‌هایی با ته‌مایه‌ی رنگ سبز اطلاق می‌شود، سنگ‌هایی نظیر شیست سبز، سرپانتین و از همه مهم‌تر انواع مختلف یشم.

به نظر می‌رسد چرخش عظیم در بخت‌واقبالِ تئوتیئواکان‌ها در حدود سال ۳۰۰ میلادی رخ داده باشد. در آن زمان یا شاید هم کمی پس از آن، معبد مار پرپوش هتک‌حرمت شده و انبارهای هدایایش به غارت رفته بود. نه‌تنها معبد را به آتش کشیده بودند، بلکه بسیاری از آب‌پران‌های تعبیه‌شده در نمای معبد، که به شکل مارهای پرپوش بودند، تخریب یا از بیخ کنده شده بودند. سپس سکوی شیب‌دار عظیمی در سمت غربی معبد ساخته بودند که اجازه نمی‌داد بقایای ویران معبد از خیابان اصلی در دیدرس قرار گیرد. اگر امروزه از ویرانه‌های البته بازسازی‌شده‌ی تئوتیئواکان بازدید کنید و بخواهید بقایای ایزدانِ چشم از حدقه بیرون‌زده و سر مارهای مزین به پر را ببینید، مجبورید بر فراز سکویی بایستید که باستان‌شناسان آن را آدوسادا[1] می‌نامند.(۲۹)

در همین مقطع بود که ساخت‌وساز هرگونه هرمِ تازه برای همیشه متوقف شد و از این پس نیز هیچ مدرکی در دست نداریم که بیانگر ادامه‌ی روند مناسک قربانی کردن در اهرام خورشید و ماه باشد؛ اهرامی که کماکان تا حدود ۵۵۰ میلادی به عنوان یادمان‌هایی مدنی استفاده می‌شدند ـــ هر چند برای اهدافی کم‌تر مهلک که البته چیز زیادی درباره‌شان نمی‌دانیم.(۳۰) در عوض، آن‌چه پس از سال ۳۰۰ میلادی شاهد هستیم جریانی خارق‌العاده از منابع شهری است که برای تدارک مسکن‌های سنگی باکیفیت به کار گرفته شده است، آن هم نه مسکن‌هایی فقط برای ثروتمندان و ممتازان بلکه برای اکثریت چشم‌گیر ساکنان تئوتیئواکان. این واحدهای مسکونی باعظمت که از یک سوی شهر تا سوی دیگر آن بر قطعه‌زمین‌های معمولی بنا شده بودند احتمالاً ابداع همین دوره نبوده‌اند. ساخت آن‌ها در شبکه‌ی شهری احتمالاً از یک سده‌ی پیش یا حتی پیش‌تر از آن آغاز شده بود، یعنی هم‌زمان با پاک‌سازی سکونتگاه‌های قدیمی‌تر و فرسوده با هدف تأمین فضای لازم برای ساخت این مسکن‌های جدید.(۳۱)

باستان‌شناسان در ابتدا این واحدهای مسکونیِ سنگ‌کاری‌شده را قصر دانسته بودند و احتمالاً هم در حدود سال ۲۰۰ میلادی، یعنی زمانی که به نظر می‌رسد شهر مسیر تمرکززدایی سیاسی را آغاز کرده بود، این

1. adosada

بناها با همین قصد ساخته شده بودند. اما پس از ۳۰۰ میلادی، یعنی زمانی که معبد مار پرپوش از تقدس افتاده بود، ساخت‌وساز آن‌ها نیز بی‌درنگ ادامه یافت تا آن‌که اغلب جمعیتِ حدوداً صدهزارنفری شهر عملاً در وضعیتی سکونت یافتند که «قصرمانند» بود یا دست‌کم وضعیتی بسیار راحت داشت.(۳۲) با این حساب، این واحدهای مسکونی از چه سنخ واحدهایی بودند و مردم در آن‌ها چه قسم کاشانه‌هایی می‌ساختند؟

از شواهد چنین برمی‌آید که باید گروه‌های کوچکی از خانواده‌های هسته‌ای را تصور کنیم در حال زندگی آسوده در ساختمان‌هایی تک‌طبقه که هر یک مجهز به سیستم فاضلابی به‌هم‌پیوسته و کف و دیوارهایی با گچ‌کاری‌های ظریف بود. به نظر می‌رسد در داخل یک بلوک مسکونی بزرگ‌تر، هر خانواده از مجموعه‌اتاق‌هایی مجزا برخوردار بود که ایوان ورودی خصوصی داشت و هم‌زمان نقش نورگیرِ اتاق‌های بدون پنجره را نیز ایفا می‌کرد. می‌توان نتیجه گرفت که هر مجتمع مسکونی به صورت میانگین حدود صد نفر را مسکن می‌داد که روزانه با یکدیگر در حیاطی مرکزی دیدار می‌کردند؛ حیاطی که همچنین به نظر می‌رسد مرکز تجمعی برای انجام مناسک داخلی نیز بود که احتمالاً دسته‌جمعی به تماشای آن می‌پرداختند. اغلب این فضاهای اشتراکی مجهز به محراب‌هایی در سبک معیارِ سازه‌های مدنی (سازه‌هایی به نام تالود ـ تابلرو[1]) بودند و همچنین دیوارهایی داشتند مزین به دیوارنگاره‌های رنگارنگ و درخشان. برخی از حیاط‌ها عبادتگاه‌های هرمی‌شکل داشتند که نشان می‌دهد این شکل معماری هرمی نقشی تازه و کم‌تر انحصاری در [معماریِ] شهر پیدا کرده است.(۳۳)

رنه میلتون، باستان‌شناسی که نخستین‌بار نقشه‌ای پُرجزئیات از شهر تئوتیئواکان تهیه کرد، گمان می‌کرد این مجتمع‌های مسکونی در واقع مبدع شکلی از مسکن اجتماعی بوده‌اند که «برای زندگی شهری در شهری طراحی شده بود که به شکلی فزاینده در حال شلوغ شدن و احتمالاً

۱. talud-tablero؛ نوعی معماری ویژه‌ی اهرام امریکای میانه که در آن سطح شیب‌دار هرم به صورت پلکانی ساخته می‌شد. هر قسمت شیب‌دار (تالود) به بخشی مسطح و سکومانند (تابلرو) می‌رسید و سپس بار دیگر سطح شیب‌دار آغاز می‌شد.

رسیدن به سطوحی از آشوب‌زدگی بود.»(۳۴) هر بلوک در گام آغازین در مقیاس و ابعادی مشابه بر قطعه‌زمین‌هایی به وسعت تقریبی ۳۶۰۰ مترمربع بنا می‌شد، هر چند برخی از آن‌ها نیز دقیقاً با این طرح مطلوب مطابقت نداشتند. در چیدمان اتاق‌ها و حیاط‌ها از یک‌شکلی و یک‌دستیِ تمام‌عیار اجتناب می‌شد، در نتیجه دست‌آخر هر مجتمعی از شکلی منحصربه‌فرد برخوردار بود. حتی واحدهای مسکونی معمولی‌تر نیز نشانه‌هایی از سبک زندگی‌ای آسوده به نمایش می‌گذاشتند که در آن دسترسی به کالاهای وارداتی و رژیم غذایی‌ای حاوی نان ذرت تورتیا، تخم‌مرغ، گوشت بوقلمون و خرگوش و نوشیدنی‌ای شیری‌رنگ به نام پولکه[1] (نوشیدنی‌ای الکلی که از تخمیر گیاه آگاو برگ‌خنجری تهیه می‌شد) مهیا بود.(۳۵)

به عبارت دیگر، اندک کسانی [از این آسودگی] محروم بودند. علاوه‌براین، بسیاری از شهروندان از سطح زندگی‌ای بهره‌مند بودند که در تمام دوران تاریخ شهرنشینی، از جمله دوران خود ما، به‌ندرت ممکن بود در چنین بخش گسترده‌ای از جامعه‌ای شهری حاصل شود. در واقع، تئوتیئواکان مسیر تحولاتش را از رسیدن به سلطنت و اشراف‌سالاری تغییر داد تا در عوض به «تولان مردم» بدل شود.

اما این تحول چشم‌گیر چگونه حاصل شد؟ جز در مورد تباهیِ معبد مار پرپوش، نشانه‌های اندکی حاکی از خشونت وجود دارد. به نظر می‌رسد زمین و منابع به گروه‌های خانوادگی‌ای تخصیص می‌یافت که با یکدیگر همسایه می‌شدند. در این شهر چندقومیتی، هر گروه اسکانِ مشترک، که چیزی بین شصت تا صد نفر را شامل می‌شد، از دو نوع زندگی اشتراکی بهره‌مند بود. نخست، زندگی‌ای مبتنی بر خویشاوندی که پیوندهای خانوادگی‌اش بسی فراتر از بلوک مسکونی و اغلب فراتر از خود شهر گسترده می‌شد؛ پیوندهایی که، چنان که کمی بعد اشاره خواهیم کرد، می‌توانست پیامدهایی مشکل‌آفرین به همراه داشته باشد. زندگی اشتراکی دیگر به شکلی سفت‌وسخت‌تر مبتنی بر اسکان مشترک در واحدهای

1. pulque

مسکونی و محلات بود و اغلب از رهگذر تخصصی شدن در حرفه‌ای مشترک نظیر جامه‌دوزی یا کار با سنگ‌های اُبسیدین تحکیم می‌شد.

هر دو شکل اجتماع شهری، که شانه به شانه‌ی دیگری قرار داشتند، ابعادی انسانی پیدا کردند؛ جهانی متفاوت با درک مدرن ما از «مجتمع‌های مسکونی» که در آن خانواده‌های هسته‌ای در دسته‌هایی هزاران‌نفری در آپارتمان‌های یک‌دست چندین‌طبقه‌ای منزوی شده‌اند. بنابراین، بار دیگر به همان پرسشی که با آن آغاز کردیم بازمی‌گردیم: اگر خبری از نخبگان موروثی یا نوع دیگری از طبقه‌ی حاکم نبود، پس چه چیزی این «تنوتینواکان نو» را پابرجا نگه می‌داشت؟

در غیاب مدارک مکتوب، شاید هرگز ممکن نباشد که در جزئیات به بازسازی [این زندگی شهری] بپردازیم، اما احتمالاً حالا دیگر بتوانیم وجود هر شکلی از نظام بالا به پایین را رد کنیم؛ نظامی که در آن کادرهای نخبه‌ی اداره‌کنندگانِ سلطنتی یا کاهنان نقشه‌هایی می‌کشیدند و مطابق آن‌ها دستوراتی صادر می‌کردند. محتمل‌تر آن است که حوزه‌ی اقتدار میان مجامع محلی توزیع شده باشد؛ مجامعی که احتمالاً به یک شورای گرداننده پاسخ‌گو بوده‌اند. اگر هر ردونشانی از این انجمن‌های اجتماع‌محور باقی مانده باشد احتمالاً باید در عبادتگاه‌های هر منطقه، که به «مجتمع‌های سه‌معبد» موسوم بودند، در پی آن‌ها بود. دست‌کم بیست نمونه از این مجتمع‌ها در سراسر شهر پراکنده بود که در مجموع به دوهزار واحد مسکونی، یعنی هر کدام برای یک بلوک صدواحدی، خدمت‌رسانی می‌کردند.(۳۶)

این موضوع ممکن است دال بر تفویض قدرت حکومتی به شوراهای محلات باشد که ابعاد حوزه‌ی رأی‌دهندگان آن مشابه با نمونه‌های بخش‌های شهریِ بین‌النهرین یا خانه‌های انجمن در ابرمحوطه‌های اوکراینی بود که در فصل هشتم درباره‌شان بحث کردیم؛ یا حتی به نوبه‌ی خود مشابه با باریو[1]های شهرهای امریکای میانه‌ی متأخر. ممکن است تصورش دشوار باشد که شهری با این ابعاد بتواند با موفقیت برای سده‌ها به همین شیوه و بدون رهبرانی قدرتمند یا بوروکراسی‌ای گسترده اداره شود، اما چنان که

۱. barrio؛ در اسپانیایی به معنای محله یا دیگر شکل‌های تقسیم‌بندی شهر است.

خواهیم دید، روایت‌های دست‌اول از شهرهای متأخری که در زمان فتح اسپانیایی‌ها وجود دارند به این برداشت اعتبار بیش‌تری می‌بخشند.

علاوه‌براین، وجه پُرجوش‌وخروش‌تری از هویت مدنیِ تئوتیئواکان در هنر دیوارنگاری آن نمایان می‌شود. به‌رغم تلاش‌هایی که سعی دارد این دیوارنگاره‌ها را شمایل‌نگاری‌های مذهبیِ تیره‌وتاری جلوه دهند، این جلوه‌های تصویریِ سرخوشانه ــ که در حدود ۳۵۰ میلادی بر دیوارهای داخلی مجتمع‌های مسکونی ترسیم شده‌اند ــ اغلب به نمونه‌های تمام‌عیاری از [هنر] سایکدلیک[۱] می‌مانند؛ (۳۷) پیکره‌های رقصانی، از انسان گرفته تا حیوان، که از دل دسته‌دسته‌ی گیاهان سر برآورده‌اند و در پیرامون‌شان شمایل‌هایی با جامه‌های ظریف و پُرجزئیات قرار دارند که گاهی قارچ‌ها و دانه‌های توهم‌زا را در بر گرفته‌اند؛ و در دل این صحنه‌های شلوغ، تن‌آسایان[۲]ی را می‌بینیم که از کله‌های‌شان رنگین‌کمانی به بیرون فواره زده است. (۳۸) این تصاویر اغلب تمامی پیکرهای انسانی را در ابعادی تقریباً یکسان ترسیم می‌کنند و در آن‌ها هیچ فردی بر فراز دیگری قد نیفراشته است. (۳۹)

مسلم است که این دیوارنگاره‌ها تئوتیئواکانی‌ها را همان‌گونه که خود تمایل داشته‌اند بازنمایی می‌کند، درحالی‌که واقعیت‌های اجتماعی همواره پیچیده‌ترند. حفاری‌های باستان‌شناختی در بخشی از شهر به نام توپانکازکو، که در بخش جنوبیِ مرکز شهر قرار دارد، دقیقاً نشان می‌دهند که این واقعیت‌ها در واقع تا چه اندازه می‌توانند پیچیده باشند. بقایای زندگی خانگی در توپانکازکو، که به حدود ۳۵۰ میلادی برمی‌گردند، نشان از زندگی مرفه ساکنان این منطقه دارد که جامه‌های پنبه‌ای و صدف‌آذین‌شان حاکی از آن است که در اصل از ساحل خلیج امریکا به این منطقه مهاجرت کرده و کماکان مراودات تجاری‌شان را با آن‌جا حفظ کرده‌اند. آن‌ها برخی رسوم را نیز به همراه خود از این منطقه آورده

۱. psychedelic؛ منسوب به سایکدلیا یا «هوش‌ربودگی». مجموعه‌ی تصاویر، موسیقی و هنرهایی که به خُرده‌فرهنگ روان‌گردان‌ها مربوط‌اند و عمدتاً مبتنی بر بازسازی تجربه‌ی اعوجاج‌های حسی‌ای هستند که در نتیجه‌ی مصرف این مواد تجربه می‌شود.

۲. flower eaters؛ احتمالاً اشاره‌ای است به lotus-eater که در اسطوره‌شناسی یونانی نام مردمان ساکن در جزیره‌ای اسطوره‌ای است که غذای اصلی‌شان گل‌ها و برگ‌های گیاهی است که مخدرگونه است و باعث می‌شود ساکنان جزیره دائماً نشئه و در حال لم دادن باشند.

بودند، از جمله برخی مناسک که به طرز غیرمعمولی خشونت‌آمیز بوده‌اند و تابه‌حال در هیچ ناحیه‌ی دیگری از شهر شواهدی مبنی بر وجود آن‌ها یافت نشده است. از قرار معلوم این مناسک شامل به اسارت گرفتن و گردن زدنِ دشمنان خارجی بوده است که سرهای‌شان را نگه‌داری می‌کردند و در ظروف پیشکش به خاک می‌سپردند که امروزه بقایایش در خانه‌های شخصی‌شان یافته شده است.(۴۰)

اینک با ماجرایی سروکار داریم که هم‌خوانی‌اش با ایده‌ی زندگیِ اشتراکی در مقیاسی عظیم آشکارا دشوار است و نکته‌ی ما هم دقیقاً همین است. در زیر پوسته‌ی جامعه‌ی مدنیِ تئوتیئواکانی‌ها لاجرم می‌بایست تنش‌های اجتماعی گوناگونی میان گروه‌های مختلف در جریان بوده باشد؛ گروه‌هایی با پس‌زمینه‌های قومی و زبانی به‌شدت متفاوت که دائماً در حال رفت‌وآمد به تئوتیئواکان بودند و در خلال آنْ روابطی با برخی طرف‌های تجاری خارجی شکل می‌دادند، هویت‌های دیگری را در مکان‌های دوردست پرورش می‌دادند و گاهی اوقات این شکل‌های هویت را با خود به تئوتیئواکان بازمی‌گرداندند (می‌توان از خود پرسید چه رخ می‌داد اگر یکی از غارتگرانِ تئوتیئواکانی که موفق شده بود به پادشاهی تیکال دست یابد می‌توانست به خانه بازگردد). در حدود ۵۵۰ میلادی، تاروپود اجتماعی شهر دچار شکاف و گسیختگی شده بود. شواهد قانع‌کننده‌ای مبنی بر حمله‌ی خارجی وجود ندارد. به نظر می‌رسد اوضاع از درون دچار فروپاشی شده است. جمعیت شهر تقریباً به همان سرعتی که پنج سده‌ی پیش گرد هم آمده بودند پراکنده شدند و تولان [همان سرزمین حصیرهای بوریای] خود را نیز رها کردند و پشت‌سر خود به جا گذاشتند.(۴۱)

ظهور و سقوط تئوتیئواکان الگویی تقریباً ادواری را در خصوص تمرکز و پراکندگی جمعیتی در مکزیک مرکزی رواج داد که بین سال‌های ۳۰۰ و ۱۲۰۰ میلادی چندین‌بار تکرار شد تا به فروپاشی تولا و سقوط دولت تولتکی رسید.(۴۲) میراثِ تئوتیئواکان و تجربه‌ی شهری شکوهمندش در خلال این دوره‌ی زمانی طولانی‌تر چه بود؟ آیا باید کل این بازه را صرفاً انحرافی موقتی، نوعی نوسان موقت (هر چند نوسانی به‌شدت عظیم)، در مسیری قلمداد کنیم که از سلسله‌مراتب اولمک به اشراف‌سالاری تولتک

و نهایتاً به امپریالیسم آزتک می‌رسد؟ یا شاید جنبه‌های برابری‌خواهانه‌ی تنوتینواکان میراثی مجزا و مختص به خود دارد؟ معدود افرادی به طور جدی این امکان اخیر را بررسی کرده‌اند، اما دلایلی بسنده برای طرح این پرسش وجود دارد، به‌ویژه از آن‌رو که روایت‌های اولیه‌ی اسپانیایی درباره‌ی کوهستان‌های مکزیک اطلاعاتی فراهم می‌کنند که به طرزی خارق‌العاده گویاست، از جمله توصیف‌هایی از شهرهای بومی که لاجرم در نظر اروپاییان همچون جمهوری یا حتی دموکراسی جلوه می‌کردند.

حالا می‌خواهیم به تلاسکالا بپردازیم، جمهوری بومیانی که در برابر امپراتوری آزتک مقاومت کرد و سپس به مهاجمان اسپانیایی پیوست؛ و درباره‌ی این‌که این تصمیم سرنوشت‌ساز به چه نحو از مشورت‌های دموکراتیک در پارلمانی شهری برآمده بود (در تقابل با پیامدهای خیره‌کننده‌ی فناوری اروپایی بر «اذهان سرخ‌پوستان»)

با در نظر داشتن این موضوع، حال بیایید یک نمونه‌ی کاملاً متفاوت ارتباط فرهنگی را بررسی کنیم؛ نمونه‌ای که ما را به مقطعی نزدیک‌تر در تاریخ یعنی آغاز گسترش اروپا به قاره‌ی امریکا می‌کشاند. این نمونه به دولت‌شهری بوم‌زاد مربوط می‌شود که به تلاسکالا معروف است و در مجاورت ایالت امروزِ پوئبلا در مکزیک قرار دارد. این دولت‌شهر نقشی اساسی در فتح امپراتوری آزتک، یا همان اتحاد سه‌گانه، به دست اسپانیایی‌ها ایفا کرد. چارلز سی. مان در اثر تحسین‌شده‌اش به نام ۱۴۹۱: افشاگری‌هایی تازه درباره‌ی قاره‌ی امریکا پیش از کلمب توصیف می‌کند که وقتی ارنان کورتس در ۱۵۱۹ از امریکا گذشت چه رخ داد:

> اسپانیایی‌ها که از دریا به سوی نواحی داخلی پیش‌رَوی می‌کردند در آغاز دائماً با تلاسکالا درگیر بودند؛ تلاسکالا کنفدراسیونی از چهار پادشاهی کوچک بود که، به‌رغم یورش‌های مکرر اتحاد [ِسه‌گانه‌ی آزتک]، کماکان استقلالش را حفظ کرده بود. خارجی‌ها با بهره‌گیری از اسلحه، اسب و شمشیرهای فولادی‌شان، و حتی به‌رغم مزیت عددی عظیمِ تلاسکالایی‌ها،

> موفق به پیروزی در تمامی این نبردها شدند. اما نیروهای کورتس با هر نبردی بیش‌ازپیش کوچک‌تر می‌شدند. او در آستانه‌ی شکست و از دست دادن تمامی دستاوردهایش بود که چهار پادشاه تلاسکالا ناگهان تصمیم به تغییر رویه گرفتند. رهبران سرخ‌پوست با اتکا به برآیند نتایج نبردها و این نتیجه‌گیری که می‌توانند اروپاییان را تارومار کنند اما این کار هزینه‌ای گزاف در بر خواهد داشت، تصمیم گرفتند به اروپاییان پیشنهادی بدهند که معامله‌ای برد ـ برد به نظر می‌رسید: به شرطی که اسپانیایی‌ها به تلاسکالا می‌پیوستند و در یورشی یکپارچه به اتحاد سه‌گانه‌ی منفور شرکت می‌کردند، آن‌ها نیز از حمله به کورتس دست برمی‌داشتند و در نتیجه جان او و دیگر اسپانیایی‌های بازمانده و بسیاری از سرخ‌پوستان نجات پیدا می‌کرد.(۴۳)

این روایت مشکلی اساسی دارد. در تلاسکالا پادشاهی‌ای وجود نداشت. در نتیجه، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را یک کنفدراسیون پادشاهی توصیف کرد. بنابراین چرا مان باید آن‌ها را پادشاهی تلقی کند؟ مان، که روزنامه‌نگار علمی برجسته‌ای بود و جایزه‌هایی هم برده بود، متخصصِ تاریخ امریکای میانه‌ی سده‌ی شانزدهم نبود، در نتیجه کاملاً تحت‌تأثیر منابع دست‌دوم قرار داشت و از قرار معلوم بخش عمده‌ی مشکلات از همین جا برمی‌خیزد.

بدون شک مان (همچون هر شخص معقول دیگری) فرض گرفته که اگر تلاسکالا هر چیز دیگری جز پادشاهی می‌بود ــ مثلاً یک جمهوری، یک دموکراسی یا حتی شکلی از الیگارشی ــ لاجرم ادبیات پژوهشی دست‌دوم نیز می‌بایست مملو از مباحثی پُرشور درباره‌ی پیامدهای این امر می‌بود، آن هم نه‌فقط درباره‌ی درک ما از فتح اسپانیایی‌ها به مثابه‌ی نقطه‌ی عزیمتی اساسی در تاریخ جهان مدرن بلکه درباره‌ی توسعه‌ی جوامع بوم‌زادِ امریکای میانه یا به‌واقع به طور کلی درباره‌ی نظریه‌ی سیاسی. از بد روزگار این فرض او غلط بوده است.(۴۴) خود ما نیز، که در وضعیتی مشابه با او قرار داشتیم، تصمیم گرفتیم کمی بیش‌تر کندوکاو کنیم. باید اذعان کنیم که آن‌چه در نتیجه‌ی این کندوکاوها یافتیم حتی برای خودمان نیز نسبتاً حیرت‌انگیز بود. بیایید کارمان را با مقایسه‌ی یکی از روایت‌های مان با روایتی از خودِ کورتس آغاز کنیم که خطابش به پادشاهش، یعنی کارل پنجم امپراتوریِ روم مقدس، بود.

ارنان کورتس در پنج نامه در شرح اوضاع، که بین سال‌های ۱۵۱۹

و ۱۵۲۶ به نگارش درآمده‌اند، روایتِ ورودش را به دره‌ی پوئبلا، دره‌ای محصور در کوهستان‌ها در جنوب فلات مکزیک، شرح می‌دهد. این دره در آن زمان پناهگاه شهرهای بومی متعددی بود که بزرگ‌ترین‌شان شهر چولولا، شهر آراسته به اهرام گوناگون، و نیز شهر تلاسکالا بود. در واقع در همین تلاسکالا بود که کورتس توانست متحدانی محلی برای جنگیدن در کنار خود بیابد و نخست به چولولا پیش‌رَوی کند و سپس ارتش موکتزومای دوم[1] را در هم بشکند و تنوچتیتلان، پایتخت آزتک‌ها، را در دره‌ی مکزیک با خاک یکسان کند. کورتس جمعیت تلاسکالا و مناطق روستایی وابسته به آن را ۱۵۰ هزار نفر تخمین می‌زند. او به کارل پنجم گزارش می‌دهد که «در این شهر بازاری وجود دارد که در آن بیش از سی‌هزار نفر مشغول خریدوفروش‌اند» و این استان «شامل بسیاری دره‌های بارآور و گسترده می‌شود که همگی شخم‌خورده و آماده‌ی کشت‌اند و هیچ بخشی از آن به حال خود رها نشده است؛ همچنین بالغ بر نود اتحادیه را در پیرامون شامل می‌شود.» علاوه‌براین، «نظم حکومتی‌ای که تا این‌جا در میان مردم مشاهده کرده‌ایم تا حد زیادی به جمهوری‌های ونیز، جنوا و پیزا شبیه است، چرا که در این‌جا نیز خبری از بزرگ‌اربابان اعظم نیست.»(۴۵)

کورتس از اشراف خُرد بود و از بخشی از اسپانیا می‌آمد که در آن حتی شوراهای شهرداری نیز هنوز ابداعاتی نو محسوب می‌شدند، حتی می‌توان مدعی شد که شناخت واقعی چندانی از جمهوری‌ها نداشت و بنابراین به‌سختی می‌توان قضاوتش درباره‌ی این مسائل را قابل‌اطمینان دانست. شاید چنین باشد، اما به‌هرحال او در ۱۵۱۹ دیگر تجربه‌ی قابل‌توجهی در زمینه‌ی تشخیص پادشاهان امریکای میانه و به خدمت گرفتن یا حذف‌شان به دست آورده بود، چرا که او از زمان ورودش به سرزمین‌های اصلی این قاره عمدتاً مشغول همین کار بود. او در تلاسکالا هیچ پادشاهی‌ای نیافت. در عوض، پس از درگیری ابتدایی با جنگجویان تلاسکالایی، خود را با نمایندگان یک شورای مردمی شهری مواجه دید که تمامی تصمیمات‌شان

۱. یکی از پادشاهان قدرتمند آزتک که در دوران حکومتش امپراتوری آزتک به نهایت گسترش خود دست یافت.

می‌بایست به صورت جمعی به تصویب می‌رسید. دقیقاً همین جاست که اوضـاع، آن هـم از لحاظ نحوه‌ی انتقـال تاریخ این رخدادها به ما، به نحو بارزی عجیب می‌شود.

باید بار دیگر تأکید کنیم که در این‌جا با چیزی سروکار داریم که، بنا به اغلب ارزیابی‌ها، یکی از اساسی‌ترین مقاطع تاریخ جهان مدرن محسوب می‌شـود؛ رخدادهایـی کـه مسـتقیماً بـه فتـح امپراتـوری آزتک به دسـت اسـپانیایی‌ها می‌انجامد و نقشـه‌ی کار فتوحات آتی اروپاییان در سراسر قاره‌ی امریکا محسـوب می‌شـود. فرض ما این است که هیچ‌کس ــ حتی پُرشورترین باورمندان به نیروهای پیشرفت فناورانه یا «اسلحه، میکروب و فولاد» ــ آن‌قدرها زیاده‌روی نمی‌کند که مدعی باشـد اسـپانیایی‌ها، با شـمار افرادی کم‌تر از هزار نفر، بدون کمک این متحدان بومی که شـامل بیست‌هزار جنگجو از تلاسکالا می‌شدند، هرگز موفق به فتح تنوچتیتلان (شـهری کاملاً سـازمان‌یافته با مسـاحتی بیـش از سـیزده کیلومترمربع و جمعیتـی تقریبـاً ۲۵۰ هزارنفـری) می‌شـدند. در این صـورت، برای درک این‌کـه اوضـاع واقعاً از چه قرار بود، ضروری اسـت که بفهمیم چرا اهالی تلاسکالا تصمیم گرفتند به نیروهای کورتس بپیوندند و نیز این‌که چگونه ــ آن هم با جمعیتی شـامل ده‌ها هزار نفر و در غیاب هرگونه بزرگ‌ارباب اعظمی که بر آنان حکومت کند ــ توانسـتند به چنین تصمیمی دسـت یابند.

منابع در مورد مسئله‌ی نخست واضح‌اند. اهالی تلاسکالا قصدِ تلافی گذشـته را داشـتند. از نظر آنان، تشـکیل اتحادی با کورتس می‌توانست مبارزه‌شان با اتحاد سه‌گانه‌ی آزتک و به‌اصطلاح «جنگ‌های گلگون»[۱] میان دره‌های پوئبلا و مکزیک را به پایانی مطلوب برساند.(۴۶) مثل همیشه، اغلب منابع ما نظرگاه نخبگان آزتکی را بازتاب می‌دهند که تمایل داشـتند مقاومت طولانی‌مدت تلاسکالا علیه یوغ امپریالیستی آن‌ها را چیزی تصویر کنند بین سرگرمی و لطف‌وکَرَم امپریالیستی (آزتک‌ها بعدتر در توضیح

۱. Flowery Wars؛ جنگ‌های میان اتحاد سه‌گانه‌ی آزتک‌ها و دولت‌شهرهای تلاسکالا، وِخوتسینکو و چولولا که از میانه‌های دهه‌ی ۱۴۵۰ آغاز شد و تا ورود اسپانیایی‌ها در ۱۵۱۹ ادامه داشت.

به فاتحان اسپانیایی‌شان اصرار داشتند که علت اجازه دادن به اهالی تلاسکالا برای حفظ استقلال‌شان این بود که به‌هرحال سربازان امپراتوری به عرصه‌ای برای تمرین و آمادگی [ـِ نظامی] نیاز داشتند و کاهنان نیز به طویله‌ای برای قربانیان انسانی که باید به درگاه خدایان قربانی می‌کردند و توجیهاتی از این قبیل). اما خب این‌ها همه لاف‌زنی بود. در واقع، تلاسکالا و واحدهای چریکی‌شان به نام اوتومی با موفقیت توانسته بودند نسل‌درنسل سد راه آزتک‌ها شوند. مقاومت آن‌ها صرفاً نظامی نبود. اهالی تلاسکالا روحیه‌ای مدنی را پرورش داده بودند که در برابر ظهور رهبران جاه‌طلب و در نتیجه وطن‌فروشانِ بالقوه ایستادگی می‌کرد ــ نمونه‌ای که در تقابل با اصول حکومت آزتکی قرار می‌گرفت.

حالا می‌رسیم به اصل مسئله.

به لحاظ سیاسی، تنوچتیتلان، پایتخت آزتک‌ها، و دولت‌شهر تلاسکالا تجسم آرمان‌هایی متضاد بودند (مثلاً چیزی نظیر آتن و اسپارت باستان). با این‌همه، چیز چندانی از این تاریخ نمی‌دانیم، چرا که درباره‌ی فتح قاره‌ی امریکا به روایت داستانی یکسره متفاوت عادت کرده‌ایم. اغلب از اشاره به سقوط تنوچتیتلان در ۱۵۲۱ استفاده می‌کنند تا آن‌چه را از نظر برخی روندهای عمیق‌تر و بنیادین تغییر در جوامع انسانی تلقی می‌شود نشان دهند: نیروهایی که شکل و مسیر کلی تاریخ را به آن می‌بخشند. این‌دست نویسندگان که با آلفرد کرازبی و جرد دایموند(۴۷) آغاز شدند، به‌کرات اشاره کرده‌اند که آن‌چه یار فاتحان اسپانیایی شد چیزی شبیه به تقدیر آشکار بود. برخلاف تصورات آزتک‌ها، این نه نوعی تقدیر الاهی بلکه بحث از نوعی نیروی ممانعت‌ناپذیر بود متشکل از ارتش ناپیدای میکروب‌های جهان کهنه‌ی پارینه‌سنگی که شانه به شانه‌ی اسپانیایی‌ها پیش می‌رفت و امواج بیماری آبله‌مرغان را با خود حمل می‌کرد تا جمعیت‌های بومزاد را تارومار کند؛ علاوه‌براین، میراث عصر مفرغ نیز مؤثر بود، میراثی متشکل از سلاح‌ها، توپ‌ها و اسب‌هایی برای مبهوت ساختن و ترس انداختن بر دل بومیان بیچاره.

ما ترجیح می‌دهیم به خودمان بگوییم که اروپاییان نه‌تنها این عاملان ویرانگر را به قاره‌ی امریکا بردند، بلکه دموکراسی صنعتی مدرن نیز، که

عناصـر تشـکیل‌دهنده‌اش هیچ جـای دیگر حتی به صـورت نطفه‌ای هم پیدا نمی‌شـد، سـوغات اروپاییان بود. فرض می‌گیرند که این‌همه یک‌جا در قالب یک بسته‌ی فرهنگی از راه رسیده بود: فلزشناسی پیشرفته، وسایل نقلیه‌ای با قوه‌ی محرکه‌ی حیوانات، نظام نوشتاری الفبایی و میل وافر معینی برای تفکر آزادانه که لازمه‌ی پیشـرفت فناورانه تلقی می‌شـود. در تقابل با این‌ها، فرض می‌شـود که «بومیان» در نوعی جهان بدیلِ شبه‌اسـطوره‌ای می‌زیسـتند. آن‌ها، بنا به تعریف، نمی‌توانند به بحث درباره‌ی تشکل‌های سیاسـی بپردازند یا به فرایندهای تأمل سنجیده در خصوص تصمیم‌هایی جلب شـوند که روند تاریخ جهان را تغییر داده اسـت، و اگر هم شـاهدان اروپایی گزارش‌هایی از این امور داده‌اند، لابد یا دچار اشتباه شده‌اند یا صرفاً ایده‌های خودشان را درباره‌ی حکومت دموکراتیک به «سرخ‌پوستان» فرافکنی کرده‌اند، حتی اگر این ایده‌ها در خود اروپا نیز چندان به کار گرفته نمی‌شد.

علاوه‌براین، چنان که دیدیم، فلاسفه‌ی روشنگری با این شیوه‌ی قرائت تاریخ نسبتی نداشتند، آن‌ها بیش‌تر مایل بودند آرمان‌های آزادی و برابری خود را تا حد زیادی مدیون مردمان دنیای نو بدانند و به‌هیچ‌وجه مطمئن نبودند که این آرمان‌ها اساساً بتواند با پیشرفت صنعتی سازگار باشد. بار دیگر کارمان به تقابل با اسطوره‌های مدرن قدرقدرت کشیده است. چنین اسـطوره‌هایی صرفـاً بـر گفته‌های مـردم اثر نمی‌گذارند، حتـی در ابعادی گسـترده‌تر تضمیـن می‌کنند که برخـی چیزها نادیده گرفته شـوند. برخی از منابـع ابتدایـیِ اصلی درباره‌ی تلاسـکالا حتی هرگز ترجمه نشـده‌اند و داده‌های تازه‌ای هم که در سـال‌های اخیر پدیدار شـده‌اند به‌واقع بیرون از حلقه‌هـای متخصصان توجهی به خود جلب نکرده‌اند. اینک ببینیم آیا ما می‌توانیم این نقصان را جبران کنیم یا خیر.

اهالی تلاسکالا دقیقاً به چه ترتیبی تصمیم گرفتند که در میدان نبرد با کورتس هم‌پیمان شـوند و از این طریق پیروزی اسـپانیایی‌ها بر امپراتوری آزتک را تضمین کنند؟ واضح اسـت که با مسـئله‌ای نگران‌کننده و عمیقاً تفرقه‌آمیز مواجهه بوده‌اند. (چنان که در دیگر شهرهای پوئبلایی نیز اوضاع به همین منوال بود: برای مثال، در چولولا همین معضل موجب شـکافی

میان شش تن از رهبران کالپولی[1] ــ بخش‌های شهری ــ شد که سه نفرشان بقیه را به گروگان گرفتند و بعدها همین گروگان‌ها موفق شدند به تلاسکالا بگریزند.)(۴۸) هر چند، در مقایسه با آن‌چه در چولولا رخ داد، مناقشه در خود تلاسکالا شکل کاملاً متفاوتی به خود گرفت.

برخی از شواهد را می‌توان در اثر مشهور برنال دیاز به نام تاریخ حقیقی فتح اسپانیای نو یافت که حاوی قطعاتی طولانی درباره‌ی تعاملات اسپانیایی‌ها با جنگجویان و قاصدان تلاسکالاست. یکی دیگر از منابعی که بسیار استفاده شده نسخه‌ی خطی و مصوری است به نام تاریخ تلاسکالا اثر دیه‌گو مونیوز کامارگو، مورخ مستیسو[2]، و همچنین آثار مهمی از راهبی فرانسیسی به نام توریبیو اهلِ بناونته. اما مفصل‌ترین منبع ــ و از نظر ما اساسی‌ترین‌شان ــ کتابی است که به‌ندرت به آن استناد کرده‌اند و در واقع، دست‌کم در میان مورخان، به‌ندرت خوانده شده است (هر چند در مواردی متخصصان اومانیسم رنسانس نکاتی پیرامون سبک ادبی آن ذکر کرده‌اند). اشاره‌ی ما به اثری ناکامل است با نام وقایع‌نگاری اسپانیای نو که بین سال‌های ۱۵۵۸ و ۱۵۶۳ به قلم فرانسیسکو سروانتس دِ سالازار، یکی از نخستین رؤسای دانشگاه مکزیک، تألیف شده است.(۴۹)

سروانتس دِ سالازار حدود ۱۵۱۵ میلادی در شهر اسپانیایی تولِدو به دنیا آمد و در دانشگاه معتبر سالامانکا تحصیل کرد، یعنی جایی که در آن شهرت علمی‌اش سرآمد همگان بود. او پس از گذران مدت‌زمانی در فلاندر، به منصب دبیر زبان لاتینِ سراسقفِ سویل برگزیده شد که از همین راه توانست به دربار کارل پنجم راه پیدا کند و با اخبار مربوط به تجربیات ارنان کورتس در دنیای نو آشنا شود. طولی نکشید که این عالم جوان و بااستعداد به یکی از سرسپردگان فاتحان[3] بدل شد و چند سالی پس از مرگ کورتس در ۱۵۴۷، به سوی مکزیک رهسپار شد. او در آغاز ورود به قاره‌ی امریکا در عمارتی متعلق به فرزند و وارث کورتس به تدریس لاتین پرداخت اما در عین ادامه دادن به خادمی اوامر الاهی، به‌سرعت به یکی از شخصیت‌های

1. calpolli
۲. mestizo؛ اصطلاحی که برای اشاره به افرادی از تباری مرکب از اروپاییان و بومیان امریکا به کار می‌رود.
۳. conquistador؛ اصطلاحی که برای سربازان اسپانیایی‌ای که به قاره‌ی امریکا رفته بودند به کار می‌رفت.

محوری دانشگاه تازه‌تأسیس بدل شد؛ او باقی عمرش تلاش می‌کرد تا هماهنگی‌ای میان وظایف کلیسایی و عالمانه‌اش ایجاد کند که البته موفقیتش در این راه نصفه‌ونیمه بود.

در سال ۱۵۵۸، شهرداری مکزیکو که عمدتاً از نسل اول فاتحان یا فرزندان‌شان تشکیل شده بود، به‌قدری تحت‌تأثیر توانایی‌های عالمانه‌ی سروانتس دِ سالازار قرار گرفته بود که تصمیم گرفت بزرگ‌ترین آرزویش را برآورده کند: مقرری سالیانه‌ای به مبلغ دویست پزو طلا برای حمایت از تألیف تاریخ عمومی اسپانیای نو، با تمرکز بر مضامین اکتشاف و فتح. مقرری حمایتی درست‌وحسابی محسوب می‌شد و دو سال بعد دِ سالازار، که بخشی از دست‌نوشته‌هایش را نیز پیش برده بود، موفق به اخذ کمک‌هزینه‌ی دیگری شد که مشخصاً با هدف انجام یک دوره کار میدانی به او اعطا شده بود. لابد در خلال این زمان به بازدید از تلاسکالا و محیط اطرافش پرداخته بود تا بتواند مستقیماً از کاسیک‌ها[1]ی محلی که در خلال دوران استعمار اسپانیا زیسته بودند و نوادگان مستقیم‌شان شواهد تاریخی ارزشمندی کسب کند.(۵۰)

به نظر می‌رسد شهرداری حسابی به این وقایع‌نگارِ گماشته‌اش سخت می‌گرفته و هر سه ماه یک‌بار از او گزارشی از پیشرفت کارش طلب می‌کرده است. آخرین اظهارنامه‌ی او در ۱۵۶۳ به دست‌شان رسید، یعنی در زمانی که دِ سالازار، به‌رغم تمامی تلاش‌هایش، درگیر مناقشه‌ی کلیسایی ناخوشایندی شده بود که او را در سمت مقابل مفتش اعظم یعنی پدرو مویا دِ کونترراسِ قدرتمند قرار می‌داد. سروانتس دِ سالازار در خلال این سال‌های تلخ شاهد دستگیری، شکنجه یا تبعید مارتین کورتس و بسیاری از دیگر نزدیکانش بود که همگی به طغیان علیه سلطنت اسپانیا متهم می‌شدند. سروانتس دِ سالازار به مصالحه تن داد تا از چنین سرنوشتی رهایی یابد، اما به‌هرحال شهرتش لطمه دید و تا همین امروز هم [آثارش]، مثلاً در مقایسه با برناردینو دِ ساناگون، اغلب منبع دانشگاهی بی‌اهمیت‌تری قلمداد می‌شود. در نهایت، هر دو اثر این عالم به سرنوشتی مشابه دچار شدند و به شوراهای امپراتوری، هم شورای رسیدگی به مسائل

۱. cacique؛ رؤسای قبایل مردمان تاینو که ساکنان آنتیل بزرگ و باهاما محسوب می‌شدند.

سرخ‌پوستان[1] و هم شورای تفتیش عقاید در اسپانیا فرستاده شدند تا در خصوص مسائل مربوط به «کردوکارهای بت‌پرستانه» (و به نظر می‌رسد که نه در خصوص مسائل سیاست بومی) ممیزی شوند و نسخه‌ی اصلی و همه‌ی رونوشت‌های آن نیز از دسترس خارج شوند.(۵۱)

نتیجه آن شد که وقایع‌نگاری سروانتس دِ سالازار برای سده‌ها عملاً پیش چشم همه از دیده‌ها پنهان بود.(۵۲) عمدتاً در نتیجه‌ی تلاش‌های خیره‌کننده‌ی زِلیا ماریا ماگدالنا نوتال (۱۹۳۳ـ۱۸۵۷)، باستان‌شناس و انسان‌شناس پیش‌گام و کاشف نسخ خطی مفقوده، است که ما امروز نه‌تنها به نسخه‌ی نیمه‌کاره‌ی وقایع‌نگاری اسپانیای نوِ سروانتس د سالازار دسترسی داریم، همان نسخه‌ای که او در ۱۹۱۱ موفق به شناسایی آن در کتابخانه‌ی ملی [ـِ اسپانیا] در مادرید شده بود، بلکه همچنین بخش عمده‌ی جزئیات به‌جامانده از زندگی دِ سالازار و اوضاع‌واحوال مربوط به تألیف این اثر نیز مدیون اوست که توانست آن‌ها را از بایگانی‌های شورای شهرِ مکزیکو استخراج کند و (در کمال تعجب) دریابد که مورخان کم‌دقت‌تری که پیش از او به این بایگانی‌ها سر زده‌اند چیز دندان‌گیری برای ذکر در میان آن‌ها نیافته‌اند. وقایع‌نگاری اسپانیای نو دست‌آخر در ۱۹۱۴ برای نخستین‌بار منتشر شد. تا همین امروز هیچ مقدمه یا شرح انتقادی‌ای نوشته نشده که خوانندگان را در بررسی این متن سده‌ی شانزدهمی راهنمایی کند یا آن‌ها را از اهمیت آن به عنوان سندی از چندوچون امور سیاسی در یکی از شهرهای بوم‌زادِ امریکای میانه آگاه سازد.(۵۳)

منتقدان روی این نکته انگشت می‌گذارند که سروانتس دِ سالازار چندین دهه پس از وقوع اموری که شرح می‌دهد به نگارش آن‌ها روی آورده و وقایع‌نگاری‌اش را متکی بر شرح‌های قدیمی‌تر کرده است ــ اما خب این نکته درباره‌ی دیگر منابع اصلی مربوط به فتح اسپانیا نیز به همین اندازه صادق است. آن‌ها همچنین خاطرنشان می‌سازند که او مشخصاً قوم‌نگار چندان باصلاحیتی هم نبود، چیزی از سنخ مثلاً ساناگون که بیش از

۱. council of the Indies؛ مهم‌ترین ارگان اجرایی امپراتوری اسپانیا برای مدیریت مستعمراتش در قاره‌ی امریکا و فیلیپین.

سنت‌های بوم‌زاد مکزیک در آثار هوراس[۱] و لیوی[۲] غوطه‌ور بود. تمامی این نکات را می‌توان تصدیق کرد، درست همان‌طور که می‌توان تصدیق کرد که سنت ادبی رایج آن زمان گرایش داشت چپ‌وراست از آستینش مثال‌هایی را از یونان و به‌ویژه روم بیرون بکشد و به متون اضافه کند. با این‌همه، وقایع‌نگاری سالازار را به‌وضوح نمی‌توان نوعی فرافکنی آموزش کلاسیک او تلقی کرد. این اثر حاوی توصیف‌هایی غنی از شخصیت‌ها و نهادهای بومی دوران تهاجم اسپانیاست که هیچ شباهتی با هیچ‌یک از منابع کلاسیک ندارند و در بسیاری از موارد با مشاهداتی دست‌اول پشتیبانی می‌شوند. از قرار معلوم، چیزی که دیگر روایت‌ها فاقد آن‌اند جزئیاتی است که روایت سروانتس دِ سالازار به دست می‌دهد.

آن‌چه برای ما از اهمیتی ویژه برخوردار است بخش‌های مفصلی از وقایع‌نگاری است که مستقیماً مربوط می‌شود به شورای گرداننده‌ی تلاسکالا و روند مشورتی‌اش درباره‌ی متحد شدن یا نشدن با مهاجمان اسپانیایی. این بخش‌ها حاوی روایت‌هایی مفصل از نطق‌ها و هدایای دیپلماتیکی است که بین نمایندگان اسپانیایی و همتایان‌شان از تلاسکالا، که سخنوری‌شان در شورا ستایش‌های فراوانی برمی‌انگیخت، ردوبدل می‌شد. طبق متن سروانتس دِ سالازار، سخن‌گویان تلاسکالا نه‌فقط شامل دولتمردان سال‌خورده ــ اشخاصی نظیر سیکوتِنکاتالِ اول که پدر ژنرال نظامی‌ای با همین نام و معروف به سیکوتنکاتال دوم بود و تا همین امروز نیز در ایالت تلاسکالا موردستایش است(۵۴) ــ بلکه همچنین شامل تاجران، متخصصان مذهبی و مقامات عالی قضایی آن زمان می‌شد. آن‌چه سالازار در این قطعات خیره‌کننده توصیف می‌کند به‌وضوح با کردوکارِ نوعی دربار سلطنتی متفاوت است و بیش‌تر به یک پارلمان شهریِ بالیده می‌ماند که از رهگذر استدلال‌های متقن و مشورت‌های طولانی ــ که در صورت لزوم می‌توانست هفته‌ها و بدون توقف ادامه یابد ــ در تصمیماتش قصد ایجاد اجماع داشت.

قطعات مهم در این زمینه را باید در کتاب سوم یافت. در این زمان،

۱. شاعر معروف رومی (۸ ـ ۶۵ پ‌م).
۲. مورخ رومی (۱۷ م ـ ۵۹ پ‌م) و مؤلف اثر معروف از پیدایش روم: آثاری برآمده از بنیان‌گذاری شهر.

کورتس کماکان در بیرون شهر و در کنار متحدان تازه‌یافته‌ی توتوناک خود اردو زده است. سفیران بین اسپانیایی‌ها و آیونتامیه‌نتوِ[1] (شورای شهر) تلاسکالا، یعنی جایی که مشورت‌ها آغاز می‌شود، در رفت‌وآمدند. بعد از خوش‌آمدگویی‌ها و دست‌بوسی‌های فراوان، اربابی به نام ماکسیسکاتین ـــ که به «حزم فراوان و صمیمیت سخن» معروف است ـــ صحنه را دست می‌گیرد و با فصاحت درخواست می‌کند که اهالی تلاسکالا از او پیروی کنند (در واقع به همان چیزی تن بدهند که ایزدان و نیاکان مقدر ساخته‌اند) و با کورتس متحد شوند و علیه سرکوبگرانِ مشترک آزتکی‌شان قد علم کنند. استدلال او عمدتاً در شورا پذیرفته می‌شود تا آن‌که سیکوتنکاتال اول ـــ که در آن زمان بیش از صد سال داشت و تقریباً نابینا بود ـــ مداخله می‌کند.

در فصل بعدیِ وقایع‌نگاری به جزئیات «نطق دلیرانه‌ی سیکوتنکاتال در مخالفت با ماکسیسکاتین» می‌رسیم. سیکوتنکاتال به شورا گوشزد می‌کند که هیچ چیز سخت‌تر از مقاومت در برابر «دشمنی داخلی» نیست، یعنی همان چیزی که در صورت راه دادن تازه‌واردان به شهر احتمالاً به آن بدل خواهند شد. سیکوتنکاتال می‌پرسد که چرا:

> ... ماکسیسکاتین اینان را ایزد می‌پندارد، کسانی که بیش‌تر به هیولاهایی آزمند می‌مانند که از دل دریای عاری از اعتدال برای آوارِ مصیبت بر ما نازل شده‌اند، کسانی که خود را در طلا، نقره، سنگ‌ها و مروارید خفه می‌کنند؛ در جامه‌های‌شان به خواب می‌روند و عمدتاً به سیاق کسانی عمل می‌کنند که روزگاری اربابانی ظالم خواهند شد... ما در کل این سرزمین به قدر کافی مرغ، خرگوش یا زمین‌های ذرت نداریم که اشتهای سیری‌ناپذیر این‌ها یا «گوزن»های حریص‌شان [= اسب‌های اسپانیایی‌ها] را پاسخ دهیم. مایی که بدون بندگی زیسته‌ایم و هرگز پادشاهی را به رسمیت نشناخته‌ایم چرا باید خون خود را فدا کنیم تا از خود برده بسازیم؟(۵۵)

در متن می‌خوانیم که اعضای شورا تحت‌تأثیر سخنان سیکوتنکاتال قرار گرفتند: «همهمه‌ای در میان‌شان آغاز شد و به صحبت با یکدیگر پرداختند، صداها بلندتر می‌شد و هر کس نظرش را اعلام می‌کرد.» شورا به دو نظر

1. Ayuntamiento

متفاوت تقسیم می‌شود و اجماعی صورت نمی‌گیرد. آن‌چه در ادامه اتفاق می‌افتد برای هر کسی که در فرایند تصمیم‌گیریِ مبتنی بر اجماع شرکت کرده باشد آشناست: وقتی اوضاع به بگومگو می‌رسد، به جای رأی‌گیری معمولاً کسی راه‌حلی خلاقانه و ترکیبی پیشنهاد می‌کند. تمیلوتکاتل ــ یکی از چهار «قاضی ارشدِ» شهر ــ نقشه‌ای حیله‌گرانه پیشنهاد می‌دهد. برای آن‌که هر دو طرف بحث راضی شوند، کورتس را به شهر دعوت می‌کنند، اما به محض ورودش به قلمروهای تلاسکالا، ژنرال ارشدِ شهر، یعنی سیکوتنکاتال دوم، به همراه دسته‌ای از جنگجویان اوتومی او را به تله می‌اندازند. اگر این تله موفقیت‌آمیز باشد که آن‌ها به قهرمان بدل می‌شوند. اگر هم نباشد، تقصیر را به گردن اوتومی‌های بی‌نزاکت و بی‌فکر می‌اندازند و بهانه‌ای می‌تراشند و با مهاجمان هم‌پیمان می‌شوند.

دیگر لازم نیست وقایعی را که به اتحاد میان تلاسکالا و کورتس انجامید مرور کنیم؛(۵۶) به حد کافی بحث کرده‌ایم که خوانندگان بتوانند درکی از منابع ما درباره‌ی دموکراسی تلاسکالا و مهارت سیاست‌مداران‌شان در بحث استدلالی به دست بیاورند. چنین روایت‌هایی در دست مورخانِ مدرن سرنوشت چندان خوشایندی پیدا نکرده‌اند. بعید است کسی آن‌قدر پیش برود که مدعی شود آن‌چه دِ سالازار شرح داده به‌واقع اصلاً رخ نداده است یا صرفاً تصورات خودش از صحنه‌ای برگرفته از آگورایی در یونان باستان یا سنای رومی بوده که او در دهان «سرخ‌پوستان» گذاشته است. با این‌همه، حتی در معدود مواقعی که پژوهشگران امروزی به بررسی وقایع‌نگاری پرداخته‌اند، آن‌را بیش‌تر ادای سهمی در ژانر ادبی اومانیسم کاتولیکی اولیه قلمداد کرده‌اند تا منبعی برای اطلاعات تاریخی درباره‌ی شکل‌های بومی حکومت ــ تا حد زیادی شبیه به همان شیوه‌ی شارحان آثار لاهونتان که هرگز برای‌شان مطرح نبود که استدلالِ کاندیارونک به‌واقع چه بوده است، بلکه بیش‌تر محتمل می‌دانستند که لابد برخی از این قطعات از آثار هزل‌نویسان یونانی نظیر لوسیان[1] الهام گرفته است.(۵۷)

۱. از نویسندگان، سخنوران و هزل‌نویسان سده‌ی اول میلادی و اهل ساماسات که به دلیل سبک کنایه‌آمیزش معروف بود.

در این‌جا با شکل ظریفی از فضل‌فروشی سروکار داریم. مسئله چندان این نیست که کسی بخواهد رُک‌وراست منکر شود که این روایت‌ها از سیاست مشورتی بازتابی از واقعیت تاریخی هستند، بلکه موضوع این است که به نظر نمی‌رسد اساساً کسی این واقعیت را مشخصاً جالب‌توجه بداند. نکته‌ی جالب‌توجه برای مورخان همواره نسبت این روایت‌ها با سنت‌های متنی اروپایی یا چشم‌داشت‌های اروپایی بوده است. مواجهه با متون متأخر تلاسکالا نیز عمدتاً به همین ترتیب است: اقدامات تلاسکالا مجموعه‌اسناد مکتوبِ مفصل و به‌جامانده از رویه‌های موجود در شورای شهرداری این شهر است که به دهه‌های پس از فتح اسپانیایی‌ها مربوط می‌شود و به طور مفصل هم تصدیق‌کننده‌ی مهارت‌های سخنوریِ سیاست‌مداران بوم‌زاد است و هم مهارت‌شان در اصول تصمیم‌گیری اجماعی و مباحث استدلالی.(۵۸)

ممکن است با خودتان بگویید که لابد این موارد باید برای مورخان جالب باشد. اما در عوض، چیزی که از نظر آن‌ها به بحثش می‌ارزد این است که آداب‌ورسوم دموکراتیکی که در متون بیان شده‌اند تا چه اندازه نوعی سازگاری تقریباً معجزه‌وارِ «سرخ‌پوستان ناقلا» با انتظارات سیاسی اربابان اروپایی‌شان بوده است: یعنی عملاً نوعی بازی درآوردن حساب‌شده.(۵۹) مشخص نیست که این مورخان اساساً چرا تصور می‌کنند مشتی راهب، خُرده‌اشراف و سرباز سده‌ی‌شانزدهمیِ اسپانیایی لابد باید از رویه‌هایی دموکراتیک چیزی سرشان می‌شده (این‌که تحت‌تأثیر چنین رویه‌هایی قرار گیرند که دیگر جای خود دارد)، چون تا جایی که می‌دانیم باور رایج فرهیختگان اروپای آن زمان تقریباً متفق‌القول باوری ضددموکراتیک بوده است. اگر هم قرار بود کسی از این مواجهه چیزی یاد بگیرد بی‌شک اسپانیایی‌ها بودند.

در جوِ فکری فعلی، کمی خطرناک است که اهالی تلاسکالا را چیزی جز شکاک یا قربانی معرفی کنیم: چنین اشاره‌ای شما را در معرض اتهام دل سپردن به رمانتیسیسم ساده‌دلانه قرار می‌دهد.(۶۰) در واقع، این روزها کمابیش هر تلاشی برایِ خاطرنشان ساختن این‌که بالاخره اروپاییان هم در زمینه‌ی ارزش‌های اخلاقی یا اجتماعی چیزی از مردمان بومی امریکا

آموختند به احتمال زیاد یا با ریشخندی نامحسوس روبه‌رو خواهد شد یا با اتهام تن دادن به استعاره‌ی «وحشی نجیب» یا گاهی اوقات هم با تخطئه‌ی جنون‌آمیز. (۶۱)

اما با قوت تمام می‌توان از این ادعا دفاع کرد که رویه‌های مشورتی‌ای که در منابع اسپانیایی ثبت شده‌اند دقیقاً همان چیزی هستند که به نظر می‌رسند ــ دریچه‌ای به سازوکار حکومت اشتراکی بوم‌زاد ــ و اگر هم این رویه‌های مشورتی شباهتی حتی ظاهری با مباحث ثبت‌شده در آثار توسیدید[۱] یا گزنفون[۲] دارند علتش معلوم است، خب مگر برای پیش‌بُرد یک بحث سیاسی چه‌قدر راه‌های متفاوت وجود دارد. دست‌کم یکی از منابع اسپانیایی آشکارا مدرکی برای تصدیق این موضوع به دست می‌دهد. این‌جاست که به راهب توریبیو اهلِ بناونته می‌رسیم، کسی که محلی‌ها او را به خاطر ژنده‌پوشی‌اش موتولینیا[۳] (به معنای «آزرده») می‌نامیدند و به نظر می‌رسد که خودش هم با خشنودی تمام این نام مستعار را پذیرفته بود. ما کتاب تاریخ سرخ‌پوستان اسپانیای نو را مدیون موتولینیا و خبرچین‌های اهل تلاسکالایش هستیم؛ خبرچین‌هایی که آنتونیو سیکوتنکاتال، به احتمال زیاد نوه‌ی سیکوتنکاتال اول، نیز از همان‌ها بود. (۶۲)

موتولینیا مشاهده‌ی اولیه‌ی کورتس را تصدیق می‌کند؛ این‌که تلاسکالا به‌واقع جمهوری‌ای بوم‌زاد بود که حاکمش نه پادشاه بود و نه حتی منصب‌داری که به صورت چرخشی تغییر کند (شبیه به چولولا)، بلکه شورایی از مقامات انتخابی (تئوکتلی[۴]) آن را می‌گرداندند که به کلیت شهروندان پاسخ‌گو بودند. مشخص نیست که شورای عالی تلاسکالا دقیقاً متشکل از چند نفر بود. منابع اسپانیایی به عددی بین پنجاه تا دویست نفر اشاره می‌کنند. شاید تعداد اعضا بسته به موضوعِ موردبحث متغیر بود. متأسفانه [موتولینیا] هیچ اطلاعاتی در این‌باره که این افراد چگونه انتخاب می‌شدند یا چه کسانی واجد شرایط بودند نیز ارائه نمی‌دهد (دیگر شهرهای پوئبلا، از جمله شهرهای سلطنتی، وظایف رسمی را به

۱. مورخ یونانی (۴۰۰ ـ ۴۶۰ پم) و مؤلف اثر مشهور تاریخ جنگ‌های پلوپونزی.
۲. رهبر نظامی، فیلسوف و مورخ یونانی (۳۵۵ ـ ۴۶۰ پم).
3. Motolinía
4. teuctli

صورت چرخشی میان نمایندگان هر کالپولی [= ناحیه‌های شهر] تقسیم می‌کردند). با این‌همه، روایت موتولینیا جایی جان می‌گیرد که بحث از شیوه‌ی آموزش و راهبری سیاسی به سبک تلاسکالا آغاز می‌شود.

از کسانی که تمنای کسب جایگاهی در شورای تلاسکالا را داشتند، نه‌تنها هیچ انتظاری نمی‌رفت که کاریزمای شخصی یا توانایی کنار زدن رقبا را به نمایش بگذارند، بلکه برعکس، روحیه‌شان در انجام چنین کاری خودسرزنشگر و حتی همراه با شرم بود. آن‌ها ملزم بودند که تابع مردمان شهر باشند. برای اطمینان از این‌که این تبعیت صرفاً نمایشی نبود، هر یک از نمایندگان در معرض محاکمه قرار داشت که این محاکمه با روند الزامیِ فحاشی عمومی به شخص، یعنی پاداشی شایسته‌ی جاه‌طلبی، آغاز می‌شد و سپس ــ بعد از در هم شکسته شدن خودخواهی شخص ــ دوره‌ی طولانی انزوا آغاز می‌شد و در خلال آن، سیاست‌مداران جاه‌طلب مجبور به از سر گذراندن سختی‌های فراوانی بودند از جمله روزه‌داری، محرومیت از خواب، فصدِ خون و ترتیبات سخت‌گیرانه‌ای در زمینه‌ی دستورات اخلاقی. نقطه‌ی پایان این مناسک تشرف جشن و ضیافتی بود که در خلال آن، شخصیت بازسازی‌شده‌ای «سر بر می‌آورد» که اینک خادمی بود در خدمت عموم.(۶۳)

مسلم است که کسب منصبی در این دموکراسیِ بوم‌زاد نیازمند خصایص شخصیتی‌ای بود بسیار متفاوت با آن‌چه امروزه در سیاست انتخاباتی مدرن بدیهی می‌گیریم. در خصوص همین موضوع شایان ذکر است که نویسندگان یونان باستان همگی به‌خوبی به این نکته آگاهی داشتند که انتخابات می‌تواند به ظهور رهبرانی کاریزماتیک با رفتارهایی استبدادی بینجامد. به همین علت بود که انتخابات را شیوه‌ای اشرافی در انتصابات سیاسی تلقی می‌کردند؛ شیوه‌ای که کاملاً در تضاد با اصول دموکراتیک قرار داشت. و نیز به همین علت بود که در بخش عمده‌ی تاریخ اروپا، قرعه‌کشی شیوه‌ی واقعاً دموکراتیکِ انتخاب مناصب بود.

چنان که موتولینیا توضیح می‌دهد، هر چند ممکن است کورتس تلاسکالا را به عنوان نوعی جامعه‌ی روستایی زراعی و تجاری ستوده باشد، از نظر خودِ شهروندان ارزش‌های سیاسی‌شان به‌واقع از دل بیابان بر آمده بود. اهالی تلاسکالا نیز همچون دیگر ناواتل‌زبان‌ها، از جمله آزتک‌ها، خود را

از تبار چیچیمِک‌ها می‌دانستند. چیچیمک‌ها شکارچی ـ گردآورندگان اولیه‌ای بودند که در بیابان‌ها و جنگل‌ها زندگی ریاضت‌کشانه‌ای داشتند و در کلبه‌هایی ابتدایی و در بی‌خبری از حیات شهری و روستایی زندگی می‌کردند، تمایلی به ذرت و غذاهای پخته نداشتند، عاری از هرگونه پوشاک یا دین سازمان‌دهی‌شده بودند و تنها با اتکا به محصولات بکر زندگی می‌گذراندند.(۶۴) سختی‌هایی که اعضای جاه‌طلب شورای تلاسکالا از سر می‌گذراندند یادآوری‌ای بود بر ضرورت پرورش خصایل چیچیمکی که در نهایت می‌بایست با فضیلت‌های تولتکیِ یک جنگجوی مبادی‌آداب به توازن می‌رسید و این‌که نقطه‌ی درست این توازن دقیقاً کجا بود یکی از بحث‌های پُردامنه‌ی اهالی تلاسکالا محسوب می‌شد.

اگر کل این مسائل تا حدی آشنا به گوش‌مان می‌رسد، باید از خود بپرسیم چرا. شکی نیست که راهبان اسپانیایی در این مسائل پژواکی از حکایات استعاره‌های جهان کهن درباره‌ی فضیلت جمهوری به گوش‌شان می‌رسید ــ یعنی همان رگه‌ی موروثی‌ای که از پیامبران کتاب مقدس آغاز می‌شد و تا ابن خلدون ادامه داشت، بگذریم از اخلاقیات خودشان که آن هم بر طرد دنیا متمرکز بود. شباهت‌ها آن‌چنان نزدیک است که آدم با خودش می‌گوید نکند اهالی تلاسکالا در خودقوم‌نگاری[1]های‌شان از قضا خود را واقعاً مطابق با اصولی به اسپانیایی‌ها ارائه کرده باشند که از سوی آن‌ها فوراً شناخته و درک شود. مسلماً ما می‌دانیم که شهروندان تلاسکالا محض خوشایند فاتحان‌شان برخی نمایش‌های تئاتری چشم‌گیر را تدارک دیدند، از جمله در ۱۵۳۹ نمایشی خیابانی با موضوع جنگ‌های صلیبی ترتیب دادند با عنوان فتح اورشلیم که نقطه‌ی اوجش غسل تعمید گروهی کافرانی (واقعی) بود که لباس مورها[2] را به تن داشتند.(۶۵)

ممکن است حتی ناظران اسپانیایی معنای این را نیز از منابع تلاسکالا و آزتک‌ها دریافته باشند که وقتی «وحشی نجیب» تلقی شده باشی چه حالی دارد. این امکان را هم نمی‌توان نادیده گرفت که ایده‌های بومی مکزیکی

1. auto-ethnography

در مورد این موضوع به جریان‌های گسترده‌تر تفکر سیاسی اروپایی وارد شده بود اما تا زمان روسو قوت نگرفته بود؛ روسویی که مفهوم وضع طبیعی‌اش با پای‌بندیِ نگران‌کننده‌ای در تطابق با روایت موتولینیا از چیچیمک‌ها قرار دارد، تطابقی تا آن حدوحدود که دامنه‌اش حتی به [توصیفاتی درباره‌ی] «سکونتگاه‌های متشکل از کلبه‌های ابتدایی» که از قرار معلوم در آن‌ها زندگی می‌کردند نیز می‌رسد. شاید برخی نطفه‌های روایتِ فرگشتی خود ما درباره‌ی این‌که چگونه کل ماجرا با دسته‌های برابری‌خواه شکارچی ـ گردآورندگانِ ساده آغاز شد نیز در همین جا به هم بافته شده باشد، یعنی در تخیلات شهرنشینان بومی.

اما زیادی از موضوع دور شدیم.

از دل تمامی این تصویرسازی‌های متقابل از تشکل‌یابی سیاسیِ تلاسکالا در زمان فتح اسپانیایی‌ها به‌واقع به چه جمع‌بندی‌ای می‌توان رسید؟ آیا تلاسکالا واقعاً یک دموکراسی شهری کارآمد بود و اگر بود چند دموکراسی دیگر در امریکای پیشاکلمب ممکن است وجود داشته باشد؟ یا این‌که با یک سراب مواجه‌ایم، نوعی شعبده‌ی نیرنگ‌آمیزِ «جمهوری آرمانی»[1] که برای مخاطبانی پذیرا، یعنی راهبران هزاره‌گرا، مهیا شده بود؟ آیا در این‌جا هم عناصر تاریخی در میان بوده‌اند و هم عناصر محاکات[2]؟

اگر صرفاً با منابع مکتوب سروکار داشتیم، همواره جایی برای شک‌وتردید باقی می‌ماند، اما باستان‌شناسان تصدیق می‌کنند که شهر تلاسکالا در سده‌ی چهاردهم میلادی در واقع پیشاپیش بر مبنای اصولی یکسره متفاوت با تنوچتیتلان سازمان‌دهی شده بود. در تلاسکالا نه خبری از کاخ یا معبدی مرکزی بود و نه هیچ زمین بازیِ مهمی (یادمان باشد که زمین‌های بازی محوطه‌ای مهم برای انجام مناسک سلطنتی در دیگر شهرهای امریکای میانه محسوب می‌شد). در عوض، پیمایش‌های باستان‌شناختی چشم‌اندازی شهری را نمایان می‌سازند که تقریباً یکسره وقفِ سکونتگاه‌های مجهز

1. ideal commonwealth

۲. mimesis؛ محاکات یا تقلید که یکی از شیوه‌های اصلی بیان و روایت ادبی در یونان باستان محسوب می‌شود. محاکات شیوه‌ی اصلی نمایش‌های تخیلی بود که هدف اصلی‌شان تقلید از جهان واقعی بود. این شیوه در تقابل با نقل (diegesis) قرار می‌گیرد که هدفش روایت مستقیم یک واقعه بود، نه «نشان دادن» و «نمایش» آن از طریق بازآفرینی کنش‌ها.

شـهروندانش شـده بود و بدون اسـتثنا با اتکا به معیارهایی عالی بیش از بیسـت میـدان در هـر منطقه‌ی شـهر سـاخته بود که همگی بر سـکوهای گلی عظیمی بنا شده بودند. بزرگ‌ترین مجالس شهرداری در مجموعه‌ای دولتی به نام تیزتلان قرار داشـتند که البته خارج از خود شـهر واقع شـده بود و از فضاهایی برای گردهمایی‌های عمومی برخوردار بود که از طریق گذرگاه‌هایی عریض به هم می‌رسید.(۶۶)

بنابراین، پژوهش‌های باستان‌شناختی مدرن تصدیق می‌کنند که مدت‌ها پیش از قدم گذاشـتن کورتس بر خاک مکزیک، در تلاسـکالا جمهوری‌ای بوم‌زاد وجود داشته است که منابع مکتوب متأخر درباره‌ی هویت دموکراتیک آن شکی به جا نمی‌گذارند. تضاد تلاسکالا با دیگر شهرهای شناخته‌شده‌ی امریکای میانه در این زمان کاملاً چشم‌گیر است ــ هر چند همچنین باید گفت که آتن سده‌ی پنجم بیش‌تر به نمونه‌ای پرت و نامتعارف می‌مانست که در محاصره‌ی خُرده‌پادشاهی‌ها و الیگارشی‌ها قرار داشت. به‌علاوه، در مورد این تضادها و تقابل‌ها نیز نباید زیاده‌رَوی کرد. در این فصل آموختیم که سنت‌های سیاسی تلاسکالا را نمی‌توان نوعی ناهنجاری تلقی کرد، بلکه ریشـه‌ی این سـنت‌ها در جریان وسـیع‌تری از توسعه‌ی شهری نهفته بود که در نگاهی کلی می‌توان سـابقه‌اش را به آزمون‌وخطاهایی در زمینه‌ی رفاه اجتماعی رسـاند که هزار سـال پیش در تئوتیئواکان اجرا شده بود. برخلاف ادعاهای آزتک‌ها مبنی بر رابطه‌ای ویژه با این شهر متروک، دست‌کم می‌توان گفت که تلاسکالا نیز به همان اندازه‌ی پایتخت آزتک‌ها، یعنی تنوچتیتلان، جزئی از میراث تئوتیئواکان محسـوب می‌شـد ــ و از بسـیاری جهاتِ واقعاً مهم، حتی بیش از تنوچتیتلان چنین بود.

به‌هرحـال، ایـن حاکمان آزتکیِ تنوچتیتلان بودند که در نهایت از این سنت گسستند و امپراتوری غارتگری پایه گذاشتند که از برخی جهات به مدل‌های سیاسـی اروپایی غالب در آن زمان، یا آن‌چه بعدها به «دولت» مشـهور شده است، شـباهت بیش‌تری داشتند. در فصل آتی، قصد داریم به عقب‌تر برگردیم و به این اصطلاح بپردازیم. دولت دقیقاً چگونه چیزی است؟ آیا واقعاً مرحله‌ای یکسره تازه در تاریخ بشر محسوب می‌شود؟ آیا از اساس کماکان می‌توان آن را اصطلاحی سودمند دانست؟

۱۰

چرا دولت خاستگاهی ندارد

سرآغازهای محقر حاکمیت، بوروکراسی و سیاست

کندوکاو برای «خاستگاه‌های دولت» کمابیش به همان اندازه‌ی جست‌وجوی «خاستگاه‌های نابرابری» دیرپا و جنجال‌آفرین است ــ و از بسیاری جهات، درست به همان اندازه آدم‌ها را دنبال نخودسیاه می‌فرستد. اغلب پذیرفته شده که امروزه کمابیش همه‌ی جهانیان تحت اقتدار یک دولت روزگار می‌گذرانند؛ به همین ترتیب، این احساس رایج وجود دارد که حکومت‌های گذشته نظیر مصر دوران فرعون‌ها، چینِ عصر شانگ، امپراتوری اینکا یا پادشاهی بنین[1] را می‌توان دولت یا دست‌کم «دولت اولیه» دانست. بااین‌حال، در شرایطی که هر کدام از نظریه‌پردازان اجتماعی در مورد مسئله‌ی چیستی دولت سازِ خود را می‌زنند، معضل این است که چه‌طور تعریفی دست‌وپا کنیم که تمام این موارد را در بر بگیرد اما چنان گل‌وگشاد نباشد که دیگر از معنا تهی شود. این کار تا حد حیرت‌آوری دشوار از آب درآمده است.

۱. پادشاهی‌ای که از سده‌ی دوازدهم تا نوزدهم در منطقه‌ای واقع در جنوب‌غرب نیجریه‌ی امروز حاکم بود.

واژه‌ی «state» [= دولت] فقط از سده‌ی شانزدهم به بعد وارد گفتار عمومی شد، پس از آن‌که حقوق‌دانی فرانسوی به اسم ژان بودَن ابداعش کرد. او، جدا از بسیاری نوشته‌های دیگر، رساله‌ای درباره‌ی ساحری، گرگینه‌ها و تاریخ جادوگران نوشت (این روزها بیش‌تر به دلیل نفرت عمیقش از زنان در یادها مانده است). اما احتمالاً اولین کسی که تلاش کرد تعریفی نظام‌مند به دست دهد فیلسوفی آلمانی بود به نام رودولف فون ایه‌رینگ که در سده‌ی نوزدهم پیشنهاد کرد بهتر است دولت را هر نهادی دانست که مدعی انحصار در کاربرد مشروع قوه‌ی قهریه درون سرزمینی مشخص است (این تعریف از آن زمان با نام ماکس وبرِ جامعه‌شناس شناخته می‌شود). بنا به این تعریف، حکومت «دولت» به شمار می‌آید اگر بخش معینی از زمین را از آنِ خود بداند و مُصر باشد که، درون مرزهای مشخص، یگانه نهادی است که عواملش می‌توانند افراد را بکُشند، کتک بزنند، بخش‌هایی از بدن‌شان را قطع کنند یا در قفس بیندازندشان یا، بنا به تأکید ایه‌رینگ، می‌تواند تصمیم بگیرد غیر از خودش چه کسی حق دارد به نمایندگی از دولت دست به این کارها بزند.

تعریف ایه‌رینگ به‌خوبی با دولت‌های مدرن جفت‌وجور می‌شود. بااین‌حال، پس از چندی روشن شد که در بخش اعظم تاریخ بشر، حاکمان چنین ادعاهای پُرطمطراقی نداشتند ــ یا اگر هم داشتند، ادعاهای‌شان بر سر انحصار قوه‌ی قهریه کمابیش به همان چشمی دیده می‌شد که مدعی فرمان دادن به جزرومد یا آب‌وهوا می‌شدند. حفظ تعریف ایه‌رینگ و وبر به این معناست که یا باید نتیجه بگیریم مثلاً بابلِ حمورابی، آتنِ سقراط یا انگلستان دوران ویلیام فاتح از اساس دولت به شمار نمی‌آیند یا باید تعریفی منعطف‌تر و فراگیرتر پیدا کنیم. مارکسیست‌ها یکی پیشنهاد کرده‌اند؛ آن‌ها می‌گویند دولت‌ها اولین‌بار در تاریخ با این هدف سر برآوردند که از قدرت طبقات حاکم نوظهور حفاظت کنند. استدلال این‌طور پیش می‌رود: به محض آن‌که با گروهی از افراد سروکار داشته باشیم که مدام با تکیه بر کار دیگران زندگی کنند، الزاماً دم‌ودستگاهی برای سلطه خلق می‌کنند، در ظاهر برای پاسداری از مالکیت‌شان و در واقع برای حفاظت از مزیت‌شان (خط تفکری که تا حد زیادی در سنت روسو

است). این تعریف بابل، آتن و انگلستان سده‌های میانه را در بر می‌گرفت، اما معضلات مفهومیِ دیگری هم پیش می‌آورد، از جمله چندوچون تعریف استثمار. این تعریف از سوی دیگر برای لیبرال‌ها ناخوشایند بود، چرا که هیچ راهی باقی نمی‌گذاشت که دولت بتواند نهادی خیرخواه باشد.

در بخش اعظم سده‌ی بیستم، دانشمندان علوم اجتماعی ترجیح می‌دادند دولت را در چارچوبی سراسر کارکردی تعریف کنند. استدلال‌شان این بود که با پیچیده‌تر شدن جامعه، بیش‌ازپیش لازم می‌شد که افراد ساختارهای عمودیِ سلطه بیافرینند تا بتوانند همه‌چیز را هماهنگ کنند. این همان منطقی است که همچنان در اساس اغلب نظریه‌پردازان معاصر فرگشت اجتماعی به آن تأسی می‌کنند. شواهد «پیچیدگی اجتماعی» خودبه‌خود در حکم گواهی بر وجود نوعی سازوبرگ حکم‌رانی قلمداد می‌شود. اگر کسی بتواند مثلاً از چهار سطح سلسله‌مراتب سکونتگاه‌ها صحبت کند (برای مثال شهرها، شهرک‌ها، روستاها و قصبه‌ها) ، و اگر دست‌کم برخی از این سکونتگاه‌ها شامل متخصصان صنعتگر تمام‌وقت باشند (سفالگرها، آهنگرها، راهب‌ها و راهبه‌ها)، بنابراین، به صرف همین واقعیت، هر چیزی که این سازوبرگ بر آن حاکم باشد دولت است. و ولو آن سازوبرگ مدعی انحصار زور نباشد یا از طبقه‌ای از نخبگانِ متکی به دسترنج کارگرانِ غافل حمایت نکند، همه‌ی این‌ها دیر یا زود رخ خواهد داد. این تعریف هم مزایایی دارد، به‌ویژه وقتی درباره‌ی جوامع باستانی گمانه‌زنی می‌کند؛ جوامعی که ماهیت و سازمان‌شان را باید از دل بقایای پراکنده سوا کرد؛ اما منطق این تعریف سراسر دوری است. همه‌ی حرفش این است که اساساً به این دلیل که دولت‌ها پیچیده‌اند، هر آرایش اجتماعی پیچیده‌ای هم باید دولت باشد.

در واقع، کمابیش همه‌ی این صورت‌بندی‌های نظریِ «کلاسیکِ» سده‌ی گذشته دقیقاً از همین فرض آغاز می‌کنند: این‌که هر جامعه‌ی بزرگ و پیچیده‌ای ضرورتاً نیازمند دولت است. محل اصلی دعوا این است که چرا؟ آیا دلایل عملی خوبی برایش داریم؟ یا نکند کل ماجرا به این دلیل است که هر جامعه‌ای از این‌دست الزاماً مازاد مادی تولید می‌کند، و اگر

مازاد مادی‌ای در کار باشد ــ مثلاً نظیر همه‌ی آن ماهی‌های دودی سواحل شمال‌غرب اقیانوس آرام ــ پس الزاماً کسانی هم دست دراز می‌کنند تا سهمی نامتناسب از آن مازاد را بقاپند؟

در فصل هشتم دیدیم که این فرض‌ها ربط چندانی به نخستین شهرها ندارد. برای مثال، به نظر نمی‌آید دوران اولیه‌ی اوروک به هیچ معنای متداولی از کلمه «دولت»ی داشته باشد؛ به‌علاوه، هنگامی که نظام سلسله‌مراتبی در منطقه‌ی بین‌النهرین باستان پدیدار شد، نقطه‌ی پیدایش آن نه در کلان‌شهرهای «پیچیده»ی دره‌های کم‌ارتفاع رودخانه بلکه در میان جوامع کوچک و جوامع «حماسیِ» تپه‌ماهورهای اطرافش بود که از اصل حاکمیت دوری می‌جستند و در نتیجه نمی‌توان صاحب «دولت» قلمدادشان کرد. اگر شباهت قوم‌نگارانه‌ی قابل‌ملاحظه‌ای میان این گروه‌ها باشد، احتمالاً می‌توان آن را میان جوامع سواحل شمال‌غربی امریکا یافت، چراکه آن‌جا نیز رهبری سیاسی در دست اشرافیتی فخرفروش و متفرعن بود که درگیر رقابتی بی‌حدوحصر بر سر عناوین، گنجینه‌ها، سرسپاری مردم عادی و مالکیت برده‌ها بودند. فراموش نکنید که جوامع هایدا، تلینگیت و بقیه نه‌فقط فاقد هر چیزی بودند که بتوان سازوبرگ دولتی خواند، بلکه از هیچ نوع نهاد حکومتی رسمی‌ای هم در میان‌شان خبری نبود.(۱)

می‌توان استدلال کرد که «دولت‌ها» ابتدا زمانی سر برآوردند که دو شکلِ حکمرانی (بوروکراتیک و حماسی) در یکدیگر ادغام شدند. می‌توان دلایلی هم برایش طرح کرد. اما در مقابل، و پیش از هر چیز، می‌توان پرسید آیا اساساً خود این ادغام مسئله‌ای مهم بود؟ اگر ممکن است که حتی بدون دولت هم پادشاه، اشرافیت، برده‌داری و شکل‌های مفرط سلطه‌ی پدرسالارانه داشته باشیم، که آشکارا این‌طور بود؛ اگر به همان اندازه ممکن است که بدون دولت نظام‌های پیچیده‌ی آبیاری را حفظ کرد یا فلسفه‌ی انتزاعی و علم را بسط داد، که ظاهراً این‌طور بود، پس واقعاً با اثبات این‌که یک موجودیت سیاسی چیزی است که خوش داریم «دولت» بخوانیم و دیگری نه، قرار است به چه نکته‌ی تازه‌ای درباره‌ی تاریخ بشر برسیم؟ آیا پرسش‌های جالب‌تر و مهم‌تری وجود ندارد که بتوانیم طرح کنیم؟

در این فصل می‌خواهیم در امکان وجود چنین پرسش‌های جالب‌تری کندوکاو کنیم. چه بر سر تاریخ می‌آید اگر بخواهیم ــ به جای این‌که فرض کنیم لابد شباهت‌های درونی عمیقی مثلاً میان حکومت‌های مصر باستان و بریتانیای مدرن وجود دارد و بنابراین وظیفه‌ی ما کشف این شباهت‌هاست ــ به کل این مسئله از منظری جدید نگاه کنیم؟ هیچ شکی نیست که در اغلب مناطقی که ظهور شهرها در آن رخ داده پادشاهی‌ها و امپراتوری‌های قدرتمندی نیز پدیدار شده‌اند. وجه اشتراک آن‌ها چه بوده؟ آیا واقعاً وجه اشتراکی دارند؟ ظهور آن‌ها به‌واقع درباره‌ی رهایی و برابری بشر، یا فقدان آن، چه به ما می‌گوید؟ از چه جهاتی حاکی از گسستی بنیادی با پیشامدهای پیش از خود بوده‌اند (اگر اساساً گسستی در کار باشد)؟

حالا می‌خواهیم نظریه‌ای طرح کنیم درباره‌ی سه شکل ابتدایی سلطه، و بعد شروع کنیم به بحث درباره‌ی پیامدهایش برای تاریخ بشر

به نظر ما، بهترین راه برای این کار بازگشت به اصول اولیه است. تا این‌جا درباره‌ی شکل‌های بنیادی و حتی اولیه‌ی آزادی صحبت کرده‌ایم: آزادی جابه‌جایی، آزادی نافرمانی از فرمان‌ها، آزادی سازمان‌دهی مجدد مناسبات اجتماعی. آیا می‌توانیم به همین ترتیب درباره‌ی شکل‌های ابتدایی سلطه صحبت کنیم؟

به یاد بیاورید که روسو، در آزمایش فکری مشهورش، گمان می‌کرد سررشته‌ی همه‌چیز به مالکیت خصوصی و به‌ویژه مالکیت زمین بازمی‌گردد: در آن هنگامه‌ی خوفناک که فردی برای اولین‌بار حصاری ساخت و گفت: «این قلمرو از آنِ من است و فقط از آنِ من»، تمام شکل‌های بعدی سلطه ــ و بنابراین تمام فجایع بعدی ــ اجتناب‌ناپذیر شد. دیدیم که این حساسیت به حقوق مالکیت در حکم بنیان جامعه، و بنیان قدرت اجتماعی، پدیده‌ای یکسره غربی است ــ در واقع، اگر «غرب» اساساً معنایی واقعی داشته باشد، احتمالاً اشاره به سنت حقوقی و فکری‌ای دارد که جامعه را بر این مبناها درک می‌کند. بنابراین، برای دست زدن به آزمایش فکری کمی

متفاوتی بد نیست درست از همین جا آغاز کنیم. منظورمان واقعاً چیست وقتی می‌گوییم قدرت اشراف فئودال، یا نجبای زمین‌دار، یا اربابان غایب «مبتنی بر زمین» است؟

اغلب، این طرز بیان را در حکم راهی برای عبور از انتزاعات واهی یا داعیه‌های متعالی و پرداختن به واقعیت‌های مادی ساده به کار می‌بریم. برای مثال، دو حزب سیاسی غالب در انگلستانِ سده‌ی نوزدهم، ویگ‌ها و توری‌ها، دوست داشتند طوری جلوه کنند که دارند درباره‌ی ایده‌ها صحبت می‌کنند: این درک از لیبرالیسم بازار آزاد در برابر آن تلقی از سنت. فردی معتقد به ماتریالیسم تاریخی می‌تواند این‌طور مخالفت کند که در واقع ویگ‌ها نماینده‌ی منافع طبقات بازرگان بودند و توری‌ها نماینده‌ی منافع زمین‌داران. البته که حرف درستی است. مگر کسی مغزش تاب برداشته باشد که مخالفت کند. بااین‌حال، می‌توان این فرض را زیر سؤال برد که «مالکیت زمین» (یا هر شکل دیگر مالکیت) خودش به گونه‌ای خاص مادی است. بله، خاک، سنگ‌ها، علف‌ها، حصارها، ساختمان‌های مزرعه و انبارهای غله چیزهایی مادی‌اند؛ اما وقتی کسی از «مالکیت زمین» حرف می‌زند، کنه ماجرا این است که دارد درباره‌ی ادعای یک فرد به دسترسی انحصاری و کنترل کل خاک، سنگ‌ها، علف‌ها، حصارها و غیره درون یک قلمروِ مشخص صحبت می‌کند. این در عمل به معنای حقی قانونی برای دور نگه داشتن هر کس دیگری از آن قلمرو است. به این تعبیر، زمین فقط وقتی واقعاً «مال تو» است که هیچ فرد دیگری نتواند ادعایت بر آن را زیر سؤال ببرد، یا وقتی بتوانی بنا به میل خود افرادی مسلح را برای تهدید یا حمله به هر کسی روانه کنی که با ادعایت مخالف باشد یا صرفاً بدون اجازه وارد شده باشد و بیرون نرود. ولو خودت به این متجاوزان شلیک کنی، باز هم به دیگرانی نیاز داری که موافق باشند این کار در محدوده‌ی حقوقت است. به بیان دیگر، «مالکیت زمین» واقعاً خاک، سنگ یا علف نیست، درکی قانونی است که آمیزه‌ای دقیق از اخلاق و تهدید به خشونت از آن حراست می‌کند. در واقع، مالکیت بر زمین تجلی تمام‌عیار منطق چیزی است که رودولف فون ایه‌رینگ آن را انحصار دولت بر خشونت درون قلمرویی خاص می‌خواند

ــ گیریم درون قلمرویی بسیار کوچک‌تر از دولت ـ ملت. همه‌ی این‌ها کم‌وبیش انتزاعی به نظر می‌آید، اما توصیفی ساده است از چیزی که در واقعیت رخ می‌دهد؛ این را هر خواننده‌ای که تابه‌حال تلاش کرده بی‌اجازه در تکه‌زمینی ساکن شود یا ساختمانی را اشغال کند یا حکومتی را سرنگون کند به‌خوبی می‌داند. دست‌آخر، همه می‌دانند کل ماجرا این است که آیا کسی سرانجام فرمان می‌گیرد تا شما را به‌زور از آن‌جا خارج کند یا نه، و اگر گرفت، پس کل ماجرا این است که آیا کسی قصد می‌کند از فرمان‌ها تبعیت کند یا نه. انقلاب‌ها به‌ندرت در نبرد رودررو پیروز شده‌اند. انقلابی‌ها معمولاً زمانی پیروز می‌شوند که بخش عمده‌ی کسانی که روانه‌ی برخورد با آن‌ها شده‌اند از شلیک کردن سر بازبزنند یا راه‌شان را بکشند و بروند.

پس آیا این حرف‌ها یعنی مالکیت، همانند قدرت سیاسی، سرانجام (چنان که صدر مائو با ظرافت بیان کرد) «از لوله‌ی تفنگ» بیرون می‌آید ــ یا، در بهترین حالت، از توان فرمان دادن به وفادارانی از جنس کسانی که برای استفاده از تفنگ آموزش دیده‌اند؟

نه. یا نه دقیقاً به این شکل.

برای این‌که توضیح دهیم چرا این‌طور نیست، و ضمناً آزمایش فکری‌مان را هم ادامه دهیم، بیایید به سراغ نوع دیگری از دارایی برویم. گردن‌بند الماسی را در نظر بگیرید. اگر کیم کارداشیان با گردن‌بندی الماس بر گردنش به ارزش میلیون‌ها دلار خیابان‌های پاریس را گز کند، هم ثروتش را به نمایش می‌گذارد و هم تسلطش بر خشونت را به رخ می‌کشد، چون همه می‌دانند او بدون حضور مشهود یا نامشهود قشون محافظان شخصی‌اش، که برای مقابله با دزدهای احتمالی آموزش دیده‌اند، این‌طور عرض‌اندام نمی‌کند. همه‌ی انواع حقوق مالکیت دست‌آخر پشتش به چیزی گرم است که نظریه‌پردازان حقوق نظیر فون ایه‌رینگ با حُسن‌تعبیر «زور» می‌نامند. اما بیایید یک لحظه فکر کنیم که چه می‌شد اگر تک‌تک ساکنان زمین رویین‌تن می‌شدند. مثلاً معجونی می‌خوردند که نمی‌گذاشت کسی آسیبی به آن‌ها بزند. آیا باز هم کیم کارداشیان می‌توانست حقوق انحصاری بر جواهراتش را حفظ کند؟

خب، شاید اگر جواهراتش را خیلی توی چشم بقیه می‌کرد نمی‌توانست، چون بعید نیست که کسی می‌دزدیدشان؛ اما او قطعاً می‌توانست آن حقوق انحصاری را حفظ کند اگر جواهراتش را اغلب اوقات در گاوصندوقی نگه دارد که فقط خودش رمزش را بداند و جواهرات را فقط پیش چشم مخاطبان معتمد آن هم بدون اعلام قبلی بیرون بیاورد. بنابراین، کنترل اطلاعات راه دیگری است برای تضمین دسترسی به حقوقی که از دسترس دیگران خارج است. فقط کیم و نزدیک‌ترین رازدارانش می‌دانند الماس‌ها معمولاً کجا نگه‌داری می‌شوند، یا چه زمانی ممکن است آویزان‌شان کند و در انظار ظاهر شود. بدیهی است که این نکته درباره‌ی تمام شکل‌های مالکیت که دست‌آخر پشت‌شان به «تهدید زور» گرم است ــ زمین، کالاهای فروشگاه و غیره ــ صدق می‌کند. اگر انسان‌ها نمی‌توانستند به یکدیگر آسیب بزنند، هیچ‌کس نمی‌توانست بگوید چیزی فقط‌وفقط برای خودش مقدس است و از آن در برابر «همه‌ی جهان» محافظت کند. فقط می‌شد کسانی را محروم کرد که خودشان به آن محرومیت تن دهند.

بااین‌حال بیایید آزمایش فکری‌مان را یک گام جلوتر ببریم و فرض کنیم همه‌ی ساکنان زمین معجون دیگری بنوشند که کاری کند هیچ‌کس نتواند رازی را نگه دارد و باز هم نتواند هیچ صدمه‌ی فیزیکی‌ای به کسی وارد کند. در این صورت دسترسی به اطلاعات، و همین‌طور به زور، به‌یکسان در اختیار همه است. باز هم کیم می‌تواند الماس‌هایش را نگه دارد؟ شاید. اما فقط در صورتی که بتواند تک‌تک افراد را قانع کند که چون کیم کارداشیان است، چنان انسان یگانه و خارق‌العاده‌ای است که واقعاً شایسته است چیزی داشته باشد که هیچ‌کس دیگری ندارد.

به این ترتیب، حرف ما این است که این سه اصل ــ اسم‌شان را بگذاریم کنترل خشونت، کنترل اطلاعات و کاریزمای شخصی ــ سه بنیاد احتمالی قدرت اجتماعی هم هستند.(۲) تهدید خشونت معمولاً قابل‌اتکاتر از بقیه است، و به همین دلیل پایه‌واساس نظام‌های یکپارچه‌ی قانونی در سراسر دنیا شده است؛ کاریزما معمولاً کم‌دوام‌تر است. در اغلب اوقات، هر سه اصل تا حدی در کنار هم حاضرند. حتی در جوامعی که خشونت بین افراد نادر است هم می‌توان سلسله‌مراتب‌های مبتنی بر دانش پیدا کرد. هیچ

اهمیت خاصی هم ندارد که بحث بر سر چه دانشی است: شاید نوعی مهارت فنی (مثلاً مهارت تصفیه‌ی مس یا استفاده از داروهای گیاهی)؛ یا شاید هم چیزی که دری‌وریِ محض بدانیم (نام ۲۷ دوزخ و ۳۹ بهشت، و مخلوقاتی که اگر به هر کدام پا بگذاری انتظارت را می‌کشند).

این روزها هیچ عجیب نیست ــ مثلاً در بخش‌هایی از پاپوآ گینه‌ی نو و افریقا ــ که آیین‌های تشرف چنان پیچیده‌ای را ببینی که نیازمند مدیریت بوروکراتیک است. در این آیین‌ها، افراد مشرف رفته‌رفته به مراتبِ بالاتر و بالاتری از دانش خفیه وارد می‌شوند، آن هم در جوامعی که هیچ نظام رتبه‌بندی دیگری ندارند. حتی در جوامعی که این‌گونه سلسله‌مراتب‌ها وجود ندارند هم بدون شک تفاوت‌های فردی به چشم می‌خورند. برخی افراد خوش‌روتر، بامزه‌تر، باهوش‌تر یا به لحاظ جسمانی جذاب‌ترند. این موارد همیشه نوعی تفاوت پدید می‌آورند، حتی درون گروه‌هایی که تدابیری برای جلوگیری از ایجاد این تفاوت‌ها اندیشیده‌اند (مثلاً استهزای آیینیِ شکارچیان موفق در میان خوراکجوهایی نظیر هادزاها که «برابری‌خواه» قلمداد می‌شوند).

همان‌طور که گفتیم، روحیات برابری‌خواهانه می‌تواند در یکی از این دو مسیر برود: می‌تواند این ویژگی‌های فردی را کلاً نادیده بگیرد و اصرار داشته باشد که با افراد بدون کوچک‌ترین تفاوتی رفتار شود (یا دست‌کم بهتر است این‌طور باشد)؛ یا می‌تواند ویژگی‌های فردی‌شان را به گونه‌ای گرامی بدارد که در نتیجه هر کسی چنان از بیخ‌وبُن متفاوت باشد که هر نوع رتبه‌بندی کلی‌ای ناممکن شود. (اصلاً خودمان‌ایم، چه‌طور می‌خواهی بهترین ماهی‌گیر را با محترم‌ترین سالمند یا کسی که خنده‌دارترین لطیفه‌ها را می‌گوید مقایسه کنی؟) در این موارد، چه‌بسا برخی «استثنایی‌ها» ــ اگر بتوانیم این اسم را روی‌شان بگذاریم ــ نقشی تراز اول داشته باشند یا حتی به رهبری برسند. این‌جور مواقع به یاد پیش‌گویان نوئر می‌افتیم یا برخی شمن‌های آمازون، امپوماسی[1] یا طالع‌بین ـ جادوگر در ماداگاسکار یا مثلاً گورهای «مجللِ» عصر پارینه‌سنگی پسین که در اغلب موارد متمرکز بر

۱. mpomasy؛ کلمه‌ای به زبان مالاگاسی به معنای ساحر ـ طبیب و شفادهنده.

افرادی با ویژگی‌های جسمی (یا شاید دیگر ویژگی‌های) غیرعادی‌اند. بااین‌حال، این مثال‌ها نشان می‌دهند افرادی از این‌دست چنان نامعمول‌اند که سخت بتوانند اقتدارشان را به هیچ نوع قدرت مداومی بدل کنند.

نکته‌ی قابل‌توجهِ این سه اصل برای بحث ما این است که هر کدام پایه‌واساس نهادهایی شده که امروزه برای دولت مدرن بنیادی به شمار می‌آید. در موضوع کنترل خشونت که جای بحث نیست. دولت‌های مدرن «حاکم مطلق»[1] اند، یعنی قدرت‌هایی را در ید خود دارند که زمانی در اختیار پادشاهان بود؛ و این در عمل همان چیزی است که فون ایه‌رینگ آن را انحصار استفاده‌ی مشروع از قوه‌ی قهریه درون قلمروشان خواند. در سطح نظری، حاکم راستین قدرتی را اعمال می‌کند که فراتر از قانون است. پادشاهان باستانی به‌ندرت قادر به تحمیل نظام‌مند این قدرت بودند (همان‌طور که دیدیم، قدرت مطلق کذایی آن‌ها در واقع معنایی جز این نداشت که تنها کسانی بودند که می‌توانستند در فاصله‌ی صدمتری محل استقرارشان در یک زمان مشخص دست به اِعمال خشونت خودسرانه بزنند). در دولت‌های مدرن دقیقاً همان نوعِ قدرت چندهزار برابر شده چون با اصل دوم یعنی بوروکراسی درآمیخته است. همان‌طور که وبر، جامعه‌شناس بزرگ بوروکراسی، مدت‌ها پیش گفت، نهادهای اجرایی همیشه نه‌فقط به کنترل اطلاعات بلکه به انواع گوناگون «رازهای رسمی» تکیه داشته‌اند. به همین دلیل است که مأموران مخفی به نماد افسانه‌ای دولت مدرن تبدیل شده‌اند. جیمز باند، که دستش برای کُشت‌وکُشتار باز است و ترکیبی است از کاریزما، مخفی‌کاری و قدرت استفاده از خشونت بی‌حساب، پشتش گرم است به یک سازوبرگ بوروکراتیک عظیم.

ترکیب حاکمیت با تکنیک‌های اجرایی ظریف برای حفظ و فهرست کردن اطلاعات هر تهدیدی را که فکر کنید متوجه آزادی فردی می‌کند — در واقع به دولت‌های نظارتی و نظام‌های تمامیت‌خواه میدان می‌دهد — اما مدام در گوش‌مان می‌خوانند که اصل سوم، یعنی دموکراسی، این خطر را

1. sovereign

از بین می‌برد. دولت‌های مدرن دموکراتیک‌اند، یا دست‌کم احساس عمومی این است که لابد دموکراتیک‌اند. اما دموکراسی در دولت‌های مدرن به معنایی سراسر متفاوت با مثلاً کردوکار یک مجلس در شهری باستانی درک می‌شود. این مجالس در دوران باستان به طور جمعی برای معضلات مشترک رایزنی می‌کردند. در عوض، دموکراسی‌ای که ما می‌شناسیم در عمل بازی برندگان و بازندگان است میان ازمابهتران، و بقیه‌ی ما مردم عمدتاً چیزی جز تماشاچی نیستیم.

اگر بخواهیم نیایی باستانی برای این سویه از دموکراسی مدرن پیدا کنیم نباید به مجالس آتن، سیراکیوز یا کورینت بازگردیم، باید ــ شگفتا ــ چشم بچرخانیم به طرف کشمکش‌های اشراف «اعصار حماسی» نظیر آن‌هایی که در ایلیاد با آن آگون[۱]های بی‌پایانش توصیف شده: مسابقات، دوئل‌ها، بازی‌ها، هدایا و قربانی‌ها. همان‌طور که در فصل نُهم گفتیم، فیلسوفان سیاسی شهرهای متأخر یونان به‌هیچ‌وجه انتخابات را شیوه‌ای دموکراتیک برای انتخاب نامزدهای مناصب عمومی نمی‌دانستند. به باور آن‌ها، شیوه‌ی دموکراتیک قرعه‌کشی یا لاتاری بود، بسیار شبیه به انتخاب اعضای هیئت‌منصفه در روزگار ما. حرف این بود که انتخابات متعلق به شیوه‌ی آریستوکراسی است (آریستوکراسی «حکومت بهترین‌ها» معنا می‌دهد)، چون به عوام اجازه می‌دهد ــ بسیار شبیه به پیشخدمت‌ها در آریستوکراسی کهنه‌پرستِ دوران حماسی ــ که تصمیم بگیرند کدام‌یک از نجیب‌زاده‌ها را باید بهتر از بقیه دانست؛ و نجیب‌زاده‌ها در این شرایط صرفاً به معنای همه‌ی آن‌هایی است که آن‌قدر پول دارند تا بخش اعظم وقت‌شان را صرف سیاست کنند.(۳)

درست همان‌طور که دسترسی به خشونت، اطلاعات و کاریزما امکان سلطه‌ی اجتماعی را تعریف می‌کند، دولت مدرن نیز در حکم ترکیب حاکمیت، بوروکراسی و عرصه‌ی سیاسی رقابتی تعریف می‌شود.(۴) بنابراین، طبیعی است که باید تاریخ را از این منظر هم ارزیابی کنیم؛ اما به محض شروع ارزیابی می‌فهمیم که هیچ دلیل واقعی‌ای برای هم‌نشینی

۱. agon؛ اصطلاحی یونانی به معنای مبارزه، مسابقه و رقابت.

این سه اصل وجود ندارد، چه برسد به این‌که بخواهند، چنان‌که از حکومت‌های امروز انتظار داریم، یکدیگر را تقویت کنند. اگر فقط به یک دلیل بخواهیم اشاره کنیم باید بگوییم این سه شکل ابتدایی سلطه خاستگاه‌های تاریخی کاملاً مجزایی دارند. در فصل‌های قبل این نکته را در بین‌النهرین دیدیم؛ در آن‌جا ابتدا جوامع بوروکراتیک ـ بازرگانیِ دره‌های رود با حکومت‌های حماسی ارتفاعات و خُرده‌امیرنشین‌های بی‌شمارشان در جنگ‌وجدال بودند و از طریق کشمکش‌هایی نمایشی با یکدیگر بر سر وفاداری خدمتکاران هماوردی می‌کردند؛ از سوی دیگر، مردم ساکن ارتفاعات اساساً نفس اصل حکومت را رد می‌کردند.

هیچ مدرک قانع‌کننده‌ای هم در دست نداریم که بگوییم شهرهای باستانی بین‌النهرین، حتی وقتی دودمان‌های سلطنتی بر آن‌ها حکومت می‌کردند، به سطحی از حاکمیت سرزمینی رسیده بودند، بنابراین هنوز راه درازی در پیش داریم تا هر چیزی که نسخه‌ی نارس دولت مدرن باشد.(۵) به بیان دیگر، آن‌ها رُک‌وراست دولت به معنایی که ایه‌رینگ در سر داشت نبودند؛ و حتی اگر هم بودند، چندان با عقل جور درنمی‌آید که دولت را صرفاً برحسب حاکمیت تعریف کنیم. مثال ناچزهای لوییزیانا را به یاد بیاورید که خورشید بزرگ‌شان قدرت مطلق را درون روستای بزرگ (نسبتاً کوچک) خود در دست داشت و در آن‌جا می‌توانست اعدام‌های شتاب‌زده اجرا کند و هر مقدار جنسی که می‌خواست تصاحب کند، اما وقتی حضور نداشت اتباعش اغلب اعتنایی به او نداشتند. پادشاهی مقدس شیلوک، مردمان ساکن کرانه‌ی نیل در شرق افریقا، در همین مسیر حرکت می‌کرد: در میان‌شان گستره‌ی اعمال پادشاه به هنگام حضور فیزیکی‌اش محدودیت چندانی نداشت، اما هیچ‌چیزی اندکی هم شبیه به دم‌ودستگاه اجرایی مشاهده نمی‌شد که این قدرت حاکمیتی را پایدارتر یا گسترده‌تر کند: نه نظامی مالیاتی، نه نظامی برای تحمیل فرمان‌های پادشاه یا حتی تهیه‌ی گزارش از پذیرفته شدن آن فرمان‌ها.

حالا کم‌کم می‌توانیم ببینیم که دولت‌های مدرن در واقع ملغمه‌ی عناصری هستند که در نقطه‌ی خاصی از تاریخ بشر هم‌نشین شده‌اند ـ

و اکنون احتمالاً بار دیگر از هم دور می‌شوند (مثلاً ببینید چه‌طور این روزها بوروکراسی‌های جهانی‌ای نظیر سازمان تجارت جهانی یا صندوق بین‌المللی پول داریم که فاقد هرگونه اصل متناظر حاکمیت جهانی هستند). وقتی تاریخ‌نگاران، فیلسوفان یا متخصصان علوم سیاسی از خاستگاه دولت در پرو یا چین باستان صحبت می‌کنند، در واقع دارند همین مجموعه‌عناصر نامعمول را به دوران‌های گذشته می‌چپانند: مثل همیشه با تلاش برای پیدا کردن زمانی که چیزی شبیه به قدرت حاکمیتی با چیزی نظیر نظام اجرایی هم‌نشین شده است (عرصه‌ی سیاسی رقابتی هم معمولاً گزینه‌ای روی میز است). موضوع جالب‌توجه برای آن‌ها دقیقاً همین است که این عناصر چه‌طور و چرا در وهله‌ی اول هم‌نشین شدند.

برای مثال، داستان استاندارد فرگشت سیاسی انسان بنا به روایت نسل‌های قبلی پژوهشگران این بود که دولت‌ها از دل نیاز به مدیریت نظام‌های آبیاری پیچیده، یا شاید صرفِ مدیریت تراکم عظیمی از مردم و اطلاعات، به وجود آمدند. این نیاز سبب پیدایش قدرت سلسله‌مراتبی شد، که آن هم سرانجام با نهادهای دموکراتیک تعدیل شد. این داستان حاکی از توالی تحولی است تقریباً به این ترتیب:

نظام اجرایی ← حاکمیت ← (سرانجام) سیاست کاریزماتیک

در فصل هشتم نشان دادیم که شواهدی معاصر از اوراسیای باستان حالا حاکی از الگویی دیگر است؛ بنا به این الگو، نظام‌های اجرایی شهری الهام‌بخش تقابلی فرهنگی شدند (نمونه‌ی دیگری از شکاف‌زایی)؛ تقابلی در شکل امیرنشین‌های دائماً در حال نزاعِ ارتفاعات («بربرها»، از نظر شهرنشین‌ها)(۶) که دست‌آخر به این‌جا رسید که برخی از آن شاهزاده‌ها در شهر ساکن شدند و قدرت‌شان را نظام‌مند کردند:

نظام اجرایی ← سیاست کاریزماتیک (از طریق شکاف‌زایی) ← حاکمیت

این وضعیت شاید در مواردی رخ داده باشد ــ مثلاً در بین‌النهرین ــ اما بعید به نظر می‌آید تنها راهی باشد که این‌گونه تحولات به چیزی بینجامد که، دست‌کم در نگاه ما، یادآور دولت است. در مکان‌ها و زمان‌های دیگر، اغلب در هنگامه‌های بحران، این فرایند با برکشیدن نقش برجسته‌ی افراد کاریزماتیکی آغاز می‌شود که به پیروان‌شان القا می‌کنند تا به گسستی اساسی از گذشته دست بزنند. سرانجام، این مقام‌های تشریفاتی به نوعی اقتدار مطلق و کیهانی رسیدند که دست‌آخر به نظام نقش‌ها و مناصب بوروکراتیک انجامید.(۷) بنابراین، مسیر به چیزی نظیر این شبیه است:

پندار کاریزماتیک ⟵ حاکمیت ⟵ نظام اجرایی

قصد ما این‌جا مخالفت با هیچ صورت‌بندی خاصی نیست جز غایت‌شناسی نهفته‌ی آن‌ها. همه‌ی این شرح‌ها از قرار معلوم پذیرفته‌اند که این فرایند فقط یک نقطه‌ی پایان ممکن دارد؛ این‌که این گونه‌های متنوع سلطه به‌نوعی لاجرم دیر یا زود به یکدیگر می‌پیوستند و به چیزی تبدیل می‌شدند نظیر شکل خاص دولت ـ ملت‌های امریکا و فرانسه در پایان سده‌ی هجدهم؛ شکلی که رفته‌رفته پس از پایان جنگ‌های جهانی بر تمام جهان تحمیل شد.

اگر این حرف درست نباشد چه؟

می‌خواهیم ببینیم چه می‌شود اگر به تاریخ برخی از نخستین پادشاهی‌ها و امپراتوری‌های جهان بدون هیچ‌کدام از این پیش‌پنداشت‌ها نظر بیندازیم. ما علاوه‌بر خاستگاه‌های دولت، این باورهای مبهم و غایت‌شناختیِ مشابه، نظیر بحث‌های «زایش تمدن» یا «ظهور پیچیدگی اجتماعی»، را کنار می‌گذاریم تا بررسی دقیق‌تری از رخدادهای واقعی داشته باشیم. این شکل‌های عظیم سلطه چه‌طور پدیدار شدند و واقعاً به چه می‌مانستند؟ اگر ربطی به آرایش‌های [اجتماعیِ] ماندگار تا امروز دارند، چه ربطی؟

بیایید با ارزیابی آن معدود مواردی در امریکای پیش از کلمب شروع

کنیم که حتی کسانی که بیش‌ترین وسواس را در مورد تعریف به خرج می‌دهند هم معمولاً موافق‌اند که به‌نوعی دولت به شمار می‌آیند.

درباره‌ی آزتک‌ها، اینکاها و مایاها (و البته بعدش اسپانیایی‌ها)

اجماع کلی این است که پیش از فتح قاره‌ی امریکا به دست اسپانیایی‌ها فقط دو «دولتِ» بی‌چون‌وچرا در آن‌جا وجود داشته: آزتک‌ها و اینکاها. البته اسپانیایی‌ها آن‌ها را این‌طور نمی‌خواندند. ارنان کورتس در نامه‌ها و مکاتباتش با عباراتی نظیر شهرها، پادشاهی‌ها و گه‌گاه جمهوری‌ها از آنان سخن گفته است. او از «امپراتور» خواندن حاکم آزتک، موکتزوما، ابا دارد، احتمالاً چون نمی‌خواست خطر کفری کردن ارباب خودش، یعنی «کاتولیک‌ترین امپراتور، کارل پنجم»، را به جان بخرد. اما محال بود به مخیله‌اش خطور کند که آیا هیچ‌کدام از این پادشاهی‌ها یا شهرها «دولت» به شمار می‌آیند یا نه، چرا که این مفهوم چندان در آن زمان مطرح نبود. بااین‌حال پژوهشگران مدرن سخت درگیر این مسئله بوده‌اند، پس بیایید این حکومت‌ها را به‌ترتیب بررسی کنیم.

با حکایتی آغاز می‌کنیم که در منبعی اسپانیایی در همان حوالی روزگار فتح ثبت شده و درباره‌ی پرورش کودکان در پایتخت آزتک‌ها یعنی تنوچتیتلان است، اندکی پیش از آن‌که به دست نیروهای اسپانیایی بیفتد: «پسرها به هنگام تولد سپری با چهار پیکان می‌گرفتند. قابله دعا می‌کرد که جنگجویانی شیردل شوند. آن‌ها را چهاربار رو به سوی خورشید می‌گرفتند و در گوش‌شان از ناملایمات زندگی و لزوم عزیمت به جنگ می‌خواندند. اما به دخترها دوک و ماسوره داده می‌شد که نمادی بود از وظایف آینده‌شان یعنی امور خانگی.»(۸) سخت بتوان گفت این اعمال تا چه حد شایع بوده، اما با نگاه به آن‌ها می‌توان به مسئله‌ای بنیادی در جامعه‌ی آزتک پی برد. زنان همچنان در تنوچتیتلان جایگاه مهمی در مقام تاجر، پزشک و کاهنه داشتند؛ اما از طبقه‌ی مسلط اشراف که قدرت‌شان مبتنی بر جنگاوری، غارتگری و خراج‌گیری بود کنار گذاشته می‌شدند. درست روشن

نیست که این زوال قدرت زنان میان آزتک‌ها از چه زمانی آغاز شد (برخی شواهد، مثلاً الزام مشاوران رده‌بالای دربار به ایفای نقش آیینیِ سیواکواتل[۱] ــ یا «زنِ ماری» ــ نشان می‌دهد که این زوال به روزگاری چندان دور بازنمی‌گردد). می‌دانیم که مردانگی، که اغلب از طریق خشونت جنسی ابراز می‌شد، به بخشی از پویه‌های توسعه‌ی امپراتوری بدل شد.(۹) در واقع، تجاوز به زنان و به بردگی گرفتن‌شان یکی از اولین شکایت‌هایی بود که اتباع آزتک در وراکروز نزد کورتس و مردانش بردند؛(۱۰) آن‌ها تا ۱۵۱۹ قصد داشتند از فرصت استفاده کنند و با دسته‌ای از غارتگران به آن‌جا هجوم ببرند.

اشراف‌زاده‌های مذکر آزتک یا مکزیکا از قرار معلوم زندگی را کشمکش یا حتی فتحی بی‌پایان می‌دانستند ــ گرایشی فرهنگی که ریشه‌اش را به خاستگاه‌شان به عنوان جماعت جنگجو و استعمارگر دوره‌گرد بازمی‌گرداندند. آن‌ها ظاهراً «جامعه‌ای اسیرگر» بوده‌اند کم‌وبیش مشابه جوامع دیگر بومیان امریکایی که پیش‌تر به بررسی‌شان پرداختیم، حتی در ابعادی بسیار بزرگ‌تر. دشمنان اسیرشده در جنگ نگاه داشته می‌شدند و از آن‌ها مراقبت می‌شد تا از بقای‌شان اطمینان حاصل شود ــ گاهی در شرایطی بسیار مجلل ــ اما بعد از آن به دست متخصصان امور آیینی کُشته می‌شدند تا دِین ازلی زندگی به خدایان پرداخت شود؛ البته احتمالاً دلایل پُرشمار دیگری هم در کار بوده. حاصل کار شکل‌گیری صنعت فصد خون زاهدمآبانه در تمپلو مایورِ[۲] تنوچتیتلان بود که برخی ناظران اسپانیایی آن را شاهدی از هم‌دستی طبقات حاکم آزتک با شیطان قلمداد کردند.(۱۱)

آزتک‌ها این‌طور تلاش می‌کردند تا همسایه‌هاشان را تحت‌تأثیر قرار دهند و به خاطر همین کارهاست که همچنان نقش خود را بر تخیل انسان‌های امروز حک می‌کنند: تصویر هزاران زندانیِ به‌صف‌شده و در انتظار این‌که قلب‌شان به دست مقلدان نقاب‌پوش خدایان شرحه‌شرحه شود بدون شک به این راحتی‌ها از ذهن بیرون نمی‌رود. بااین‌حال، از نگاه

۱. یکی از الاهه‌های مادری و باروری در اساطیر آزتک.
۲. Templo Mayor؛ به معنای معبد اصلی، معبد بزرگ مردم مکزیکا بود و در مکزیکوسیتی امروزی قرار داشت.

اسپانیایی‌ها، آزتک‌های سده‌ی شانزدهم از جنبه‌های دیگر تصویری آشنا از حکومت انسان‌ها به نمایش می‌گذاشتند؛ قطعاً آشناتر از هر آن چیزی که در جزایر کارائیب یا در باتلاق‌ها و ساواناهای یوکاتان دیدند. سلطنت، رده‌های مقامات، کادرهای نظامی و دین نهادی (گیریم از نوع «شیطانی») بسیار رشدیافته بودند. برخی اسپانیایی‌ها اشاره کرده‌اند که برنامه‌ریزی شهری در دره‌ی مکزیک بهتر از چیزی بوده که در شهرهای کاستیلی کشور خود دیده بودند. قوانین منع تجملات، که به همان پیچیدگی قوانین اسپانیا بودند، با تعیین کردن قواعد همه‌چیز، از لباس تا ضوابط جنسی، فاصله‌ی چشم‌گیر میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان را حفظ می‌کرد. خراج و مالیات تحت نظارت کالپیکسکه[1]‌هایی بود که از میان مردم عادی منصوب می‌شدند و نمی‌توانستند دانش اجرایی‌شان را به قدرت سیاسی بدل کنند، چرا که این حوزه ملک طلق اشراف و جنگجوها بود. در سرزمین‌های فتح‌شده، اشراف محلی در جای خود حفظ می‌شدند و از طریق نظام حمایتی‌ای که آنان را به کمک‌های دربار آزتک وابسته می‌کرد فرمان‌برداری‌شان تضمین می‌شد. این‌جا نیز اسپانیایی‌ها شمه‌ای از اکه پرینچیپالی[2] را می‌دیدند که به سرزمین‌های تازه‌فتح‌شده، تا زمانی که سرآمدان محلی‌شان به پادشاه عشریه‌ی سالانه پرداخت می‌کردند، خودمختاری می‌داد. (۱۲)

اشراف جنگجوی آزتک، همانند خاندان هابسبورگ در اتریش که بزرگ‌ارباب‌شان شدند، خاستگاه‌هایی نسبتاً میانه‌حال داشتند و یکی از بزرگ‌ترین امپراتوری‌های جهان را آفریدند. بااین‌حال، حتی اتحاد سه‌گانه‌شان هم رنگ باخت وقتی با آن‌چه فاتحان در آندِ پرو دیدند مقایسه شدند.

در اسپانیا، همچون بخش بزرگی از اوراسیا، کوهستان‌ها پناهگاهی بودند برای گریز از قدرت قهری پادشاه‌ها و امپراتورها؛ شورشیان، راهزنان

1. calpixque

۲. aeque principali؛ اصطلاحی لاتین به معنای «به یک اندازه مهم». این واژه درباره‌ی اسقف‌نشین‌هایی به کار می‌رفت که با یکدیگر ادغام می‌شدند و، برای احتراز از برتری‌جویی یکی از آن‌ها، به اسقف‌نشین‌های ادغام‌شده اهمیتی برابر اعطا می‌شد.

و بدعت‌گذاران در ارتفاعات پنهان می‌شدند. اما در پروِ عصر اینکا، همه‌چیز برعکس به نظر می‌آمد. کوهستان‌ها مایه‌ی استحکام قدرت امپراتوری بودند. این جهان سیاسی وارونه (البته از نگاه اروپایی‌ها)، که در بالای کوه‌های آند نضج گرفته بود، مجموعه‌پادشاهی‌های تاوان‌تین‌سویو بود، به معنای «ربع‌های به‌هم‌پیوسته».(۱۳)

به بیان دقیق‌تر، تاوان‌تین‌سویو به چهار سویو یا واحد حکومتیِ قلمروِ ساپا اینکا[۱] اشاره داشت. از پایتخت اینکاها در کوسکو، که می‌گفتند حتی علف‌هایش هم از جنس طلاست، امپراتور اینکا میتا[۲]ی ادواری ــ خراج چرخشی یا بیگاری[۳] ــ را از چندمیلیون اتباعی استخراج می‌کرد که در سراسر کرانه‌ی غربی امریکای جنوبی، از کیتو تا سانتیاگو، پراکنده بودند.(۱۴) اینکاها، که بر هشتاد استان مجاور و بی‌شمار گروه قومی درجه‌ای از حاکمیت اعمال می‌کردند، تا پایان سده‌ی پانزدهم به چیزی نظیر «سلطنت همه‌شمول»[۴] رسیده بودند که هابسبورگ‌ها، حاکمان سرزمین‌های پراکنده‌ی پُرشمار، حتی به خواب هم نمی‌دیدند. بااین‌حال، اگر قرار باشد تاوان‌تین‌سویو را دولت بدانیم، همچنان تا حد زیادی دولتی در حال شکل‌گیری بود.

درست همان‌طور که تصور همگانی از آزتک‌ها عاملان کُشتار جمعی بود، تصور همگانی از اینکاها نیز معمولاً آن‌ها را مدیرانی چیره‌دست ترسیم می‌کرد: همان‌طور که دیدیم، متفکران روشنگری نظیر مادام دو گرافینی و خوانندگانش اولین برداشت‌شان از چندوچون دولت رفاه یا حتی سوسیالیسم دولتی را با اندیشیدن به شرح‌ها درباره‌ی امپراتوری حوزه‌ی آند به دست آوردند. در واقعیت، کارآمدی امپراتوری اینکا آشکارا ناموزون بود. پیش از هر چیز، امپراتوری حدود چهارهزار کیلومتر امتداد داشت. در روستاهایی با فاصله‌ی چشم‌گیر از کوسکو، چان‌چان یا دیگر مراکز قدرت سلطنتی، دستگاه امپراتوری در بهترین حالت حضوری گاه‌وبی‌گاه داشت و بسیاری از روستاها همچنان خودفرمان بودند. وقایع‌نگاران و مقاماتی چون

۱. Sapa Inca؛ به معنای «یگانه اینکا»، عنوان امپراتورهای اینکا.

2. mit'a 3. corvée 4. monarchia universalis

خوان پولو دِ اونده‌گاردو ای ساراته به هیجان آمدند وقتی دیدند روستاهای عادی آند معمولاً سازوبرگ اداری پیچیده‌ای دارند، اما این سازوبرگ یکسره بومی است و متکی به انجمن‌هایی به نام آی‌یو[1]. اجتماعات محلی برای هم‌ساز کردن خود با خواسته‌های امپراتوری در مورد خراج یا بیگاری فقط همین انجمن‌ها را کمی تعدیل می‌کردند.(۱۵)

مرکز حکومتی امپراتوری اینکا تضاد چشم‌گیری با مرکز امپراتوری آزتک داشت. موکتزوما، به‌رغم عظمتش (قصرش از مرغ‌دانی گرفته تا دسته‌هایی از کوتوله‌های سرگرم‌کننده را در خود جای داده بود)، رسماً فقط تلاتوآنی[2] یا «ناطق اول» شورای اشراف بود و امپراتوری‌اش رسماً اتحادی سه‌گانه از سه شهر به شمار می‌آمد. در برابر تمام آن صحنه‌های خون‌بار، امپراتوری آزتک چیزی نبود جز کنفدراسیونی از خانواده‌های نجیب‌زاده. در واقع، خود این قبیل صحنه‌ها دست‌کم تا حدی برآمده از همان روحیه‌ی برتری‌جویی اشراف‌منشی است که نجبای آزتک را ترغیب می‌کرد در بازی‌های توپی رقابت کنند یا به مناظرات فلسفی وارد شوند. در مقابل، اینکاها تأکید می‌کردند که حاکم‌شان خود خورشید متجسم است. تمام مقامات از منبع نوری بودند ــ شخص ساپا اینکا (یگانه اینکا) ــ که بر صفوف خانواده‌ی سلطنتی می‌تابید. دربار اینکا مکان پرورش و گل‌خانه‌ی حاکمان بود. در میان چهار دیوار دربار نه‌فقط خانواده‌ی پادشاه حاکم و خواهرش بلکه کو یا (ملکه)ی او نیز بودند، و سران حکومت، کاهنان اعظم و گارد سلطنتی هم آن‌جا زندگی می‌کردند؛ کسانی که اغلب اقوام نسبی پادشاه نیز بودند.

ساپا اینکا خدا بود و هرگز به‌واقع نمی‌مُرد. اجساد پادشاهان پیشین حفظ، لفاف‌پوش و مومیایی می‌شد، بسیار شبیه به فراعنه‌ی مصر باستان؛ آن‌ها، باز هم مثل فراعنه، پس از مرگ هم محل ستایش و تکریم بودند و مدام پیشکش‌هایی در قالب خوراک و پوشاک از املاک روستایی سابق‌شان دریافت می‌کردند ــ گرچه برخلاف اجساد مومیایی فراعنه‌ی مصر، که دست‌کم در قبرهای‌شان محبوس می‌شدند، امپراتورهای پرویی را

1. ayllu

2. tlatoani

بیرون می‌کشیدند تا به مجالس عمومی و جشنواره‌های رسمی ببرند.(۱۶) (یک دلیل اجبار همه‌ی حاکمان جدید به توسعه‌ی امپراتوری دقیقاً همین بود: آن‌ها فقط میراث‌دار ارتش حاکم پیشین بودند. دربار، زمین‌ها و خدمتکاران حاکمِ درگذشته در کنترل خودش باقی می‌ماند.) این تمرکز خارق‌العاده‌ی قدرت حول بدن امپراتور اینکا روی دیگری هم داشت: تفویض اقتدار سلطنتی بی‌نهایت دشوار بود.

مهم‌ترین مقاماتْ «اینکای افتخاری» بودند که، هر چند مستقیماً به حاکم ارتباط نداشتند، می‌توانستند زیورآلاتی همانند او بیاویزند و از جهات دیگر در حکم دنباله‌ای از شخص او دانسته می‌شدند. پیکره‌ها یا سایر بدل‌ها نیز ممکن بود به کار گرفته شوند ــ قواعد آیینی ظریفی در این باب وجود داشت ــ اما حضور شخص ساپا اینکا برای انجام هر کار مهمی لازم بود، در نتیجه دربار مدام در حرکت بود و شخص پادشاه مرتباً بر محملی پوشیده از نقره و پَر به هر «چهار ربع» بُرده می‌شد. این کار، به همان اندازه که مستلزم جابه‌جایی نفرات و تدارکات بود، به سرمایه‌گذاری عظیم در نظام جاده‌ها هم نیاز داشت تا پیچیده‌ترین و ناهموارترین سرزمین‌ها را به شبکه‌ی یکپارچه‌ای از بزرگراه‌ها و گذرگاه‌های آراسته و آباد بدل کند که جای‌جایش پوشیده از عبادتگاه‌ها (هواکاها[1]) و ایستگاه‌های بین‌راهی بود و هزینه‌ی تجهیزات و کارکنانش از محل خزانه‌ی سلطنتی تأمین می‌شد.(۱۷) در یکی از همین گشت‌وگذارهای سالانه بود که آخرین ساپا اینکا، آتاهوالپا، فرسنگ‌ها دور از دیوارهای کوسکو به دست مردان پیسارو ربوده شد و دست‌آخر به قتل رسید.

همانند آزتک‌ها، به نظر می‌آید تثبیت امپراتوری اینکا هم مستلزم حجم عظیمی خشونت جنسی و دگرگونی‌های ناشی از آن در نقش‌های جنسیتی بوده است. در این مورد، آن‌چه در ابتدا نظام عرفی ازدواج بود دست‌آخر به الگوی سلطه‌ی طبقاتی بدل شد. از دیرباز، در آن بخش‌هایی از آند که مردم براساس رتبه‌ی اجتماعی تفکیک می‌شدند، از زنان انتظار می‌رفت با خانواده‌هایی از جایگاه اجتماعی بالاتر از خانواده‌ی خودشان

1. huacas

ازدواج کنند. گفته می‌شد که اعقاب عروس با این کار به «تسخیر» اعقاب داماد درمی‌آیند. آن‌چه در ابتدا نوعی آرایه‌ی ادبی آیینی بود به چیزی واقعی‌تر و نظام‌مندتر بدل شد. در هر یک از سرزمین‌های تازه‌فتح‌شده، اینکاها بی‌درنگ معبدی می‌ساختند و بخشی از باکره‌های محلی را وادار می‌کردند «عروسان خورشید» باشند: زنان از خانواده‌های‌شان جدا می‌شدند، در حکم باکره‌های دائمی یا پیشکشی به ساپا اینکا نگه داشته می‌شدند و او می‌توانست بنا به میل خود از آنان بهره‌کشی کند و از شرشان خلاص شود. در نتیجه، ممکن بود کل اتباع پادشاه «زنان تسخیرشده» خوانده شوند،(۱۸) و نجبای محلی برای رسیدن به منصب می‌کوشیدند دختران‌شان را در نقش‌های مهم در دربار بگمارند.

پس چه بود آن نظام اجرایی مشهور اینکا؟ خب شکی نیست که چنین نظامی وجود داشت. گزارش‌ها عمدتاً به شکل رشته‌های گره‌داری به نام کیپو[1] نگه‌داری می‌شد. پدرو سیه‌سا دِ لئون در وقایع پرو (۱۵۵۳) آن‌ها را این‌طور توصیف می‌کند:

> در هر مرکز استان حسابدارانی داشتند که «گره‌زن ـ ناظم» خوانده می‌شدند و از طریق این گره‌ها گزارش‌ها و حساب خراج دریافتی [از افراد] در هر منطقه از نقره، طلا، پوشاک و احشام گرفته تا پشم و اشیایی چه‌بسا بسیار خُرد را نگه می‌داشتند، و با همان گره‌ها گزارشی از آن‌چه در طول یک یا ده یا بیست سال اخذ شده بود ثبت می‌کردند و حساب‌ها را چنان دقیق نگه می‌داشتند که حتی یک جفت صندل هم از چشم دور نمی‌ماند.(۱۹)

بااین‌حال وقایع‌نگاران اسپانیایی جزئیات چندانی باقی نگذاشته‌اند و پس از ممنوعیت رسمی کیپو در ۱۵۸۳، متخصصان محلی انگیزه‌ی چندانی نداشتند که مهارت نوشتاری‌شان را به کار بگیرند. درست نمی‌دانیم این نظام چه‌طور کار می‌کرد، گرچه اطلاعات جدیدی همچنان از اجتماعات دورافتاده‌ی آند به دست می‌آید که نشان می‌دهد کیپوهای سبک اینکاها و شکل‌های دانشِ مربوط به آن همچنان تا همین اواخر به کار می‌رفته

1. khipu (quipu)

است.(۲۰) پژوهشگران مشغول بحث‌اند که اساساً می‌توان کیپو را شکلی نوشتاری به شمار آورد یا نه. منابعی که در دست داریم عمدتاً نظامی عددی را توصیف می‌کنند و حاکی از آرایشی درجه‌بندی‌شده هستند که در آن گره‌های نشان‌گذاری‌شده با رنگ‌های گوناگون واحدهای ده‌دهی از یک تا ده‌هزار را ثبت می‌کنند؛ اما به نظر می‌آید پیچیده‌ترین دسته‌ی رشته‌ها گزارش‌های مکان‌نگاری و تبارشناسی و به احتمال زیاد روایت‌ها و ترانه‌ها را رمزنگاری می‌کنند.(۲۱)

از بسیاری جهات، این دو حکومت بزرگ، آزتک و اینکا، هدف بی‌نظیری برای فتح بودند. هر دو حول پایتخت‌هایی بسیار چشم‌گیر سامان یافته بودند و پادشاهانی بسیار برجسته در این پایتخت‌ها ساکن بودند که می‌شد آن‌ها را به اسارت گرفت یا کُشت، و مردمانی دورشان را گرفته بودند که یا از مدت‌ها پیش به فرمان‌برداری خو گرفته بودند یا، اگر ذره‌ای میل به بی‌اعتنایی به قدرت مرکزی داشتند، احتمالاً با پیوستن به فاتحان آینده چنین کاری می‌کردند. اگر یک امپراتوری عمدتاً متکی به قوای نظامی‌اش باشد، چندان دشوار نیست که نیرویی سرآمد از همان‌دست بیاید و قلمروش را تسخیر کند، چرا که وقتی عنان مرکز را در دست بگیری ــ همان کاری که کورتس با محاصره‌ی تنوچتیتلان در ۱۵۲۱ یا پیسارو با ربودن آتاهوالپا در کاخامارکا به سال ۱۵۳۲ کرد ــ دیگر کار تمام است. شاید هم مقاومتی لجوجانه دیده می‌شد (تسخیر تنوچتیتلان به بهای بیش از یک سال نبرد جان‌کاهِ خانه‌به‌خانه حاصل شد)، اما پس از فرونشستن این مقاومت‌ها، فاتحان می‌توانستند مهار بسیاری از سازوکارهای موجود را در دست بگیرند و بر اتباعی خوگرفته به فرمان‌بری حکم برانند.

آن‌جا که پادشاهی قدرتمندی در کار نبود ــ چه به این خاطر که هرگز موجود نبود، مثلاً در بخش اعظم امریکای شمالی یا آمازون، چه به این دلیل که مردم آگاهانه زیر بار حکومت مرکزی نمی‌رفتند ــ اوضاع می‌توانست بی‌اندازه بغرنج شود.

نمونه‌ی بارز این تمرکززداییْ قلمرویی است که گویشوران زبان‌های گوناگون مایایی در آن ساکن بودند: شبه‌جزیره‌ی یوکاتان و بلندی‌های گواتمالا و چیاپاس در جنوب.(۲۲) در زمان اولین یورش‌های اسپانیایی‌ها،

منطقه به چشم مستعمره‌نشین‌ها رشته‌ی بی‌پایان امارت‌ها، شهرها و روستاها و قصبه‌های فصلی می‌آمد. فتح روندی طولانی و مشقت‌بار بود و تکمیلش چنان طول کشید (یا دست‌کم طولانی‌تر از آن‌چه اسپانیایی‌ها در نظر داشتند)(۲۳) که مقامات جدید با موجی بی‌پایان از شورش‌های مردمی رودررو شدند.

از همان ۱۵۴۶، ائتلافی از شورشی‌های مایا علیه مستعمره‌نشین‌های اسپانیایی قیام کردند و، به‌رغم مقابله‌های قساوت‌بار، مقاومت هرگز به معنای واقعی کلمه رنگ نباخت. جنبش‌های تبشیری در سده‌ی هجدهم دومین موج بزرگ شورش‌ها را پدید آوردند و در ۱۸۴۸، قیامی توده‌ای کمابیش همه‌ی بازماندگان مستعمره‌نشین‌ها را از سراسر یوکاتان بیرون راند، تا این‌که فصل کشت‌وکار تسخیر پایتخت‌شان مریدا را دچار وقفه کرد. حاصل آن یعنی «جنگ کاست‌ها»، نامی که برایش رایج شد، نسل‌به‌نسل ادامه پیدا کرد. شورش‌های دیگری نیز در بخش‌هایی از کینتانا رو[1] به هنگام انقلاب مکزیک در دومین دهه‌ی سده‌ی بیستم رخ داد؛ در واقع، می‌توان گفت که همان شورش به شکلی دیگر با جنبش زاپاتیستا ادامه یافته که امروزه بخش‌های وسیعی از چیاپاس را در کنترل دارد. زاپاتیست‌ها هم نشان داده‌اند که در این سرزمین‌ها، جایی که هیچ دولت یا امپراتوری بزرگی نتوانسته چند سده دوام بیاورد، زنان در مبارزات ضداستعماری حضوری چشم‌گیر داشتند، هم در مقام سازمان‌دهنده‌ی مقاومت مسلحانه و هم در نقش مدافع سنت بومی.

اکنون، این رگه‌های ضداقتدارگرا چه‌بسا نوعی شگفتی برای کسانی باشد که مایا را یکی از سه تمدن اصلی دنیای نو ــ آزتک‌ها، مایاها و اینکاها ــ می‌دانند و در کتاب‌های تاریخ هنر با آن‌ها آشنا شده‌اند. بخش اعظم هنر دوره‌ای که دوره‌ی کلاسیک مایا خوانده می‌شود، حوالی ۱۵۰ تا ۹۰۰ میلادی، بی‌نهایت زیباست. اغلب آن‌ها از شهرهایی به دست آمده که زمانی در جای کنونی جنگل‌های بارانی تودرتوی پِتِن قرار داشتند. در اولین برآورد، تمدن مایا در این دوره ظاهراً به پادشاهی‌هایی بسیار شبیه

۱. یکی از ایالات مکزیک در جنوب‌شرقی آن کشور.

به پادشاهی‌های آند یا مرکز مکزیک، هر چند کوچک‌تر، تقسیم می‌شد؛ اما تا همین اواخر تصور ما از آن‌ها آکنده از یادمان‌های ساخته‌شده از جمجمه و حکاکی‌های رمزی است که خود نخبگان حاکم دستورش را داده‌اند.(۲۴) مطابق انتظار، این به معنای تمرکز بر کردوکارهای حاکمان (دارندگان عنوان آخـاو[۱])، به‌ویژه فتوحات‌شـان، در مقام نقطه‌ی پیوند دولت‌شـهرهای مستقلی است که در تقلا برای هژمونی بر دشت‌های تحت رهبری دو دودمان رقیب بودند ــ دودمان تیکال و «شاه‌مارها»ی کالاکمول.(۲۵)

این یادمان‌ها گفتنی‌های بسیاری دارند درباره‌ی آیین‌هایی که این حاکمان برگزار می‌کردند تا با نیاکانِ به‌خدایی‌رسیده‌شان رازونیاز کنند(۲۶) ــ اما از آن‌ها چیز زیادی درباره‌ی چندوچون زندگی روزمره‌ی اتباع‌شـان دستگیرمان نمی‌شود، بگذریم از نظر آن اتباع درباره‌ی ادعای حاکمان‌شان مبنی بر داشتن قدرت آسمانی. اگر هم جنبش‌های تبشیری یا شورش‌های ادواری در خلال عصر کلاسیک مایا در کار بوده‌اند، مشابه با آن‌چه در عصر استعمار دیدیم، درحال‌حاضر راه چندانی برای اطلاع از آن‌ها نداریم؛ گرچه پژوهش باستان‌شـناختی شـاید باز هم بتواند این تصویر را دگرگون کند. فقط می‌دانیم که در آخرین سده‌های عصر کلاسیک مایا، زنان بار دیگر در مجسمه‌ها و حکاکی‌ها رخ می‌نمایند؛ نه‌فقط در مقام همسر، شاهدخت یا ملکه‌ی مادر بلکه به عنوان حاکمانی قدرتمند و واسطه‌های روحی متکی به خود دیده می‌شوند. همچنین می‌دانیم که در برخی نقاط در سده‌ی نُهم، نظام سیاسی عصر کلاسیک مایا پاره‌پاره شد و اغلب شهرهای بزرگ متروکه شدند.

باستان‌شناس‌ها به بحث درباره‌ی آن‌چه رخ داد مشغول‌اند. برخی نظریه‌ها بر این فرض اسـتوارند که مقاومت مردمی ــ ترکیبی از تبعید خودخواسته و جنبش‌های توده‌ای یا شورش تمام‌عیار ــ نقش داشته، ولو اغلب بنا به دلایلی قابل‌فهم از برقراری ارتباط بی‌چون‌وچرا میان علت و معلول ابا دارند.(۲۷) نباید از یاد برد که یکی از معدود جوامع شـهری‌ای که توانست دوام بیاورد، و حتی رشد کند، در دشت‌های شمالی حول

۱. ajaw؛ عنوانی سیاسی در دوران مایا به معنای ارباب و سرور.

شـهر چیچن‌ایتزا واقع بود. در این جامعه، نظام پادشـاهی از قرار معلوم سرشت خود را تا حد چشم‌گیری تغییر داد و به چیزی بیش‌تر تشریفاتی یا حتی نمایشی بدل شد ــ چنان غرق در آیین‌ها شد که هر مداخله‌ی جدی سیاسـی‌ای دیگر ممکن نبود ــ و درعین‌حال حکم‌رانی روزمره آشـکارا به دست ائتلافی افتاد که میان جمع‌های جنگجویان و کاهنان برجسته شکل گرفته بود.(۲۸) در واقع، بخش‌هایی از آن‌چه زمانی قصرهای سلطنتیِ این عصر «پساکلاسیک» دانسته می‌شد اکنون تالارهای مجالسی (به نام پوپولنا[1]) برای نمایندگان محلی تعبیر می‌شوند.(۲۹)

تا زمان رسیدن اسپانیایی‌ها، شش سده پس از سقوط شهرها در پِتِن، جوامع مایایی کاملاً تمرکززدوده شـده و به تنوع سرسـام‌آوری از شـهرها و امیرنشـین‌ها تجزیه شده بودند.(۳۰) کتاب‌های چیلام بالام، سالنامه‌هایی رازورانه که در اواخر سـده‌ی شـانزدهم نوشـته شـدند، با تفصیلی بی‌پایان به فجایع و دشـواری‌های منتهی به سـقوط حاکمان سـرکوبگر می‌پردازند. به بیان دیگر، شـکی نداریم که حال‌وهوای شـورش حاکم بر این منطقه‌ی خاص را می‌توان دسـت‌کم تا زمانه‌ی شـارلمانی (سـده‌ی هفتم میلادی) دنبـال کـرد؛ و این‌که در خلال سـده‌ها، حاکمان سـلطه‌جوی مایا مرتب و مدام خلع می‌شدند.

بدون شک سنت هنری عصر کلاسیک مایا درخشان است؛ یکی از چشم‌گیرترین سنت‌هایی که جهان به خود دیده. در مقایسه با آن، محصولات هنری عصر «پساکلاسیک» ــ دوره‌ای کمابیش میان ۹۰۰ تا ۱۵۲۰ ــ اغلب خام‌دستانه و کم‌ارزش به نظر می‌آیند. از سوی دیگر، چه تعداد از ما واقعاً ترجیح می‌دهد زیر سلطه‌ی قدرت خودکامه‌ی خُرده‌جنگ‌سالاری روزگار بگذراند که، با تمام حمایت‌هایش از هنرهای زیبا، بیرون کشیدن قلب از سینه‌ی انسان‌های زنده را در زمره‌ی دستاوردهای مهمش می‌داند؟ البته تاریخ را از این جنبه‌ها در نظر نمی‌گیرند، و بد نیست بپرسیم چرا. یک دلیل همین انتخاب عنوان «پساکلاسیک» است که کمابیش از چیزی پسینی حکایت می‌کند. شاید پیش‌پاافتاده به نظر بیاید اما مهم است، چرا که این

1. popolna

عادت‌های فکری یکی از دلایل این است که دوره‌های آزادی و برابری نسبی معمولاً در حاشیه‌ی گستره‌های وسیع‌تر تاریخ قرار داده می‌شوند.

این مسئله‌ی مهمی است؛ بیایید نگاهی دقیق‌تر بیندازیم پیش از آن‌که به سه شکل سلطه بازگردیم.

حالا می‌خواهیم گریزی بزنیم به «سیمای تاریخ»(۳۱) و به‌ویژه به این‌که چه‌طور استعاره‌های رشد و زوالْ سوگیری‌های سیاسی پنهانی به دیدگاه تاریخی‌مان وارد می‌کنند

تاریخ و باستان‌شناسی سرشارند از اصطلاحاتی مثل «پسا»[1] و «آغازین»[2]، «میانی» یا حتی «نهایی». این‌ها تا حدی محصول نظریه‌ی فرهنگی سده‌ی هجدهم‌اند. آلفرد کروبر، انسان‌شناس سرآمد روزگار خود، دهه‌ها وقت صرف پروژه‌ای پژوهشی کرد که در نظر داشت تعیین کند آیا پس‌پشت آهنگ‌ها و الگوهای رشد و زوال فرهنگی قوانینی قابل‌شناسایی نهفته است یا نه: آیا می‌توان مناسباتی نظام‌مند میان اسلوب هنری، شکوفایی و کسادی اقتصادی، دوره‌های خلاقیت و محافظه‌کاری فکری و گسترش و فروپاشی امپراتوری‌ها پیدا کرد یا نه. این پرسشی جالب‌توجه است، اما نتیجه‌گیری او پس از سال‌ها تلاش این بود: نه، چنین قوانینی در کار نیست. کروبر در پیکربندی‌های رشد فرهنگی (۱۹۴۴) رابطه‌ی میان هنر، فلسفه، علم و شمار جمعیت را در سراسر تاریخ بشر بررسی می‌کند و هیچ گواهی مبنی بر الگویی منسجم نمی‌یابد؛ پژوهش‌های تازه‌تر در این‌باره هم در یافتن این الگوها کاری پیش نبرده‌اند.(۳۲)

به‌رغم این‌ها، وقتی درباره‌ی دوران‌های اخیر می‌نویسیم کمابیش بدون استثنا طوری فکر می‌کنیم که انگار این قبیل الگوها واقعاً وجود دارند. تمدن‌ها معمولاً مانند گل‌ها ــ رشد، شکوفایی و سپس پلاسیدن ــ یا مانند نوعی ساختمان بزرگی بازنمایی می‌شوند که با خون جگر ساخته

1. post 2. proto

شده‌اند اما مستعد «فروپاشی» ناگهانی‌اند. واژه‌ی آخر را معمولاً کورکورانه برای موقعیت‌هایی نظیر فروپاشی عصر کلاسیک مایا به کار می‌برند؛ عصری که در واقع شامل متروکه شدن چندصد سکونتگاه و نابودی میلیون‌ها انسان بود؛ اما درست به همان ترتیب برای «فروپاشی» پادشاهی باستانی مصر هم به کار می‌رود که در آن یگانه چیزی که واقعاً به نظر می‌آید دستخوش زوال شتابان شده باشد قدرت نخبگان حاکم است که از شهر شمالی ممفیس حکومت می‌کردند.

حتی در مورد مایاها، توصیفِ سراسر دوره‌ی میان ۹۰۰ تا ۱۵۲۰ میلادی به منزله‌ی «پساکلاسیک» به معنای ابراز این نکته است که یگانه موضوع مهم درباره‌ی آن عصر میزان دور شدنش از عصر طلایی بوده است. به همین ترتیب، عبارت‌هایی مانند «کرت کاخ‌گون آغازین»[1]، «مصر پیشاپادشاهی»، «پروی در حال تکوین» رنگ‌وبوی شتاب‌زدگی دارند، انگار مینوسی‌ها، مصری‌ها یا مردم آند سده‌ها کاری نکردند جز این‌که شالوده‌ی عصری طلایی ــ و البته حکومتی قدرتمند و باثبات ــ را پی بریزند.(۳۳) پیش از این دیدیم که این دیدگاه درباره‌ی اوروک چه حرفی برای گفتن دارد: دست‌کم هفت سده خودفرمانی جمعی، که به آن هم در پژوهش‌های قدیمی‌تر «پیشاپادشاهی» می‌گفتند، در نهایت در حکم پیش‌درآمدی صرف به تاریخ «واقعی» بین‌النهرین معرفی شد و خود آن تاریخ هم به همین ترتیب به منزله‌ی تاریخ فاتحان، شاهان، قانون‌گذاران و پادشاهان دانسته می‌شد.

برخی دوره‌ها را در حکم مقدمه کنار گذاشته‌اند و برخی را در حکم مؤخره. برخی دیگر هم «میانی» شده‌اند. آند و امریکای مرکزی دوران باستان نمونه‌های بارزند، اما چه‌بسا آشناترین ــ و تکان‌دهنده‌ترین ــ مثال باز هم مصر باشد. موزه‌گردها بدون شک با تقسیم تاریخ مصر باستان به پادشاهی‌های کهن، میانه و جدید آشنا هستند. هر کدام از این‌ها با یک دوره‌ی «میانی» جدا شده که اغلب به مثابه‌ی دوران «آشوب و انحطاط فرهنگی» توصیف می‌شود. در واقع، این‌ها فقط‌وفقط دوره‌هایی‌اند که هیچ فرد واحدی بر مصر حکومت نمی‌کرد. اقتدار به دارودسته‌های محلی

1. proto-palatial Crete

واگذار شده بود یا، چنان که کمی بعد خواهیم دید، ماهیتش به‌کلی تغییر کـرده بـود. اگر این دوره‌های میانی را کنار هم بگذاریم حدود یک‌سـوم از تاریخ مصر باستان را در بر می‌گیرند، تا زمان به قدرت رسیدن گروهی از پادشـاهان خارجی یا خراج‌گزار، که دوره‌ی متأخر خوانده می‌شـود، و در هر کدام تحولات سیاسی چشم‌گیری رخ داده است.

فقط یک نمونه را در نظر بگیریم، در تبس بین سـال‌های ۷۵۴ تا ۵۲۵ پیش از میلاد ــ که سومین دوره‌ی میانی و دوره‌ی متأخر را در بر می‌گیرد ــ رشته‌ای از پنج شاهزاده‌ی مجرد و بی‌فرزند (لیبیایی و نوبی‌تبار) به درجه‌ی «همسـر خداوندْ آمون» رسـیدند، عنوان و نقشـی که جایگاه دینی اعلا و نیز وزن اقتصادی و سیاسی عظیمی در این دوره داشت. در بازنمایی‌های رسمی، به این زنان «نام‌های شاهانه» داده می‌شود که دورشان نگارگری شده است، درست مثل پادشاهان، و خود آن‌ها در حال رهبری جشنواره‌های سلطنتی و قربانی کردن برای خدایان نمایان می‌شوند.(۳۴) آن‌ها مالک غنی‌ترین املاک از جمله زمین‌هایی وسـیع در مصر بودند و کاهنان و کاتبان پُرشماری در خدمت داشتند. در طول تاریخ چنین وضعیتی بسیار نامعمول بوده اسـت که در آن نه‌فقط زنان به قدرتی در این ابعاد برسـند، بلکه این قدرت مرتبط با منصبی باشـد که آشـکارا به یک زن اختصاص داده شـده اسـت. بااین‌حال چندان به این نوآوری سیاسـی پرداخته نشـده است، تا حدی به این دلیل که آن را در دوره‌ای «میانی» یا «متأخر» جای داده‌اند حاکی از ماهیت انتقالی (یا حتی منحطِ) آن.(۳۵)

شاید کسی گمان کند که خود این تقسیم‌بندی تاریخ مصر باستان به پادشاهی‌های کهن، میانی و جدید بسیار قدیمی است و چه‌بسا سررشته‌ی آن به هزاران سال قبل در منابع یونانی‌ای نظیر آیگپتیاکا در سده‌ی سوم پیش از میلاد نوشـته‌ی مانِتو، وقایع‌نگار مصری، برسـد یا حتی به خود اسـناد هیروگلیف. این‌طور نیسـت. در واقع، این تقسـیم سه‌گانه را مصرشناسان مدرن از اواخر سـده‌ی نوزدهم به بعد پیشـنهاد کردند و واژه‌هایی را به کار بردند (در ابتدا «رایش»، «امپراتوری» و بعدها «پادشاهی») که آشکارا از دولت ـ ملت‌های اروپایی الگو گرفته بودند. پژوهشـگران آلمانی، به‌ویژه پروسی، در این زمینه نقشی برجسته ایفا کردند. گرایش آن‌ها به درک

گذشته‌ی مصر به منزله‌ی رشته‌ای از جایگزینی‌های ادواری میان وحدت و تجزیه آشکارا بازتاب دغدغه‌های سیاسی آلمان عصر بیسمارک است که در آن حکومتی اقتدارگرا می‌کوشید دولت ـ ملتی متحد از دل انبوهی خُرده‌دولت سر هم کند. پس از جنگ جهانی اول، وقتی نظام‌های سلطنتی اروپا رو به فروپاشی رفتند، مصرشناسان برجسته نظیر آدولف ارمان جایگاه تاریخی دوره‌های «میانی» را از طریق قیاس با پایان پادشاهی کهن و انقلاب بلشویکی دوران خود تثبیت کردند.(۳۶)

پس از بازنگری به‌آسانی می‌توان فهمید که این طرح‌های گاه‌شناختی تا چه حد بازتاب دغدغه‌های سیاسی نویسندگان‌شان هستند. یا حتی چه‌بسا ــ وقتی به یاد گذشته می‌افتند ــ گرایشی به تصور خود در حکم بخشی از نخبگان حاکم یا داشتن نقش‌هایی هم‌سنگ نقشی که در جوامع خود داشتند: همتایان مصری یا مایایی موزه‌گردان‌ها، پروفسورها و کارمندان میان‌رده. پس چرا این طرح‌ها در عمل متداول شدند؟

پادشاهی میانه (بین ۲۰۵۵ تا ۱۶۵۰ پیش از میلاد) را در نظر بگیرید که در تاریخ‌های معیار به مثابه‌ی دوره‌ای بازنمایی شده که مصر از به‌اصطلاح آشوبِ اولین دوره‌ی میانی به مرحله‌ی احیای حکومت قدرتمند و باثبات وارد شد و رنسانسی هنری و ادبی پدید آمد.(۳۷) ولو این مسئله را در نظر نگیریم که این «دوره‌ی میانی» واقعاً تا چه حد آشفته بود (البته به‌زودی سراغ این موضوع می‌رویم)، پادشاهی میانه را هم به همان اندازه می‌توان دوره‌ی جدال‌های خشونت‌بار بر سر نشستن بر تاج‌وتخت، مالیات‌بندی فشل، سرکوب دولتی اقلیت‌های قومی و رشد نیروی کار برای تأمین نیازهای مأموریت‌های معدن‌کاری و پروژه‌های ساخت‌وساز معرفی کرد ــ بگذریم از غارت بی‌رحمانه‌ی همسایه‌های جنوبی مصر در طلب برده و طلا. هر قدر هم مصرشناسان آثار دوران پادشاهی میانه را گرامی بدارند، زیبایی آثاری نظیر داستان سینوهه و گسترش کیش‌های اُزیریس[1] احتمالاً تسلی چندانی

۱. خدای باروری، نباتات، مُردگان، زندگی پس از مرگ و رستاخیز در مصر باستان. برادرش، ست، شبی او را کُشت و قطعه‌قطعه کرد. همسرش، ایسیس، تکه‌های جسدش را یافت و با نوار مومیایی به هم وصل کرد و او زنده شد. آیین‌های مرتبط با اُزیریس در سراسر مصر رواج داشت و اغلب با جشن‌های چندروزه همراه بود.

برای هزاران سرباز اجباری، کارگران اجباری و اقلیت‌های تحت آزارِ آن دوران به بار نمی‌آورد؛ کسانی که اجداد بسیاری‌شان روزگاری بسیار صلح‌آمیز در «اعصار تاریکِ» پیشین داشتند.

آن‌چه دربارهٔ زمان صادق باشد دربارهٔ مکان هم صادق است. در پنج‌هزار سال اخیر تاریخ بشر — یعنی کمابیش دوره‌ای که در این فصل به آن می‌پردازیم — دیدگاه متعارف‌مان دربارهٔ تاریخ جهان صفحهٔ شطرنج شهرها، امپراتوری‌ها و پادشاهی‌هاست؛ اما در واقع، این پدیده‌ها در بخش اعظم این دوره جزیره‌های استثنایی سلسله‌مراتب سیاسی بوده‌اند در محاصرهٔ سرزمین‌هایی بسیار وسیع‌تر که ساکنان‌شان، اگر هم اساساً به چشم تاریخ‌نگاران بیایند، «اتحادیه‌های قبیله‌ای»، «اتحادهای همسایگان»[1] یا (اگر انسان‌شناس باشید) «جوامع پراکنده» توصیف می‌شوند، به بیان دیگر افرادی که به گونه‌ای حساب‌شده از نظام‌های اقتدار تثبیت‌شده و فراگیر دوری می‌کردند. دانسته‌های کمی در این‌باره داریم که این قبیل جوامع در بخش‌هایی از افریقا، امریکای شمالی، آسیای مرکزی یا جنوب‌شرقی و سایر مناطقی فعال بودند که این هم‌نشینی‌های سیاسیِ نامنسجم و منعطف تا همین اواخر دوام داشتند، اما از عملکردشان در دوره‌هایی که این هم‌نشینی‌ها با اختلاف رایج‌ترین شکل‌های حکومت بودند تقریباً هیچ نمی‌دانیم.

چه‌بسا شرحی به‌راستی رادیکال بتواند تاریخ را از منظر زمان‌ها و مکان‌های میانی بازگو کند. به این معنا، فصل حاضر به‌راستی رادیکال نیست: ما تا حد زیادی همان داستان قدیمی را می‌گوییم؛ اما دست‌کم می‌کوشیم بفهمیم چه می‌شود اگر عادت اندیشهٔ غایت‌شناختی را کنار بگذاریم؛ عادتی که ما را وامی‌دارد تاریخ عهد باستان را در جست‌وجوی نطفه‌های دولت‌ـ ملت‌های مدرن‌مان زیرورو کنیم. ما در عوض به این امکان می‌پردازیم که حین بررسی زمان‌ها و مکان‌هایی که معمولاً فرض می‌شود نشان از «زایش دولت» دارند، در واقع می‌توانیم ببینیم چه‌طور انواع بسیار متفاوتی

1. amphictyonies

از دولت شکل می‌گیرند که هر یک آمیزه‌ی غریبی است از خشونت، دانش و کاریزما: سه شکل ابتدایی سلطه که به آن اشاره کردیم.

یک راهِ آزمودن ارزش رویکردی جدید این است که ببینیم آیا می‌تواند کمک‌مان کند تا مواردی را که پیش‌تر نابهنجار به نظر می‌آمدند تبیین کنیم یا نه: به عبارت دیگر، حکومت‌های باستانی‌ای که بی‌شک مردمانی بسیار پُرشمار را بسیج و سازمان‌دهی می‌کردند، اما ظاهراً با هیچ‌یک از تعاریف متعارف‌مان از دولت هم‌خوانی ندارند. بدون شک، موارد بسیاری وجود دارند. بگذارید با اولمک شروع کنیم که عموماً اولین تمدن بزرگ امریکای مرکزی قلمداد می‌شود.

در باب سیاست به مثابه‌ی ورزش: مورد اولمک

چندوچون توصیف اولمک‌ها معضلی دشوار برای انسان‌شناس‌هاست. پژوهشگران اوایل سده‌ی بیستم آن‌ها را «افق»ی هنری یا فرهنگی می‌دانستند، عمدتاً به این دلیل که درست روشن نبود که غیر از این چه‌طور می‌توانستند سبکی را توصیف کنند که با برخی انواع رایج سفالگری، تندیس‌های کوچک انسان‌گونه و مجسمه‌های سنگی‌اش به‌آسانی شناخته می‌شد و به نظر می‌آمد بین سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد در سراسر منطقه‌ای عظیم، شامل برزخ تینوانته‌پک[۱] و شامل گواتمالا، هندوراس و بخش اعظم جنوب مکزیک، سر برآورده است، اما غیر از این اهمیت مشخصی ندارد. اولمک‌ها، هر چه بودند، به نظر می‌آمد بازنمودی باشند از «فرهنگ مادرِ» تمامی تمدن‌های بعدیِ امریکای میانه، آن‌طور که بعدها توصیف شد، چرا که نظام‌های تقویمی خاص آن منطقه، نوشتار رمزی و حتی بازی‌های توپی را ابداع کرده‌اند.(۳۸)

هم‌زمان، هیچ دلیلی در دست نداریم که بپذیریم اولمک‌ها یک قوم یا حتی یک گروه سیاسی واحد بودند. گمانه‌زنی‌های زیادی شده درباره‌ی مُبلغ‌های دوره‌گرد، امپراتوری‌های تجاری، پوشش رایج نخبگان و بسیاری

۱. منطقه‌ای در مکزیک که کوتاه‌ترین فاصله‌ی زمینی بین خلیج مکزیک و اقیانوس آرام به شمار می‌آید.

مسائل دیگر. دست‌آخر باستان‌شناس‌ها فهمیده‌اند که در واقع کانون اولمک‌ها در زمین‌های باتلاقی وراکروز واقع بود، جایی که شهرهای باتلاقی سان لورنزو و لا ونتا در امتداد سواحل خلیج مکزیک سر برآوردند. هنوز دانسته‌های بسیار کمی درباره‌ی ساختار درونی این شهرهای اولمک داریم. به نظر می‌آید اغلب‌شان حول محوطه‌هایی آیینی ــ با چینشی نامشخص اما شامل پشته‌های هرم‌مانند خاکی بزرگ ــ شکل گرفته‌اند که حومه‌هایی گسترده در اطراف‌شان داشتند. این کانون‌های پُرشکوه در انزوایی نسبی به سر می‌بردند، در میان دورنمایی که غیر از آن‌ها جز منظره‌ی پراکنده و نسبتاً آشفته‌ی سکونتگاه‌های کشت ذرت و اردوگاه‌های خوراکجوهای فصلی به نمایش نمی‌گذاشت.(۳۹)

پس واقعاً چه می‌توانیم درباره‌ی ساختار جامعه‌ی اولمک بگوییم؟ می‌دانیم که به‌هیچ‌وجه جامعه‌ای برابری‌خواه نبود؛ بی‌شک نخبگانی انگشت‌نما وجود داشتند. هرم‌ها و سایر یادمان‌ها نشان می‌دهند که دست‌کم در برخی اوقات سال این نخبگان منابع خارق‌العاده‌ای از مهارت و کار در اختیار داشتند. هر چند از قرار معلوم پیوندها میان مرکز و پس‌کرانه از هر جنبه‌ی دیگری بی‌اندازه سست بوده است. برای مثال، سقوط نخستین شهر بزرگ اولمک در سان لورنزو ظاهراً تأثیر بسیار کمی بر اقتصاد کل منطقه داشته است.(۴۰)

هر ارزیابی‌ای از ساختار سیاسی اولمک‌ها به‌ناگزیر باید گروهی از سردیس‌های غول‌پیکر را در نظر بگیرد که بسیاری دستاورد متمایز اولمک‌ها دانسته‌اند. این اشیای به‌یادماندنی بدون هرگونه تکیه‌گاه‌اند، از هزاران کیلوگرم بازالت تراشیده شده‌اند و کیفیتی قابل‌مقایسه با بهترین سنگ‌ساخته‌های مصر باستان دارند. برای ساخت هر کدام بی‌شک زمان بی‌حسابی برای پرداخت و صیقل‌کاری نیاز بوده است. این مجسمه‌ها ظاهراً بازنمایی رهبران اولمک هستند، اما نکته‌ی جالب این است که با کلاه‌خودهای چرمی توپ‌بازها تصویر شده‌اند. همه‌ی نمونه‌های موجود چنان شبیه به یکدیگرند که به نظر می‌آید هر کدام بازتاب نوعی ایده‌آل استاندارد زیبایی مردانه باشد؛ اما هم‌زمان هر کدام چنان متفاوت است که می‌توان تصویری یگانه از قهرمانی خاص دانستش.(۴۱)

شکی نیست که میدان‌های بازی‌ای هم در کار بوده ــ گرچه در کمال تعجب اثر چندانی از آن‌ها را نمی‌توان در مدارک باستان‌شناختی دید ــ و هر چند درست نمی‌دانیم چه نوع بازی‌هایی انجام می‌شده، اگر این بازی‌ها شباهتی به بازی‌های توپی مایاها و آزتک‌ها داشته احتمالاً در میدانی طولانی و کم‌عرض صورت می‌گرفته که در آن دو گروه از خانواده‌های رده‌بالا در طلب شهرت و افتخار رودرروی هم قرار می‌گرفته‌اند و با ران و کفل به یک توپ کائوچویی سنگین ضربه می‌زدند. معقول و منطقی است که نتیجه بگیریم رابطه‌ای کاملاً مستقیم میان بازی‌های رقابتی و ظهور اشراف‌سالاری اولمک وجود داشته است.(۴۲) بدون مدارک نوشتاری، سخت بتوان حرف بیش‌تری زد، اما نگاهی دقیق‌تر به بازی‌های توپی امریکای مرکزی چه‌بسا دست‌کم شمه‌ای از چندوچون این بازی‌ها را نشان‌مان دهد.

میدان‌های سنگ‌فرش‌شده‌ی بازی، و البته خانه‌های سلطنتی و معبدهای هرمی، ویژگی مشترک شهرهای عصر کلاسیک مایاست. خدایان اصلی مایایی خود توپ‌باز بودند. در افسانه‌ی کیچه[1]‌های مایایی به نام پوپول ووه بازی توپی موقعیتی فراهم می‌کرد که در آن قهرمانان میرا و خدایانِ زیر زمین به مصاف هم می‌رفتند و در نتیجه قهرمانان دوقلو، هوناپو و شپالانکه، به دنیا می‌آمدند تا در بازی مرگ‌بار خود خدایان را شکست بدهند و رو به آسمان بروند تا به جایگاه خود در میان ستارگان برسند.

جایگاه مرکزی یک بازی توپی در بزرگ‌ترین حماسه‌ی موجود مایاها نشان می‌دهد که ورزش چه اهمیتی برای درک مایاها از کاریزما و اقتدار داشته است. و همین‌طور، به شیوه‌ای غریزی‌تر، پلکانی حکاکی‌شده که در یاشتچیلان[2] به مناسبت تاج‌گذاری کسی (به سال ۷۵۲ میلادی) که احتمالاً مشهورترین پادشاه‌شان بوده، به نام جگوار پرنده‌ی کبیر، ساخته شده است. او بر بلوک مرکزی در حال بازی با توپ تصویر شده است. دو ملازم کوتاه‌قامت پادشاه را همراهی می‌کنند و او به توپ کائوچویی بزرگی حاوی اعضای بدن اُسرا ــ دربند، شکسته و درهم‌فشرده ــ ضربه می‌زند که

۱. از مردمان مایایی که در بخش‌هایی از گواتمالای امروز ساکن بودند.
۲. از شهرهای باستانی تمدن مایا که در چیاپاسِ مکزیک واقع شده بود.

در حال فروافتادن از پلکانی است. به اسارت گرفتن دشمنان رده‌بالا برای باج‌گیری یا، اگر باجی پرداخت نمی‌شد، قتل اُسرا، در بازی‌های توپی هـدف اصلی جنگ‌های مایاها بود. این تمثال نگون‌بخت می‌توانسـت جمجمه‌ای جواهرکاری‌شده باشد، یکی از نجبای شهر دشمن که تحقیرش چنان برای جگوار پرنده مهم بود که آن را در نمای اصلی نعل درگاهی حکاکی‌شده در یکی از معبدهای آن حوالی ثبت کرد.(۴۳)

در برخی بخش‌های قاره‌ی امریکا، ورزش‌های رقابتی نقش جایگزین جنگ را داشت. در عصر کلاسیک مایا، جنگ و ورزش می‌توانستند امتداد دیگری باشـند. نبردها و بازی‌ها بخشـی از چرخه‌ی سـالانه‌ی رقابت‌های سلطنتی بودند که بر سر مرگ و زندگی انجام می‌شدند. هر دو در یادمان‌های مایایی همچون رویدادهایی بسـیار مهم در زندگی حاکمان ثبت شـده‌اند. به احتمال زیاد، این بازی‌های نخبگان نمایش‌هایی توده‌ای نیز بودند که نوعی خاص از جمعیت شهری را شکل می‌دادند ــ نوعی که از نبردهای گلادیاتـوری لـذت می‌بردند و در نتیجه سیاسـت را نیـز بر مبنای تقابل درک می‌کردند. سـده‌ها بعد، فاتحان اسـپانیایی نوع آزتکیِ بازی‌های توپی رایج در تنوچتیتلان را توصیف کردند که در آن‌ها بازیکنان در میانه‌ی ردیف جمجمه‌های انسان رودرروی هم قرار می‌گرفتند. آن‌ها می‌گویند که چه‌طور عوامِ بی‌پروا، برانگیخته از شور رقابتیِ مسابقات، گاهی همه‌ی داروندارشان را در شرط‌بندی می‌باختند یا حتی پس از باخت برده می‌شدند.(۴۴) جایزه‌ها چنان سرسام‌آور بود که اگر یک بازیکن توپ را از میان یکی از حلقه‌های سـنگی دور میدان رد می‌کرد مسـابقه درجا به پایان می‌رسـید (این حلقه‌ها چنان کوچک ساخته می‌شد که چنین کاری کمابیش ناممکن بود و برنده‌ی بازی معمولاً از راه‌های دیگر مشخص می‌شد)، و بازیکنی که دست به چنان معجزه‌ای زده بود تمام اجناس شرط‌بندی‌شده را می‌برد، و همچنین می‌توانست هر چیز دیگری را که دلش می‌خواست از تماشاگران به یغما ببرد.(۴۵)

به‌آسـانی می‌توان فهمید که چرا اولمک‌ها، با آن آمیزه‌ی پُرشـوری که از رقابت سیاسـی و نمایش برنامه‌ریزی‌شـده سـاخته بودند، امروزه نیای پادشاهی‌ها و امپراتوری‌های امریکای مرکزی قلمداد می‌شوند؛ اما شواهد چندانی در دست نداریم تا بگوییم خود اولمک‌ها زیربنایی برای سلطه بر

جمعیتی پُرشمار به وجود آورده بودند. تا جایی که می‌دانیم، حاکمان‌شان بر ارتش دائمی یا دم‌ودستگاه اداری‌ای فرمان نمی‌راندند که دست‌شان را باز بگذارد تا قدرت‌شان را در سراسر پس‌کرانه‌ی بزرگ‌تر گسترش دهند. در عوض، آن‌ها گستره‌ی وسیع تأثیرات فرهنگی‌ای را زیر نظر داشتند که از مراکز برگزاری مراسم برمی‌آمد؛ این مراکز فقط در مناسبت‌های خاص (مثلاً بازی‌های توپی آیینی) سرشار از جمعیت می‌شدند که برگزاری‌شان در هماهنگی با الزامات تقویم کشت‌وکار بود و در بقیه‌ی اوقات سال عمدتاً خالی از سکنه بودند.

به بیان دیگر، اگر این‌ها را بتوان به هر تعبیری «دولت» دانست، احتمالاً بهترین توصیف‌شان این باشد که نسخه‌های فصلیِ چیزی بودند که کلیفورد گیرتز زمانی «دولت‌های نمایشی»[1] خواند. در این دولت‌ها قدرت سازمان‌یافته فقط به صورت مقطعی در نمایش‌هایی بزرگ اما گذرا تحقق می‌یافت. هر چیزی را که «اداره‌ی دولت» محسوب کنیم، از دیپلماسی گرفته تا انباشت منابع، فقط برای تسهیل این مراسم آیینی انجام می‌شد، نه برعکس.(۴۶)

چاوین دِ هوانتار ـ «امپراتوری»‌ای متکی به نگاره‌ها؟

در امریکای جنوبی شرایطی کمابیش مشابه می‌بینیم. پژوهشگران مجموعه‌ای پُرشمار از جوامعِ پیش از اینکاها را محتاطانه «دولت» یا «امپراتوری» خوانده‌اند. همه‌ی این جوامع درون منطقه‌ای دیده می‌شوند که بعدها زیر سیطره‌ی اینکاها رفت: آندِ پرو و پس‌آب‌های ساحلی مجاورش. هیچ‌کدام‌شان از نوشتار استفاده نمی‌کرد، دست‌کم در شکلی که ما می‌شناسیم. بااین‌حال، پس از سال ۶۰۰ میلادی، بسیاری‌شان از رشته‌های گره‌دار برای ثبت حساب‌ها و چه‌بسا برای نشانه‌گذاری استفاده می‌کردند.

پیش از آن هم در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد برخی مراکز یادمانی در ریو سوپه ساخته شدند.(۴۷) بعدها، بین سال‌های ۱۰۰۰ تا ۲۰۰ پیش

1. theatre states

از میلاد، مرکزی واحد ــ در چاوین دِ هوانتار در ارتفاعات شمالی پرو ــ نفـوذ خـود را به منطقـه‌ای بزرگ‌تر گسـترش داد.(۴۸) ایـن «افق چاوین» جای خود را به سـه فرهنگ منطقه‌ایِ متمایز دادند. این ارتفاعات مرکزی حکومتـی نظامی شـکل گرفـت که واری خوانـده می‌شـود. هم‌زمان، در سواحل دریاچه‌ی تیتکاکا کلان‌شهری به نام تیواناکو ــ با وسعت ۴۲۰ هکتار، کمابیش دو برابر اوروک یا موهنجودارو ــ شکل گرفت که از نظام ابتکاری کشت روی بستر بلند استفاده می‌کردند تا محصولات‌شان را در ارتفاعات بسـیار سـرد آلتیپلانوِ[۱] بولیوی بکارند.(۴۹) در سـواحل شمالی پرو، از فرهنگ سـومی به نام موچه شـواهدی از دل گورها به دسـت آمده که حاکی از رهبری زنان است: گورهای گشاده‌دستانه‌ی جنگجو ـ کاهنه‌ها و ملکه‌هایی غرق در طلا و آکنده از قربانی‌های انسانی.(۵۰)

اولین اروپایی‌هایی که در سـده‌ی نوزدهم و اوایل سـده‌ی بیسـتم این تمدن‌ها را بررسی کردند فرض‌شان این بود که هر شهر یا گروهی از شهرها، که بر منطقه‌ی اطراف‌شان نفوذ داشتند، لاجرم پایتخت دولت یا امپراتوری خاصی بوده‌اند (همچنین فرض کردند ــ البته مشخص شد کاملاً به‌اشتباه ــ که تمام حاکمان مرد بوده‌اند). درباره‌ی اولمک‌ها، نسبتی بسیار بزرگ از این نفوذ در شکل نگاره بوده ــ که در مورد آند، بر ظروف سفالی کوچک، اشـیای شـخصی و پارچه حک شـده‌اند ــ نه به شـکل گسترش نهادهای اداری، نظامی یا تجاری و فناوری‌های هم‌بسته‌شان.

خود چاوین دِ هوانتار را در نظر بگیرید که در دره‌ی موسـنای آندِ پرو قرار دارد. باستان‌شناس‌ها زمانی باور داشتند که این‌جا مرکز یک امپراتوری پیشـااینکایی در هـزاره‌ی اول پیـش از میـلاد بوده اسـت؛ دولتی حاکم بر پس‌کرانـه‌ای کـه تا جنگل‌های بارانی آمازون در شـرق و سـاحل اقیانوس آرام در غرب کشیده می‌شده و شامل تمام ارتفاعات میانی و پس‌آب‌های مابین‌شـان بوده اسـت. به نظر آن‌ها، این قدرت به فراخور ابعاد و ظرافت معماری مبتنی بر سنگ‌تراشی‌اش، وفور بی‌مانند مجسمه‌های یادمانی‌اش

---

۱. altiplano؛ کلمه‌ای اسپانیایی به معنای دشت مرتفع. این منطقه مرتفع‌ترین فلات کره‌ی زمین بیرون از تبت به شمار می‌آید و بخش‌های وسیعی از بولیوی، پرو و شیلی را در بر می‌گیرد.

و ظهور موتیف‌های چاوینی در سفال‌ها، جواهرات و پارچه‌ها در سراسر منطقه بود. اما آیا چاوین واقعاً نوعی «رومِ آند» بود؟

در واقع، تاکنون شواهد اندکی در این زمینه به دست آمده است. برای رسیدن به درکی کلی از این‌که واقعاً اوضاع در چاوین چگونه بوده باید نگاهی دقیق‌تر بیندازیم به نگاره‌هایی که از آن دم می‌زنیم و چیزهایی که می‌توان از آن‌ها درباره‌ی اهمیت فراوان بصیرت و دانش در نگاه فرهنگ چاوین به قدرت آموخت.

هنر چاوین نه متکی به تصاویر بود نه به‌هیچ‌وجه متکی به روایت‌های تصویری ـــ دست‌کم نه به هیچ معنای شهودی مشخصی. همچنین به نظر نمی‌آید. هنر چاوین از قرار معلوم نظام نوشتاری تصویری‌ای هم نداشت. این یکی از دلایلی است که با توجه به آن می‌توان یقین داشت واقعاً با یک امپراتوری طرف نیستیم. امپراتوری‌های واقعی معمولاً از سبک‌های هنر پیکرمند[1] بهره می‌بردند که بسیار عظیم و درعین‌حال بسیار ساده بودند تا هر کسی که قصدِ تحت‌تأثیر قرار دادنش را داشت بتواند به‌آسانی معنای‌شان را بفهمد. اگر امپراتور پارسی هخامنشی هیئت خود را بر روی کوه حک می‌کرد، این کار به طریقی انجام می‌داد که حتی سفیری از سرزمین‌های ناشناخته (یا عتیقه‌شناسی از سده‌های دوردست آینده) هم بفهمد این تصویر پادشاهی بسیار قدرقدرت است.

در مقابل، نگاره‌های چاوینی را قرار نیست ناآشناها ببینند. عقاب‌های تاج‌دار فارغ‌البال ایستاده‌اند و در هزارتوی آرایه‌ها ناپدید شده‌اند؛ صورت‌های انسانی نیش‌های مارمانند دارند یا به شکلی گربه‌مانند تصویر شده‌اند. شکی نیست که سایر شمایل‌ها هیچ توجهی جلب نمی‌کنند. فقط پس از چندی بررسی است که ابتدایی‌ترین فرم‌ها پیش چشم‌های غیرحرفه‌ای نمایان می‌شوند. با این توجه، می‌توان دست‌آخر نگاره‌های مکرر حیوانات جنگل‌های استوایی ـــ جگوارها، مارها و کیمن‌ها ـــ را بازشناخت، اما تا چشم‌مان به آن‌ها خو می‌گیرد از دیدرس‌مان دور می‌شوند و با دیگر بدن‌ها در هم می‌پیچند یا به الگوهای پیچیده بدل می‌شوند.(۵۱)

1. figural art

پژوهشگران برخی از این نگاره‌ها را «هیولا» توصیف کرده‌اند، اما آن‌ها هیچ ربطی به شمایل‌های تلفیقی مجسمه‌های یونان باستان یا بین‌النهرین — سانتورها، شیردال‌ها و غیره — یا همتایان موچه‌ای‌شان ندارند. جهان بصری یکسره متفاوتی می‌بینیم. این قلمرو دگرپیکر[۱]هاست، جایی که هیچ بدنی هرگز به‌تمامی پایدار یا کامل نیست و آموزش ذهنی سخت‌کوشانه‌ای لازم است تا بتوان ساختاری بیرون کشید از دل آن‌چه در نگاه اول آشفتگی بصری به نظر می‌آید. از جمله به این دلیل می‌توانیم این حرف‌ها را با حدی از اطمینان بزنیم که هنرهای چاوین اولین (و به‌یادماندنی‌ترین) جلوه‌ی یک سنت بسیار گسترده‌تر بومیان امریکاست که نگاره‌ها در آن نه به منظور تصویرگری یا بازنمایی بلکه در حکم سرنخی بصری برای هنرهای حافظه‌ی خارق‌العاده نقش می‌شدند.

تا همین اواخر، شمار بسیار زیادی از جوامع بومی همچنان از نظام‌هایی استفاده می‌کردند بسیار شبیه به آن‌هایی که برای انتقال دانش خفیه‌ی قواعد آیینی، شجره‌نامه‌ها یا اسناد سفرهای شمنی به جهان ارواح عالم سفلی و همزادهای حیوانی به کار می‌رفت.(۵۲) در اوراسیا، فنون مشابهی در «هنرهای حافظه»ی باستانی شکل گرفت که به کمک آن‌ها تلاش می‌شد داستان‌ها، گفته‌ها، سیاهه‌ها یا مطالب مشابه هر کدام در «قصر حافظه»ی آشنایی به خاطر سپرده شود. این قصر شامل مسیر یا اتاق ذهنی‌ای بود که در آن رشته‌هایی از نگاره‌های چشم‌گیر می‌توانست مرتب شود که هر یک سرنخی برای ماجرا، واقعه یا نامی خاص بود. در مخیله‌ی آدم نمی‌گنجد که چه می‌شود اگر کسی قرار بود یک گروه از این سرنخ‌های بصری را بکشد یا حک کند و یک باستان‌شناس یا تاریخ‌نگار هنر مدت‌ها بعد قرار باشد کشفش کند بی‌آن‌که هیچ تصوری از بافتار آن داشته باشد، بگذریم از این‌که داستانی که به خاطر سپرده می‌شد واقعاً چه بود.

در مورد چاوین، واقعاً می‌توانیم با تکیه بر دلایلی قابل‌ملاحظه بپذیریم که این نگاره‌ها اسناد سفرهای شمنی بوده‌اند؛ نه‌فقط به دلیل ماهیت غریب خود آن نگاره‌ها بلکه به دلیل انبوه شواهد ضمنی‌ای که به وضعیت‌های

۱. shape-shifter؛ موجوداتی در افسانه‌ها که به شکل حیوانی دیگر درمی‌آیند.

دیگرگونه‌ی آگاهی ربط داده شده‌اند. در خود چاوین، قاشق‌های انفیه، ساروج‌های پُرزرق‌وبرق و چپق‌های استخوانی پیدا شده‌اند؛ و از جمله نگاره‌های حکاکی‌شده‌ی چاوین پیکره‌های تراش‌خورده‌ی مردانی هستند با نیش و سرپوش‌های مارمانندی که ساقه‌ی کاکتوس سان پدرو[1] را در هوا نگه داشته‌اند. این گیاه ماده‌ی اصلی هواچوما[2]ست، جوشانده‌ای مسکالین‌پایه که امروزه نیز در این منطقه مصرف و موجب برانگیختن الهامات روان‌گردان می‌شود. سایر پیکره‌های حکاکی‌شده، که همگی مرد هستند، در میانه‌های نگاره‌های برگ‌های ویلکا نقش شده‌اند که مواد توهم‌زایی قوی در خود دارند. این ماده هنگامی آزاد می‌شود که برگ‌ها آسیاب و استنشاق شوند، و در نتیجه باعث آب‌ریزش بینی می‌شود، همان‌طور که عیناً بر سردیس‌های تراشیده روی دیوارهای معابد بزرگ چاوین نقش شده‌اند.(۵۳)

در واقع، به نظر نمی‌آید هیچ‌چیزی در دورنمای بناهای چاوین ربطی به حکومت سکولار داشته باشد. هیچ‌گونه استحکامات نظامی یا محله‌های اداری‌ای وجود ندارد. از سوی دیگر، کمابیش همه‌چیز ظاهراً ربطی به اجرای آیین‌ها و افشا یا اختفای دانش خفیه دارند.(۵۴) جالب این‌جاست که این دقیقاً چیزی است که آگاهان بومی به سربازان اسپانیایی و وقایع‌نگارانی می‌گفتند که در سده‌ی هفدهم به این محوطه رسیدند. آن‌ها می‌گفتند تا جایی که به یاد می‌آید، چاوین مکان زیارت و البته خطر فراطبیعی بوده و سران خانواده‌های مهم از مناطق گوناگون کشور در آن‌جا گرد هم می‌آمدند تا به بصیرت و ندای غیبی برسند، به «گفتار سنگ‌ها». به‌رغم تردیدهای اولیه، باستان‌شناس‌ها رفته‌رفته سر عقل آمده‌اند و پذیرفته‌اند که آن‌ها راست می‌گفتند.(۵۵)

این نه‌فقط گواهی بر حال‌وهوای آیینی و دیگرگونه‌ی ذهنی بلکه نشانی از معماری خارق‌العاده‌ی مکان است. معبدها در چاوین شامل هزارتوهایی سنگی و پلکان‌هایی معلق‌اند که به نظر می‌آید هم برای امورات پرستش و

۱. با نام علمی اکینوپسیس پاناکوی، کاکتوسی ستونی و زودرشد که بومی کشورهای امریکای مرکزی و جنوبی است.

2. Huachuma

هم برای آزمون‌های فردی، مراسم تشرف و کسب معرفت طراحی شده‌اند. آن‌ها متضمن سفرهایی پُرپیچ‌وخم‌اند منتهی به راهروهایی باریک که فقط گنجایش یک نفر را دارند و آن‌سوی‌شان خلوتگاهی است شامل لوحی منقش به نگاره‌هایی گوریده در هم. مشهورترینِ این یادمان‌ها، ستون سنگی‌ای به نام «ال لانسون»[1] («زوبین»)، میله‌ای است گرانیتی با حدود چهار متر طول که معبد قدیمی چاوین حول آن ساخته شده است. بدل‌های پُرنور این ستون، که اغلب گفته می‌شود بازنمود خدایی است که محور جهان[2] هم به شمار می‌آید، یا بازنمود رکنی اصلی که قطب‌های جهان شمنی را به یکدیگر متصل می‌کند، جایگاه ممتازی در موزه‌ی ملی پرو دارد؛ اما اصل سه‌هزارساله‌ی آن در قلب هزارتویی تاریک خانه کرده که با ترکه‌هایی کوچک نورافشانی می‌شود و هیچ بیننده‌ی واحدی هرگز نمی‌تواند به کلیت شکل یا معنای آن پی ببرد.(۵۶)

اگر چاوین ــ پیش‌گام دوردست تمدن اینکا ــ «امپراتوری» هم بود، بر نگاره‌هایی تکیه داشت که به دانش خفیه متصل بود. از سوی دیگر، اولمک «امپراتوری»ای بود متکی به نمایش، رقابت و صفات شخصی رهبران سیاسی. شکی نیست که «امپراتوری» در کاربرد ما در این کتاب نامنسجم‌ترین حالت ممکن را دارد. نه هیچ شباهتی به مثلاً امپراتوری روم یا هان دارد و نه در واقع به امپراتوری‌های اینکا و آزتک. هیچ‌کدام از معیارهای مهم «دولت بودن» هم درباره‌اش صدق نمی‌کند ــ دست‌کم نه بر مبنای استانداردترین تعریف‌های جامعه‌شناختی (انحصار خشونت، رده‌های سلسله‌مراتب اداری و از این‌دست). راه گریز معمولاً این است که نظام‌هایی از این‌دست را «خان‌سالاری‌های پیچیده» تعریف کنیم، اما این تعریف بی‌اندازه نابسنده به نظر می‌آید ــ صورت مختصری از این‌که بگوییم آن‌ها «تا حدی به دولت می‌مانند اما دولت نیستند.» و خب این واقعاً بی‌معناست.

به نظر ما، راه معقول‌تر این است که به این موارد گیج‌کننده از دریچه‌ی سه اصل ابتدایی سلطه ــ کنترل خشونت (یا حاکمیت)، کنترل دانش و

1. El Lanzón

2. axis mundi

سیاست کاریزماتیک ــ نگاه کنیم که در آغاز این فصل درباره‌شان گفتیم. با این کار می‌توانیم بفهمیم که چه‌طور هر کدام تا حدی استثنایی بر شکلی خاص از سلطه تأکید دارند و آن را تا ابعادی غیرعادی بسط می‌دهند. پس برویم ببینیم چه می‌کنیم.

نخست، در مورد چاوین، اِعمال قدرت بر جمعیتی پُرشمار و پراکنده بی‌شک بیش‌تر به حفظ کنترل بر انواع خاصی از دانش مربوط بود: چیزی که چندان تفاوتی با ایده‌ی «اسرار دولتی» ندارد که بعدها در نظام‌های بوروکراتیک مشاهده شد، گرچه محتوایش آشکارا متفاوت بود، و قرار نبود به زور سرنیزه از آن حراست شود. در سنت اولمک، قدرت شامل برخی شیوه‌های رسمی رقابت بر سر تشخص فردی در حال‌وهوای بازی‌هایی سرشار از مخاطره بود: نمونه‌ی اولیه‌ی عرصه‌ی سیاسی بزرگ و رقابتی، اما باز هم در غیاب حاکمیت سرزمینی یا دم‌ودستگاه اداری. بی‌شک سطح معینی از کاریزمای شخصی یا تقلا برای پیشرفت در چاوین وجود داشته؛ و بدون شک میان اولمک‌ها نیز برخی به کمک تسلط‌شان بر دانش سرّی اثرگذار می‌شدند؛ اما هیچ‌کدام از این موارد دلیل به دست نمی‌دهد که فکر کنیم کسی مدعی اصل قدرتمند حاکمیت شده بود.

ما این‌ها را «نظام‌های مرتبه‌اول»[1] می‌خوانیم چرا که به نظر می‌آید حول یکی از این سه اصل ابتدایی سلطه (کنترل دانش برای چاوین؛ سیاست کاریزماتیک برای اولمک) سامان یافته و کمابیش دو اصل دیگر را نادیده گرفته بودند. بنابراین پرسش مشخص دیگر این است که آیا نمونه‌های سومین گونه‌ی ممکن را نیز می‌توان جست یا نه؛ یعنی جوامعی که اصل حاکمیت را پیش بردند (به بیان دیگر، به فرد یا گروهی کم‌شمار انحصار در حق استفاده از خشونت با مصونیت را دادند)، و آن را بی‌اندازه بسط دادند، بدون سازوبرگی برای کنترل دانش یا هرگونه عرصه‌ی سیاسی رقابتی. در واقع نمونه‌های بسیار زیادی را می‌توان برشمرد. باید اعتراف کرد که وجود چنین جامعه‌ای را احتمالاً سخت بتوان فقط‌وفقط از طریق مدارک باستان‌شناختی ثابت کرد، اما برای مثال آوردن از این سومین گونه

1. first-order regimes

می‌توانیم خوشبختانه به جوامع بومی متأخر امریکایی روی بیاوریم که در آن‌ها مستندسازی نوشتاری در دسترس بود.

مثل همیشه باید در برابر این‌دست منابع محتاط بود، زیرا به قلم ناظرانی اروپایی هستند که جدا از به میان آوردن سوگیری‌های خود، معمولاً جوامعی را توصیف می‌کنند دستخوش ویرانی هاویه‌واری که کمابیش در تمام موارد خود اروپایی‌ها به ارمغان آورده بودند. بااین‌حال، به نظر می‌آید گزارش‌های فرانسوی از ناچزهای جنوب لوییزیانا در سده‌ی هفتم دقیقاً همان آرایشی را توصیف می‌کند که به دنبالش هستیم. بنا به اجماع عمومی، ناچزها، که خود را تئولونل[1] یا «مردم خورشید» می‌خواندند، تنها نمونه‌ی بی‌چون‌وچرای پادشاهی مقدس شمال ریو گرانده بودند. حاکم‌شان قدرت حکم‌رانی مطلقی داشت که احتمالاً به مذاق یک ساپا اینکا یا فرعون مصری خوش می‌آمد؛ اما آن‌ها بوروکراسی محدودی داشتند و هیچ‌چیزی شبیه به عرصه‌ی سیاسی رقابتی میان‌شان مشاهده نمی‌شد. تا جایی که می‌دانیم، هرگز کسی این آرایش را «دولت» نخوانده است.

در باب حاکمیت بدون «دولت»

بگذارید به سراغ اثر یک یسوعی فرانسوی به نام پدر مارتین لو پتی برویم که شرحی از ناچزها در اوایل سده‌ی هجدهم به دست داده است. لو پتی دریافت ناچزها به مردمانی که یسوعیان پیش‌تر در کانادای امروز دیده بودند هیچ شباهتی نداشتند. او به‌ویژه تحت‌تأثیر اعمال دینی ناچزها قرار گرفت. این اعمال در سکونتگاهی برگزار می‌شد که همه‌ی منابع فرانسوی آن را روستایی بزرگ خوانده‌اند؛ روستایی متمرکز بر دو سکوی خاکی بزرگ که با یک میدان جدا می‌شدند. روی یکی از سکوها معبدی ساخته شده بود؛ روی دیگری نوعی قصر بود، خانه‌ی حاکمی به نام خورشید بزرگ؛ قصری چنان بزرگ که می‌توانست چهارهزار نفر را در خود جای دهد، یعنی کمابیش به اندازه‌ی کل جمعیت ناچزها در آن دوران.

1. Théoloël

در معبد آتشی ابدی روشن بود و وقف بنیان‌گذار دودمان سلطنتی شده بود. با حاکم آن زمان، و همچنین برادرش (به نام «افعی خال‌دار») و بزرگ‌ترین خواهرش («زن سپید»)، چنان برخورد می‌شد که چیزی از پرستش کم نداشت. هر کسی که به حضورشان می‌رسید موظف به سجده و نوبه بود و باید عقب‌عقب بیرون می‌رفت. هیچ‌کس، حتی همسران شاه، حق نداشتند در کنارش غذا بخورند؛ فقط ممتازترین‌ها می‌توانستند غذا خوردنش را ببینند. در نتیجه عملاً اعضای خانواده‌ی سلطنتی در سراسر عمرشان عمدتاً محصور در همان روستای بزرگ بودند و به‌ندرت خطر خروج را به جان می‌خریدند.(۵۷) خود پادشاه هم اغلب در حین مراسم مهم یا زمانه‌ی جنگ رخ می‌نمود.

لو پتی و دیگر ناظران فرانسوی، که در آن زمان تحت حکومت لویی چهاردهم زندگی می‌کردند و او هم البته خود را «خورشیدشاه» می‌پنداشت، کاملاً تحت‌تأثیر همانندی‌ها قرار گرفتند و در نتیجه، ماجراهای روستای بزرگ را کم‌وبیش به‌تفصیل شرح دادند. خورشید بزرگ ناچز شاید شکوه و جلال لویی چهاردهم را نداشت، اما از قرار معلوم این کمبود را با قدرت فردی بی‌حدوحصر جبران می‌کرد. ناظران فرانسوی به‌ویژه از اعدام‌های خودسرانه‌ی اتباع ناچز و مصادره‌ی دارایی‌ها انگشت‌به‌دهان ماندند، و همچنین از رفتار خدمتکاران دربار در خاک‌سپاری‌های سلطنتی که ــ اغلب و ظاهراً با کمال میل ــ پیشنهاد می‌کردند خفه‌شان کنند تا بتوانند در مرگ همراه خورشید بزرگ و اعضای نزدیک خانواده‌اش باشند. آن‌ها که در این موقعیت‌ها قربانی می‌شدند عمدتاً افرادی بودند که تا آن زمان مسئول مراقبت از پادشاه و تأمین نیازهای جسمانی‌اش بودند ــ از جمله همسرانش که همگی از دل مردم عادی می‌آمدند (ناچزها مادرتبار بودند، بنابراین فرزندان زن سپید به تاج‌وتخت می‌رسیدند). بنا به گزارش فرانسوی‌ها، بسیاری داوطلبانه و حتی سرخوشانه به سوی مرگ می‌رفتند. یکی از همسران پادشاه می‌گفت در رؤیای آن است که بتواند در جهان دیگر با شوهرش سر یک سفره بنشیند.

این آرایش‌ها نتیجه‌ای تناقض‌آمیز داشت؛ روستای بزرگ در اغلب اوقات سال عمدتاً خالی از جمعیت می‌شد. ناظر دیگری به نام پدر پی‌یر

دو شارلووآ خاطرنشان می‌کند که «روستای بزرگ ناچزها درحال‌حاضر محدود به چند کلبه است. دلیلی که من برای این وضعیت از وحشی‌ها شنیده‌ام این است که رئیس بزرگ حق دارد هر چه دارند از آن‌ها بگیرد و بنابراین تا می‌توانند از وی دوری می‌گزینند؛ به این ترتیب، بسیاری از روستاهای این ملت دور از روستای بزرگ بنا شده‌اند.»(۵۸)

در آن‌سوی روستای بزرگ، ناچزهای عادی از قرار معلوم روزگاری بسیار متفاوت داشتند و از سعادت بی‌اعتنایی به امیال حاکمان صوری‌شان بهره می‌بردند. آن‌ها دست به مخاطرات مستقل تجاری و نظامی خاص خود می‌زدند و گاهی رُک‌وپوست‌کنده از فرمان‌های فرستاده‌ها یا اقوام خورشید بزرگ سرپیچی می‌کردند. پیمایش‌های باستان‌شناختی منطقه‌ی ناچز بلافز این نکته را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که «پادشاهی» سده‌ی هجدهم در واقع شامل مناطقی شبه‌خودمختار بوده، از جمله سکونتگاه‌های متعددی که هم بزرگ‌تر از روستای بزرگ بوده‌اند و هم به لحاظ اجناس تجاری ثروتمندتر.(۵۹)

این وضعیت را دقیقاً باید چه‌طور درک کنیم؟ شاید تناقض‌آمیز به نظر بیاید، اما این آرایش‌ها در طول تاریخ چندان نامعمول نبوده‌اند. خورشید بزرگ در معنای کلاسیک کلمه حاکم مطلق بود، یعنی تجسم اصلی بوده که فراتر از قانون قلمداد می‌شده است. بنابراین هیچ قانونی در مورد او صدق نمی‌کرده است. این جزئی بسیار مشترک از اندیشه‌ی کیهان‌شناختی‌ای است که در شکل‌های گوناگون می‌توان کمابیش در همه‌جا از بولونیا تا امبانزا کونگو[۱] دید. درست همان‌طور که خدایان (یا خداوند) در قیدوبند اخلاقیات دانسته نمی‌شوند ــ چرا که فقط اصلی فراتر از خیروشر می‌توانست در وهله‌ی اول خیروشر را بیافریند ــ «پادشاهان مقدس» را هم نمی‌شد در چارچوب انسانی داوری کرد؛ نفس رفتار به شیوه‌های خشونت‌بارِ خودسرانه با همه‌ی اطرافیان گواهی بود از جایگاه متعالی‌شان. اما درعین‌حال، از آن‌ها انتظار می‌رفت خالقان و مجریان نظام‌های عدالت

۱. شهری در شمال‌غرب آنگولای امروز که از سده‌ی چهاردهم تا اواخر سده‌ی نوزدهم پایتخت پادشاهی کنگو بود.

باشند. درباره‌ی ناچزها هم وضعیت همین بود. گفته می‌شد خورشید بزرگ از تبار یکی از فرزندان خورشید است که با قوانینی جهان‌شمول پا به زمین گذاشته و مهم‌ترین‌شان منع دزدی و قتل بوده است. بااین‌حال خود خورشید بزرگ با خودنمایی مرتباً آن قوانین را زیر پا می‌گذاشت، انگار که بخواهد همسانی‌اش با اصلی بر فراز قانون و در نتیجه توانایی‌اش در خلق قانون را اثبات کند.

معضل این نوع قدرت (دست‌کم از منظر حاکمان مطلق) این است که معمولاً بی‌نهایت شخصی است. کمابیش ناممکن است که بتوان آن را به کسی تفویض کرد. حاکمیت پادشاه تقریباً تا جایی امتداد دارد که خودش بتواند با پای پیاده برود، ببیند یا به آن‌جا برده شود. قدرتش درون این محدوده مطلق است. بیرون از این محدوده رنگ می‌بازد. در نتیجه در غیاب نظام اجرایی (پادشاه ناچز معدودی دستیار داشت)، مطالبه‌ی کار، خراج یا فرمان‌برداری، اگر هم شنیع دانسته نمی‌شد، ممکن بود به‌سادگی نادیده گرفته شود. حتی پادشاهان «مطلقه»ی دوران رنسانس، مانند هنری هشتم یا لویی چهاردهم، با دشواری‌های زیادی در تفویض اقتدارشان رودررو بودند ــ یعنی نمی‌توانستند اتباع‌شان را قانع کنند که نمایندگان پادشاه لایق همان تمکین و فرمان‌برداری‌ای هستند که سزاوار خود پادشاه است. حتی اگر کسی می‌توانست دم‌ودستگاه اداری بر پا کند (چنان که آن‌ها بی‌شک توانستند)، مشکل دیگر این بود که چه‌طور باید مجریان را وادار کرد تا در عمل همان کاری را که دستور دارند انجام دهند ــ و از سوی دیگر، چه‌طور سایرین را وادار کرد تا سرپیچی مجریان را گزارش کنند. ماکس وبر خوش داشت خاطرنشان کند که تا دهه‌ی ۱۷۸۰ طول کشید تا فردریک کبیر بفهمد تلاش‌های مکررش برای آزاد کردن سرف‌های کشور به بن‌بست خورده چون بوروکرات‌ها به فرمان‌ها وقعی نمی‌گذارند یا، اگر هم فرستادگان او یقه‌شان را می‌گرفتند، اصرار داشتند کلمات فرمان را باید طوری تعبیر کرد که گویی درست برخلاف فحوای آشکار آن حکم می‌کند.(۶۰)

به این معنا، ناظران فرانسوی چندان هم بیراه نمی‌گفتند؛ دربار ناچز را واقعاً می‌شد نوعِ فوق‌متمرکز ورسای دانست. از سوی دیگر، قدرت خورشید بزرگ در حضور بلافصلش مطلق‌تر هم بود (لویی واقعاً

نمی‌توانســت با یک بشـکن فرمان دهد کسی را بی‌درنگ اعدام کنند)؛ اما از سـوی دیگر، توانایی خورشـید بزرگ برای گسترش قدرتش از لویی هم محدودتر بود (هر چه نباشد لویی نظامی اداری در اختیارش داشت، گرچه بسیار محدودتر از آن‌چه در دولت ـ ملت‌های مدرن می‌بینیم). حاکمیت ناچزهـا در عمـل مکتـوم بود. حتی برخی می‌گویند این قـدرت، و به‌ویژه سویه‌ی نیک‌خواهانه‌اش، به‌نوعی وابسته به این بود که مکتوم بماند. بنا به یک شـرح، نقش آیینی اصلی پادشـاه طلب سعادت ــ سلامت، باروری، رفاه ــ برای مردمش از شارع اصلی بود؛ موجودی که در زمانه‌ی او چنان هراس‌آور و ویرانگر بود که دست‌آخر توافق بر این شد که به هیئت تندیسی سنگی درآید و در معبدی پنهان شود تا کسی نبیندش.(۶۱) به همین ترتیب، پادشاه مقدس بود و می‌توانست مجرایی برای این سعادت باشد، دقیقاً تا زمانی که مهار می‌شد.

مورد ناچزها نمونه‌ای است که، با وضوحی غیرمعمول، اصلی کلی‌تر را به نمایش می‌گذارد؛ اصلی که بنا به آن مهار کردن پادشـاه به یکی از دروازه‌های قدرت آیینی‌اش بدل می‌شـود. حاکمیت خود را به مثابه‌ی گسسـتی نمادین از نظم اخلاقی نشـان می‌دهد؛ به همین دلیل اسـت که پادشاهان در مواردی چنین پُرشمار دست به نوعی تعدی می‌زنند تا جاپای خود را محکم کنند، یعنی برادران‌شان را می‌کُشند، با خواهران‌شان ازدواج می‌کنند، به اسـتخوان‌های نیاکان‌شـان هتک‌حرمت می‌کنند یا، چنان که اسناد نشان می‌دهد، به معنای واقعی کلمه بیرون قصرشان می‌ایستند و رهگذران را با تیر می‌زنند.(۶۲) اما همین کارها پادشاه را در مقام شارع بالقـوه و دادگاه عالـی تثبیت می‌کند، تا حد زیـادی همچون «خدایان آسمانی» که اغلب چنان بازنمایی می‌شوند که در آنِ واحد هم به صورت اتفاقی صاعقه‌هایی فرود می‌آورند و هم در حال داوری کنش‌های اخلاقی انسان‌ها هستند.

آدمیزاد گرایشـی اسـف‌بار دارد به این‌که پیگرد موفقیت‌آمیز خشـونت خودسـرانه را بـه تعبیـری الاهـی بداند، یا دسـت‌کم آن را بـه نوعی قدرت متعالی نسبت دهد. بعید است در برابر آدمی بی‌سروپا یا قلدر که توانسته با مصونیت خرابی به بار آورد زانو بزنیم (دست‌کم وقتی در آن اتاق نباشد)،

اما وقتی چنین شخصیتی توانست خود را به منزله‌ی کسی تثبیت کند که واقعاً بر فراز قانون ایستاده ــ به بیان دیگر در حکم فردی مقدس یا نظرکرده ــ یک اصل به‌ظاهر جهان‌شمول دیگر پا به میان می‌گذارد: برای جدا کردن او از گند و کثافت زندگی روزمره‌ی انسان، همان [فرد مقدس یا نظرکرده] با ممنوعیت‌های متعدد مهار می‌شود. اهل خشونت معمولاً بر مظاهر احترام تأکید می‌کنند، اما مظاهر احترام که به سطحی کیهانی برده شوند ــ «زمین را لمس نکن»، «به خورشید چشم ندوز» ــ معمولاً به اعمال محدودیت‌هایی سفت‌وسخت بر آزادی عمل او می‌انجامند، با بی‌رحمی یا در واقع به اغلب شیوه‌های دیگر.(۶۳)

در بخش اعظم تاریخ، پویه‌ی درونی حاکمیت همین بود. حاکمان می‌کوشیدند ماهیت خودسرانه‌ی قدرت‌شان را تثبیت کنند؛ اتباع‌شان، اگر رُک‌وراست پادشاهان را یکسره نادیده نمی‌گرفتند، تلاش می‌کردند شخصیت‌های خداگونه‌ی حاکمان را با هزارتوی ممنوعیت‌های آیینی احاطه کنند؛ محدودیت‌هایی چنان ظریف که حاکمان دست‌آخر در عمل در قصرهای‌شان محبوس می‌شدند ــ یا حتی، در برخی موارد «پادشاهی‌های مقدس»، که سِر جیمز فریزر در شاخه‌ی زرین به آن‌ها اشاره کرد، با مرگ آیینی رودررو می‌شدند.

پس تا این‌جا دیدیم چه‌طور هر کدام از این سه اصل که با آن‌ها آغاز کردیم ــ خشونت، دانش و کاریزما ــ می‌توانست در نظام‌های مرتبه‌اول به اساس ساختارهای سیاسی‌ای بدل شود که از برخی جهات یادآور چیزی است که دولت می‌دانیم، اما از جهات دیگر این‌طور نیست. هیچ‌یک از این نظام‌ها را نمی‌توان جوامع «برابری‌خواه» دانست ــ کل سامان آن‌ها مبتنی بر نخبگانی آشکارا متمایز بود ــ اما هم‌زمان، هیچ روشن نیست که وجود این نخبگان تا چه حد در برابر آزادی‌های فردی‌ای که در فصل‌های پیشین توصیف کردیم ایجاد مانع می‌کردند. دلیل چندانی در دست نداریم که باور کنیم مثلاً این نظام‌ها کاری کرده باشند که به آزادی جابه‌جایی ضربه بزنند: اتباع ناچز از قرار معلوم با مخالفت چندانی روبه‌رو نمی‌شدند اگر تصمیم می‌گرفتند از نزدیکی خورشید بزرگ دور شوند، و عموماً این کار را

می‌کردند. هیچ شکل مشخصی از فرمان و اطاعت را هم نمی‌بینیم، مگر در محدوده‌ی بلافصل (و بسیار محدودِ) حاکم.

دیگر نمونه‌ی آموزنده‌ی حاکمیت بدون دولت را می‌توان در تاریخ متأخر جنوب سودان در میان شیلوک‌ها دید. آن‌ها مردمی اهل کرانه‌های نیل هستند که در کنار نوئرها زندگی می‌کنند. به بیان خلاصه، نوئرها در اوایل سده‌ی بیستم جامعه‌ای شبانی بودند، از نوعی که اغلب در آثار انسان‌شناسی «برابری‌خواه» خوانده می‌شوند (هر چند کاملاً هم این‌طور نبودند)، چرا که تنفری بی‌حدوحصر داشتند از هر وضعیتی که حتی ذره‌ای فرمان و اطاعت در آن موجود باشد. شیلوک‌ها به زبان نیلی غربی‌ای صحبت می‌کنند بسیار نزدیک به زبان نوئرها، و اغلب باور دارند که زمانی در گذشته یک مردم بوده‌اند. نوئرها در زمین‌هایی ساکن‌اند که کاملاً درخور گله‌داری است، اما شیلوک‌ها در باریکه‌ای بارور از نیل سفید زندگی می‌کنند و به این ترتیب می‌توانند غله‌ای محلی به نام دورا[1] بکارند و غذای جمعیتی متراکم را تأمین کنند. بااین‌حال شیلوک‌ها ــ برخلاف نوئرها ــ پادشاه داشتند. فرمانروای شیلوک‌ها، که رِت[2] خوانده می‌شد، ممکن بود تجسم تمام‌عیار حاکمیت قلمداد شود، بسیار شبیه به خورشید بزرگِ ناچزها.

هم خورشید بزرگ و هم رتِ شیلوک می‌توانست با مصونیت کامل عمل کند، اما فقط در قبال آن‌هایی که مستقیماً در حضورش بودند. هر دو معمولاً ساکن پایتختی تک‌افتاده بودند و آن‌جا آیین‌هایی منظم برای تضمین بارآوری و سعادت برگزار می‌کردند. به گفته‌ی یکی از مُبلغان ایتالیایی در اوایل سده‌ی بیستم:

> رت در مقام حاکم در انزوا و با برخی از زنانش در روستای روی تپه‌ای به نام پکوده یا فشوده زندگی می‌کند... شخص او مقدس است و مردم عادی با دشواری زیاد و طبقه‌ی بالاتر با آدابی پیچیده می‌توانند به او نزدیک شوند. حضورش در میان مردم، مثلاً در سفر، نادر و پُرجلال‌وجبروت است، بنابراین مردم معمولاً مخفی می‌شوند یا از سر راهش کنار می‌روند، مخصوصاً دخترها.(۶۴)

۱. durra؛ نوعی گیاه علفی بومی شمال افریقا. این گیاه همچنین سورگوم دورنگ (یا در زبان عربی ذرة الرفیعه) خوانده می‌شود. به نظر می‌آید نامی که نویسندگان آورده‌اند ضبط انگلیسی ذرة باشد.

2. reth

فرار دخترها احتمالاً از ترس این بوده که ربوده و به حرم‌سرای سلطان برده شوند. البته همسر سلطان چندان هم بی‌مزیت نبود، چرا که مجمع همسران سلطان در عمل جایگزین نظام اجرایی شده بود و پیوندهای میان فشوده و روستای زادگاه‌شان را برقرار نگه می‌داشت؛ و این مجمع چنان قدرتمند بود که اگر زنان پادشاه به اجماع می‌رسیدند می‌توانستند دستور اعدامش را صادر کنند. بنابراین، این‌جا نیز رت طرف‌داران خود را داشت: اغلب یتیم‌ها، مجرم‌ها و فراری‌ها و دیگر افراد بی‌تعلقی که به سویش کشیده می‌شدند. اگر پادشاه می‌کوشید در نزاعی محلی میانجی‌گری کند و یک طرف ماجرا تن نمی‌داد، افرادش را به طرف دیگر می‌برد، به روستاهای دردسرساز حمله می‌کرد و هر دام و چیز ارزشمندی را که مردانش می‌توانستند حمل کنند به یغما می‌برد. به این ترتیب خزانه‌ی سلطنتی کمابیش به‌تمامی مرکب از ثروتی مسروقه بود که در حمله به خارجی‌ها یا اتباع خود پادشاه به غارت گرفته شده بود.

همه‌ی این‌ها چه‌بسا الگوی چندان جالبی از جامعه‌ی آزاد نباشد ـــ اما در واقع، از قرار معلوم شیلوک‌های عادی در امور روزمره‌شان همان رفتار کاملاً مستقل نوئرها را داشتند و به همان اندازه از فرمان‌بری بیزار بودند. حتی از اعضای «طبقه‌ی بالاتر» (اساساً نوادگان پادشاهان پیشین) هم فقط حدی از احترام انتظار می‌رفت، و یقیناً نه فرمان‌بری. یکی از افسانه‌های قدیمی شیلوک این موضوع را به‌خوبی خلاصه می‌کند:

> روزی روزگاری پادشاهی بی‌رحم بود که بسیاری از مردمش را کُشت و حتی از زنانش هم نگذشت. مردم از او می‌ترسیدند. روزی برای این‌که نشان دهد مردمش آن‌قدر از او می‌ترسند که هر کاری بخواهد برایش می‌کنند، رؤسای شیلوک را جمع کرد و دستور داد سردر خانه‌ای را دیوار بکشند و او را با دختری جوان تنها بگذارند. بعد دستور داد بیرونش بیاورند. آن‌ها چنین نکردند و او مُرد.(۶۵)

اگر بتوان به این سنت‌های شفاهی اعتماد داشت، به نظر می‌رسد که شیلوک‌ها آگاهانه تصمیم گرفته‌اند حضور هرازگاهی حاکمیتی خودسر و بعضاً خشن بهتر از شیوه‌ی حکم‌رانی‌ای مهربان‌تر اما نظام‌مندتر است.

هر زمان که یک رت می‌کوشید دم‌ودستگاهی اداری راه بیندازد، ولو فقط برای جمع‌آوری خراج از شکست‌خوردگان، اعمالش با موج‌های شدید شورش مردمی مواجه می‌شد که مجبورش می‌کرد پروژه را کنار بگذارد یا کلاً از قدرت ساقطش می‌کرد.(۶۶)

برخلاف رتِ شیلوک‌ها، نخبگان چاوین و اولمک می‌توانستند نیروی کار بسیار عظیمی به خدمت بگیرند، اما هیچ معلوم نبود که این کار را با سلسله‌مراتب فرماندهی می‌کردند. همان‌طور که در بین‌النهرین باستان دیدیم، ممکن بود بیگاری یا خدمات کاری مقطعی برای جشن‌ها، امور عام‌المنفعه یا حتی با مقاصد هم‌ترازساز تعدیلی باشد (و آن‌طور که در مورد مصر باستان خواهیم دید، اقتدارگراترین نظام‌ها نیز همچنان به همین دست کارها ادامه می‌دادند). پس دست‌آخر باید بپردازیم به تأثیر این نظام‌های مرتبه‌اول بر سومین شکل بنیادی آزادی: آزادی مذاکره بر سر مناسبات اجتماعی و تغییرِ آن، چه مقطعی و چه دائمی. این البته سخت‌ترین موضوع برای ارزیابی است. مطمئناً اغلب این شکل‌های قدرت واجد عنصری آشکارا فصلی بودند. مثلاً همچون مورد سازندگان استون‌هنج، در برخی اوقات سال کل سازوبرگ اجتماعی اقتدار فرومی‌پاشید و در عمل وجود خارجی نداشت. آن‌چه درکش بیش از همه دشوار به نظر می‌آید این است که این آرایش‌های نهادیِ به‌کلی جدید و زیرساخت‌های فیزیکی‌ای که به آن‌ها تدوام می‌بخشید چه‌طور در وهله‌ی نخست به وجود آمدند.

چه کسی طرح ساخت معبد هزارتووار چاوین دِ هوانتار یا محوطه‌های سلطنتی لا ونتا را پیشنهاد کرد؟ چنان که خودشان باور داشتند ــ و احتمالاً همین‌طور هم بوده باشد(۶۷) ــ این ساختمان‌های عظیم را می‌توان مواردی خارق‌العاده از پیاده‌سازی آزادی انسانی دانست. هیچ‌کدام از نظام‌های مرتبه‌اول را نمی‌توان نمونه‌هایی از شکل‌گیری دولت قلمداد کرد؛ معدود افرادی این روزها چنین ادعاهایی مطرح می‌کنند. پس بیایید در عوض به مصر باستان بپردازیم؛ یکی از تنها نمونه‌هایی که کمابیش همه موافق‌اند که می‌شود آن را دولت دانست و از بسیاری جهات الگویی برای دولت‌های بعد از خود بوده است.

چه‌طور کار مراقبتی، قتل آیینی و «حباب‌های کوچک» در سرآغازهای مصر باستان دست در دست هم دادند

حال که جز بقایای باستان‌شناختی ناچزها هیچ شرح مکتوبی در دست نداریم تا براساس آن داوری کنیم، آیا هیچ راهی داریم تا بدانیم شخصی مانند خورشید بزرگ اساساً در جامعه‌ی ناچز وجود خارجی داشته یا نه؟ احتمالاً نه. می‌دانیم که چند خاک‌ریز بسیار بزرگ در روستای بزرگ قرار دارد که در برهه‌های گوناگون ساخته شده‌اند، و بی‌شک تیرچال‌ها[1] شواهدی به دست می‌دهند از سازه‌های چوبی بزرگی که روی آن‌ها ساخته شده بود. درون این سازه‌ها، چندین آتشدان، حفره‌ی فضولات و مصنوعات پراکنده قطعاً به اعمالی اشاره دارند که آن‌جا انجام می‌شده است.(۶۸) گرچه شاید تنها مدرک قانع‌کننده از پادشاهی در شکل گورهایی حاوی اجسادی با تزئینات باشکوه باشد که خدمتکارانی در کنارشان قربانی شده‌اند ــ البته اگر باستان‌شناس‌ها کشف‌شان کنند.(۶۹)

ایده‌ی فرمانروای مُرده‌ای که در میان اجساد خدمتکارانش به دیار باقی می‌شتابد ممکن است در نگاه برخی خواننده‌ها یادآور تصاویر فرعون‌های اولیه باشد. برخی از قدیمی‌ترین پادشاهان شناخته‌شده‌ی مصر، شاهان دودمان اول در حوالی ۳۰۰۰ پیش از میلاد، که در واقع هنوز کسی «فرعون» نمی‌خواندشان، به این شیوه دفن شده‌اند.(۷۰) اما مصر از این منظر یگانه نیست.

گور پادشاهانی در احاطه‌ی ده‌ها، صدها و در مواردی حتی هزاران قربانی انسانی، که فقط‌وفقط به همین مناسبت کُشته شده‌اند، کمابیش در هر نقطه از جهان که پادشاهان دست‌آخر توانسته‌اند به تخت بنشینند پیدا می‌شود؛ از دولت‌شهرهای پادشاهی متقدم اور در بین‌النهرین گرفته تا حکومت کِرمه[2] در نوبه و شانگ در چین. توصیف‌های ادبی موثقی هم از کره، تبت، ژاپن و استپ‌های روسیه در دست داریم. مواردی مشابه هم

۱. گودالی که برای نصب ستون‌های چوبی و سنگی در زمین حفر می‌کردند.
۲. فرهنگی که حوالی ۲۵۰۰ تا ۱۵۰۰ پیش از میلاد در سودان (در بخش جنوبی نوبه) نشوونما داشت.

در جوامع موچه و واری در امریکای جنوبی و شهر کاهوکیا در می‌سی‌سی‌پی رخ داده است.(۷۱)

شاید بد نباشد که کمی بیش‌تر درباره‌ی این کُشتارهای جمعی فکر کنیم، چرا که امروزه اغلب باستان‌شناس‌ها آن‌ها را یکی از نشانه‌های قابل اتکاتری می‌دانند از این‌که فرایند «شکل‌گیری دولت» در حال پیشرفت بوده است. انسجام الگوی آن‌ها حیرت‌آور است. کمابیش در همه‌ی موارد، آن‌ها نخستین نسل‌هایی بودند که امپراتوری یا پادشاهی جدیدی بنیان نهادند و اغلب دیگر خانواده‌های نخبگان رقیب از آن‌ها الگو گرفتند؛ سپس این رویه رفته‌رفته رنگ باخت (گرچه گاهی اوقات در نسخه‌هایی بسیار ضعیف‌تر ادامه یافت، چنان که در ساتی یا خودکشی بیوه‌ها عمدتاً در میان خانواده‌های کشاتریا ـــ کاست جنگجویان ـــ در بخش اعظم جنوب آسیا). در آغاز، این رویه‌ی کُشتار آیینی دور گور پادشاه معمولاً نمایشی بود: گویی مرگ حاکم به معنای وهله‌ی کوتاهی بود که حاکمیت از قیدوبندهای آیینی رها می‌شد و آتش ابرستاره‌ای را برمی‌افروخت که هر چیزی در مسیرش را می‌سوزاند، از جمله رده‌بالاترین و نیرومندترین افرادِ پادشاهی را.

در این وهله، بسیاری اوقات اعضای نزدیک خانواده‌ی سلطنتی، افسران عالی‌رتبه و مقامات حکومتی در زمره‌ی قربانیان بودند. البته اگر در تدفینی فاقد اسناد مکتوب دقیق شویم، سخت بتوان گفت در کدام موارد با جسد همسران پادشاه، وزرا یا نوازندگان دربار طرف‌ایم و در کدام موارد با جسد اُسرای جنگی، برده‌ها یا عوامی که از سر تصادف در جاده دستگیر شده‌اند (کاری که می‌دانیم گاهی در بوگاندا یا بنین انجام می‌شد) ـــ یا حتی کل واحدهای نظامی (مثلاً گاهی در چین). در واقع، چه‌بسا کسانی که در مقبره‌های سلطنتی مشهورِ اور شاه و ملکه خوانده شده‌اند به‌هیچ‌وجه چنین مقامی نداشته‌اند و قربانی‌هایی بخت‌برگشته، شخصیت‌های بدل یا حتی کاهن‌ها و کاهنه‌های رده‌بالایی بوده‌اند که لباس پادشاه به تن‌شان پوشانده شده است.(۷۲)

ولو برخی موارد هم چیزی نبوده جز شکل خون‌بار نمایش مبدل‌پوشی، درباره‌ی بقیه‌شان شکی نیست، پس همچنان این پرسش باقی است: اساساً

چرا اولین پادشاهی‌ها این کارها را می‌کردند؟ و چرا وقتی جاپای‌شان مستحکم‌تر شد دیگر از این کارها دست برداشتند؟

در شهر آنیانگ در دشت مرکزی چین که پایتخت حکومت شانگ بود، حاکمان معمولاً به همراه چند خدمتکار مهم‌شان به دیار باقی می‌شتافتند؛ خدمتکاران داوطلبانه ــ البته نه همیشه با رغبت ــ به سوی مرگ می‌رفتند و با تشریفاتی شایسته دفن می‌شدند. این‌ها فقط بخشی کوچک از اجسادی بودند که همراه حاکم به زیر خاک می‌رفتند. از جمله حقوق قانونی مقام سلطنت این بود که مقبره‌اش با اجساد قربانی‌شده‌ها پُر شود.(۷۳) اغلب این‌ها از قرار معلوم اُسرای جنگی‌ای بودند که از دودمان‌های رقیب گرفته می‌شدند و ــ برخلاف خدمتکاران ــ اجسادشان مثله می‌شد، معمولاً همراه با تغییرشکل تحقیرآمیز سر قربانیان. از نگاه اهالی شانگ، این کار راهی بود برای سلب این امکان از قربانیان که نیای دودمانی جدید شوند و از این طریق اعضای زنده‌ی تبارشان را از مشارکت در مراقبت و غذا دادن به خویشاوند مُرده‌شان، که معمولاً یکی از اساسی‌ترین وظایف زندگی خانوادگی است، محروم کنند. بازماندگان، که سرگردان می‌شدند و داغ ننگ بر پیشانی‌شان می‌خورد، محتمل‌تر بود تحت سلطه‌ی دربار شانگ قرار بگیرند. وقتی حاکم نمی‌گذاشت که اساساً کسی نیای تباری باشد، در عمل نیای حاکم به نیایی بزرگ‌تر بدل می‌شد.(۷۴)

جالب است وقتی به سراغ مصر می‌رویم این موضوع را به خاطر داشته باشیم، چرا که در ظاهر آن‌چه در دودمان‌های اولیه می‌بینیم یکسره متضاد است. اولین پادشاهان مصر، و دست‌کم اولین ملکه، در واقع در میان کُشته‌های قربانی‌شده دفن می‌شدند، اما این کُشته‌ها ظاهراً فقط‌وفقط از میان نزدیکان‌شان انتخاب شده‌اند. مدارک موجود برگرفته از مجموعه‌ای به‌دست‌آمده از تالار تدفینی پنج‌هزارساله است که در عصر باستان غارت شد اما همچنان در نزدیکی محوطه‌ی شهر باستانی ابیدوس در صحرای پست جنوب مصر دیده می‌شود. این‌ها مقبره‌های اولین دودمان مصر هستند.(۷۵) اطراف تمامی مقبره‌های سلطنتی ردیف‌های طویلی از گورهای فرعی قرار دارد که تعدادشان به صدها مورد می‌رسد و نوعی محیط پیرامونی پدید آورده‌اند. این «گورهای خانه‌زادان» ــ شامل ندیمان

و ملازمان پادشاه، که در عنفوان جوانی به قتل رسیده‌اند ــ در بخشی مجزا با آجرهای کوچک‌تر قرار داده شده‌اند و روی هر کدام سنگ‌قبری است که عنوان رسمی فرد بر آن حک شده است.(۷۶) بنابراین، به هنگام مرگ یک پادشـاه، جانشینش سرپرسـتی ملازمان درباری مرگِ سلفش یا دست‌کم بخش قابل‌توجهی از آن را بر عهده می‌گیرد.

پس منظور از تمامی این قتل‌های آیینی به هنگام زایش دولت مصر چه بوده است؟ هدف واقعی این گورهای فرعی چه بوده است؟ آیا این کار برای حفاظـت از پادشـاه مُرده از گزند زنـدگان بوده یا حفاظت زندگان از گزند پادشاه مُرده؟ چرا آن قربانیان شامل افراد بسیاری بوده که آشکارا عمرشان را صرف مراقبت از پادشاه کرده بودند: محتمل‌تر از همه همسران، نگهبانان، مقامات، آشپزها، مهتران، بازیگران، کوتوله‌های قصر و سایر خدمتکاران، کـه بسـته بـه نقش و شغل‌شـان کنـار مقبره‌ی سـلطنتی به‌صف شـده‌اند؟ تناقضی وحشـتناک این‌جا در کار اسـت. از یک سو آیینی داریم که ظاهراً تجلی غایی عشق و ایثار است، یعنی کسانی که هر روز کاری می‌کنند که پادشاه به‌نوعی شاهانه زندگی کند ــ به او غذا داده‌اند، لباس تنش کرده‌اند، موهایش را آراسته‌اند، هنگام بیماری تیمارش کرده‌اند و به وقت تنهایی در کنارش بوده‌اند ــ با رضا و رغبت به سـوی مرگ می‌رفتند تا تضمین کنند پس از مرگش هم شاه خواهد بود. هم‌زمان، این تدفین‌ها اثبات نهایی این موضوع‌اند که حاکم حتی صمیمی‌ترین اتباعش را هم به چشم دارایی‌های شخصی‌اش می‌دید و مانند ملحفه‌ها، تخته‌های بازی یا خمره‌های گندمِ بسیارش از شرشان خلاص می‌شد. افراد بسیاری درباره‌ی معنای این موارد گمانه‌زنی کرده‌اند. بعید نیست که پنج‌هزار سال پیش هم بسیاری از آنان که جسدها را کنار هم می‌چیدند این‌ها را از خود می‌پرسیدند.

پیشـینه‌های مکتوب به‌جامانده از آن دوران چندان حرفی درباره‌ی انگیزه‌های رسـمی نمی‌زنند، اما نکته‌ی چشم‌گیر درباره‌ی مدارک موجود ــ عمدتاً فهرست نام‌ها و القاب ــ همین ترکیب مختلط گورستان‌های سلطنتی است. آن‌ها هم بستگان خونی پادشاهان و ملکه‌های دوران اولیه مثـلاً برخـی از اعضـای مؤنث خانواده‌ی سـلطنتی را در خود جای داده‌اند و هم شـمار نه‌چندان کمی از افرادی دیگری که به لطف مهارت‌های

نامعمول یا ویژگی‌های شخصی برجسته به خانواده‌ی سلطنتی پا گذاشته بودند و به این ترتیب عضو خانواده‌ی گسترده‌ی پادشاه قلمداد می‌شدند. خشـونت و خون‌ریزی ملازم این آیین‌های تدفین دسـته‌جمعی لابد نقش مهمی در زدودن این تفاوت‌ها داشـته‌اند، چرا که آن‌ها را در یک واحد در هم می‌آمیزد و خدمتکاران را به اقوام و اقوام را به خدمتکار بدل می‌کند. در دوران‌های بعد، خویشـاوندان نزدیک پادشـاه خود را دقیقاً به همین سیاق معرفی می‌کردند و با جای دادن برخی بدل‌های محقر خود در مقبره‌های پادشـاهان، درگیر کارهای پسـت نظیر آرد کردن غلات یا پخت غذا می‌شدند.(۷۷)

با تبدیل خشـونت به خویشـاوندی بود که حاکمیت در ابتدا گسـترش یافت تا اصل سامان‌بخش عمومی جامعه شود. مرحله‌ی اولیه و نمایشیِ کُشتار جمعی در چین و همچنین مصر، هر نقش دیگری که داشته، ظاهراً به قصد شالوده‌ریزی چیزی بوده که ماکس وبر «نظام موروثی»[1] می‌خواند: نظامی که در آن همه‌ی اتباع پادشـاه عضو خانواده‌ی سـلطنتی قلمداد می‌شـوند، دسـت‌کم تـا جایی که برای مراقبت از پادشـاه تـلاش می‌کنند. تبدیل غریبه‌های پیشین به بخشی از خانواده‌ی سلطنتی یا محروم کردن آن‌ها از نیاکان‌شان به این ترتیب در نهایت دو روی یک سکه‌اند.(۷۸) یا به بیان دیگر، آیینی به منظور پدید آوردن خویشاوندی به شیوه‌ای برای خلق پادشاهی بدل می‌شوند.

شـکل‌های افراطی کُشـتار آیینی دور گور پادشـاهان کمابیش ناگهان در خلال دومین دودمان مصر پایان یافت. بااین‌حال، حکومت موروثی همچنان گسترش پیدا کرد ــ نه به اندازه‌ی توسعه‌ی مرزهای بیرونی مصر که در مراحل ابتدایی از طریق خشونت بیرونی در قبال همسایگان در نوبه و مناطق دیگر تثبیت شـد،(۷۹) بلکه بیش‌تر به شـکل تغییر زندگی اتباع داخلی‌اش. در خلال چند نسل می‌بینیم که دره و دلتای نیل به چند ملک سلطنتی تقسیم شدند که هر کدام به تأمین هزینه‌های کیش‌های تدفین حاکمان گوناگون پیشین اختصاص یافته بود؛ و چندی نگذشت که تأسیس

1. patrimonial system

«شهرک‌های کارگریِ» مخصوص ساخت‌وساز اهرام در فلات جیزه کار بیگاری را از چهار گوشه‌ی کشور به آن‌جا آورد.(۸۰)

در این مقطع، با ساخت اهرام بزرگ جیزه، مطمئناً کسی نمی‌توانست انکار کند که نوعی دولت در کار است؛ و البته اهرام مقبره نیز بودند. به نظر می‌آید که در مورد مصر، «شکل‌گیری دولت» با چیزی شبیه به اصل حاکمیت فردی ناچزها یا شیلوک‌ها آغاز شد که دقیقاً از طریق مرگ فرمانروا سر برمی‌آورد، چنان که مرگ پادشاه دست‌آخر به پایه‌واساس بازسازمان‌دهی زندگی انسانی در امتداد نیل بدل می‌شد. برای درک چندوچون وقوع این مسئله باید ببینیم مصر مدت‌ها پیش از مقبره‌های دودمان اول در ابیدوس چگونه بود.

پیش از آن‌که بفهمیم در چند سده‌ی منتهی به اولین دودمان مصر ــ دورانِ به‌اصطلاح پیشاپادشاهی و پادشاهی آغازین در حدود ۴۰۰۰ تا ۳۱۰۰ پیش از میلاد ــ چه رخ داده، بد نیست به سراغ مراحل قدیمی‌تر پیشاتاریخی در همان منطقه برویم.

به یاد داشته باشیم که عصر نوسنگی افریقا، شامل عصر نوسنگی دره‌ی نیل ــ در مصر و سودان ــ شکلی متفاوت با عصر نوسنگی خاورمیانه داشت. در هزاره‌ی پنجم پیش از میلاد دامداری رایج‌تر از کشت غلات بود، جدا از گستره‌ی وسیع منابع غذایی خودرو و پرورش‌یافته که ویژگی آن دوران بود. شاید بهترین همانندی‌ای که بتوانیم با روزگار مدرن پیدا کنیم ــ گرچه به‌هیچ‌وجه دقیق نیست ــ این است که مردمان اهل کرانه‌های نیل مانند نوئرها، دینکاها[1]، شیلوک‌ها و آنواک‌ها[2] کشت می‌کنند اما خود را شبانکار می‌دانند و هر فصل بین اردوگاه‌هایی که به این مناسبت بر پا می‌کنند در رفت‌وآمدند. اگر بخواهیم دست به تعمیمی بسیار کلی بزنیم، درحالی‌که در عصر نوسنگی خاورمیانه (هلال حاصل‌خیز) تمرکز فرهنگی ــ به معنای هنرهای تزئینی، مراقبت و توجه ــ معطوف به خانه‌ها

۱. از مردمان بومی ساکن در جنوب سودان که بنا به تازه‌ترین یافته‌ها بیش از ۴٫۵ میلیون نفر جمعیت دارند.
۲. از بومیان ساکن در شرق افریقا با حدود دویست تا سیصدهزار نفر جمعیت.

بود، در افریقا به بدن‌ها توجه می‌شـد: از همان ابتدا مقبره‌هایی می‌بینیم با اشیای بسیار زیبا برای آراستگی فردی و مجموعه‌های بسیار ظریف تزئین بدن.(۸۱)

تصادفی نیست که سده‌ها بعد، وقتی اولین دودمان مصر شکل گرفت، در میان نخسـتین اشـیای دارای کتیبه‌های سـلطنتی به «شـانه‌ی عاجِ شـاه جت[۱]» و «لوحه‌ی شاه نارمر[۲]» برمی‌خوریم (لوحه‌های سنگی را مردان و زنان برای سابیدن و آمیختن مواد آرایشی استفاده می‌کردند). این‌ها اساساً نسـخه‌های چشم‌گیر اشیای سـاکنان نیل در عصر نوسنگی بود که هزاران سـال قبل برای آراسـتن خود استفاده می‌کردند و همچنین، مطابق انتظار، برای هدیه دادن به اجداد مُرده؛ و در دوران‌های نوسنگی و پیشاپادشاهی، این اشـیا همه‌جا در دسـترس زنان، مردان و کودکان بود. در واقع از همان دوران ابتدایی، خود بدن انسان در جامعه‌ی نیلی به نوعی یادمان بدل شد. تجربه‌ورزی با فنون مومیایی مدت‌ها پیش از اولین دودمان آغاز شـد؛ از همان عصر نوسـنگی، مصری‌ها مواد معطر و روغن‌های نگه‌دارنده را در هم می‌آمیختند تا اجسادی جاودانی پدید بیاورند و مکان‌های تدفین‌شان نقطه‌ی پرگارِ دورنمای اجتماعی‌ای همواره در حال دگرگونی بود.(۸۲)

پس چه شـد که از این وضعیت بی‌نهایت سـیال به حضور چشـم‌گیر اولین دودمان در حدود دوهزار سال بعد رسیدیم؟ پادشاهی‌های سرزمینی از ناکجا سـر برنیاوردند.(۸۳) تا همین اواخر، درباره‌ی آن‌چه در خلال دورانـی کـه بـه زبان فنـی دوران‌هـای پیشاپادشـاهی و پادشـاهی آغازین می‌خوانیم ــ یعنی کمابیش هزاره‌ی چهارم [ـِ پیش از میلاد]، پیش از آن‌که شـاه نارمر در حدود ۳۱۰۰ پیش از میلاد ظاهر شـود ــ چیزی جز اشـاراتی پراکنده در دسـت نداشتیم. در این موارد، آدم وسوسه می‌شود که بـه قیـاس بـا وضعیت‌های جدیدتر رو بیـاورد. آن‌طور کـه دیدیم، مردمان نیلی روزگار ما، و به‌ویژه شـیلوک‌ها، نشـان می‌دهند که چه‌طور جوامعی به‌نسـبت متحرک، که ارزش زیادی برای آزادی فردی قایل بودند، چه‌بسـا

۱. چهارمین پادشاه دودمان اول مصر که حوالی ۳۰۰۰ پیش از میلاد حاکم بود.
۲. اولین پادشاه دودمان اول مصر که حوالی ۳۱۰۰ پیش از میلاد حاکم بود.

مستبدی خودسر را ــ که دست‌آخر می‌توانستند از شرش خلاص شوند ــ به هر شکل نظام‌مند یا فراگیر حکومت ترجیح می‌دادند. این به‌ویژه وقتی صادق است که، همانند بسیاری از مردمانی که نیاکان‌شان با دامداری روزگار می‌گذراندند، آن‌ها هم به شکل‌های پدرسالارانه‌ی سازمان‌دهی روی بیاورند.(۸۴) می‌توان دره‌ی نیل در دوران پیشاتاریخ را تحت سلطه‌ی مجموعه‌هایی مانند رت‌های شیلوک تصور کرد، هر یک با سکونتگاهی که اساساً یک خانواده‌ی گسترده‌ی پدرسالار بود؛ آن‌ها با یکدیگر در کشمکش و نزاع بودند، اما غیر از این، هنوز زندگی‌شان چندان تفاوتی نداشت با دیگرانی که در ظاهر بر آن‌ها حکومت می‌کردند.

بااین‌حال، هیچ‌چیز جای مدارک باستان‌شناختی را نمی‌گیرد ــ و در سال‌های اخیر به‌سرعت بر شمار این مدارک افزوده شده است. کشفیات جدید نشان می‌دهد که تا سال ۳۵۰۰ پیش از میلاد ــ و هنوز حدود پنج سده تا اولین دودمان فاصله داریم ــ در واقع می‌توان مقبره‌های خُرده‌فرمانرواهایی را در مناطق گوناگونی در سراسر دره‌ی نیل و همچنین تا نوبه مشاهده کرد. نام هیچ‌کدام‌شان را نمی‌دانیم، چرا که نوشتار هنوز رشد نکرده بود. اغلب این پادشاهی‌ها از قرار معلوم بی‌اندازه کوچک بوده‌اند. وسیع‌ترین پادشاهی آن دوران که می‌شناسیم در نقاده و ابیدوس واقع بود، در نزدیکی پیچش بزرگ نیل در مصر علیا؛ در هراکون‌پلیس به سوی جنوب؛ و در محوطه‌ی قسطل در نوبه‌ی سفلی ــ اما به نظر نمی‌آید که حتی آن‌ها هم سرزمین‌هایی گسترده در کنترل خود داشته‌اند.(۸۵)

بنابراین، اوضاع پیش از دودمان اول بیش‌تر وفور قدرت حاکمیتی بود تا فقدان آن؛ یعنی انبوهی پادشاهی کوچک و دربارهای کوچک، همواره با هسته‌ای از بستگان خونی و آش درهم‌جوشی از هواداران، همسران، خدمتکاران و مفت‌خورهای جوروا‌جور. برخی از این دربارها ظاهراً به نوبه‌ی خود بسیار مجلل بودند، چرا که مقبره‌هایی بزرگ و اجساد خدمتکاران قربانی‌شده از آن‌ها به یادگار مانده است. در چشم‌گیرترین مقبره، در هراکون‌پلیس، فقط یک کوتوله‌ی مذکر دیده می‌شود (آن‌ها ظاهراً از همان ابتدا جزئی لاینفک از درباریان بوده‌اند) و همچنین شمار قابل‌توجهی دختران خُردسال و چیزی که به نظر می‌آید بقایای یک

باغ‌وحش شخصی باشد: مجموعه‌ای از حیوانات غریب از جمله دو بابون و یک فیل افریقایی.(۸۶) این پادشاهان همه‌ی نشانه‌های ادعاهای پُرطمطراق، مطلق و کیهانی را دارند؛ اما چندان به نظر نمی‌آید که کنترلی اداری یا نظامی بر سرزمین‌هاشان داشته باشند.

چه‌طور از این‌جا به بوروکراسی کشاورزی عظیم در سده‌های بعد یعنی دوران پادشاهی مصر می‌رسیم؟ بخشی از پاسخ در فرایند دگرگونی موازی‌ای نهفته است که باستان‌شناسی به درک آن کمک می‌کند و حوالی میانه‌ی هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد در حال وقوع بود ــ می‌توان این نکته را نوعی استدلال یا بحث گسترده درباره‌ی مسئولیت‌های زندگان درباره‌ی مُردگان دانست. آیا پادشاهان مُرده، همانند پادشاهان زنده، همچنان نیاز به مراقبت دارند؟ آیا نیاکان گرسنه می‌شوند؟ و اگر می‌شوند، دقیقاً چه می‌خورند؟ از دلایل که بگذریم، پاسخی که حدود ۳۵۰۰ پیش از میلاد در سراسر دره‌ی نیل پذیرفته شد این بود که نیاکان واقعاً گرسنه می‌شوند و نیازشان چیزی بود که در آن زمان فقط می‌شد غذاهای غریب و چه‌بسا مجلل دانست: نان ورآمده و آبجوِ گندم تخمیرشده و دیگ‌هایی برای آن‌چه دیگر جزئی اصلی از اثاث گورهای مجهزشده بود. از سر تصادف نیست که گندم‌کاری زراعی[1] ــ گرچه از مدت‌ها پیش در دره و دلتای نیل موضوعی آشنا بود ــ در این دوره پالایش و تشدید شد، دست‌کم تا حدی در پاسخ به نیازهای جدید مُردگان.(۸۷)

این دو فرایند ــ در حوزه‌ی کشاورزی و تشریفات ــ یکدیگر را تقویت می‌کردند و تأثیرات اجتماعی تاریخی‌ای داشتند. این فرایندها در عمل به خلق چیزی انجامیدند که می‌توان نخستین دهقانان جهان دانست. همانند بسیاری نقاط جهان که در ابتدا جمعیت‌های نوسنگی را در خود جای داده بودند، سیلاب‌های مقطعی نیل در وهله‌ی اول تقسیم‌بندی دائمی زمین‌ها را دشوار کرد؛ احتمالاً نیازهای اجتماعی به تأمین نان و آبجو در مناسبت‌های تشریفاتی و نه شرایط بوم‌شناختی بود که مجالی برای تثبیت این تقسیم‌بندی‌ها فراهم کرد. مسئله فقط بر سر دسترسی به مقادیر

۱. arable farming؛ کشاورزی‌ای است روی زمین‌های زراعی (و نه مراتع یا اراضی جنگلی) انجام می‌شود و مستلزم شخم‌زنی، آبیاری و فعالیت‌های پیچیده‌تری است.

کافی زمین زراعی نبود، بلکه به معنای نگه‌داری از خیش و ورزا هم بود ــ که تحول دیگر اواخر هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد به شمار می‌آید. خانواده‌هایی که دریافتند امکان در اختیار گرفتن این منابع را ندارند باید آبجو و نان را از جای دیگر تأمین می‌کردند و این مسئله شبکه‌های تعهد و بدهی را پدید آورد. به این ترتیب تمایزهای طبقاتی مهم و وابستگی به وجود آمد،(۸۸) چرا که بخش چشم‌گیری از مردم مصر دیدند که دیگر نمی‌توانند به طور مستقل از نیاکان‌شان مراقبت کنند.

اگر این مسائل زیادی خیال‌بافانه به نظر می‌آید، لازم است با رخدادهای هم‌زمان با گسترش حاکمیت اینکاها در پرو مقایسه‌شان کنیم. در آن‌جا نیز تضادی می‌بینیم میان نظام سنتی، متنوع و منعطف خوراکی‌های روزمره ــ در این مورد متمرکز بر آشپزی با سیب‌زمینی‌های خشک‌شده‌ی انجمادی[1] (چونیو[2]) ــ و رواج غذاهایی کاملاً متفاوت، مثلاً آبجوِ ذرت (چیچا[3]) که درخور خدایان دانسته می‌شد و رفته‌رفته به غذای امپراتوری بدل شد.(۸۹) تا زمان استیلای اسپانیایی‌ها، ذرت ضرورتی آیینی مشابه ثروتمندان و فقرا بود. خدایان و مومیایی‌های سلطنتی از آن تغذیه می‌کردند؛ ارتش‌ها به طلب آن پیش می‌رفتند؛ و آنان که فقیرتر از آن بودند که کشتش کنند، اغلب دست‌آخر به املاک سلطنتی بدهکار می‌شدند.(۹۰)

در نمونه‌ی پرو، وقایع‌نگاران اسپانیایی را داریم که کمک می‌کنند بفهمیم چه‌طور این نوشیدنی سکرآور به مایه‌ی حیات امپراتوری بدل شد؛ در مصر، پنج‌هزار سال پیش، فقط می‌توانیم جزئیات را حدس بزنیم. همین حد را هم که می‌دانیم مدیون دانش‌رشته‌ی باستان‌شناسی هستیم و رفته‌رفته داریم قطعات را کنار هم می‌چینیم. برای مثال، از حدود ۳۵۰۰ پیش از میلاد است که بقایای ساختمان‌های مورداستفاده برای پخت و تخمیر را می‌بینیم ــ ابتدا در کنار گورستان‌ها و پس از چند سده در نزدیکی قصرها و مقبره‌های بزرگ.(۹۱) شرحی دیگر، از مقبره‌ی صاحب‌منصبی به نام تی، نان دیگ‌پز و آبجوِ تولیدشده با یک فرایند واحد را توصیف

۱. در این روش مواد خوراکی را ابتدا به‌سرعت منجمد می‌کنند و سپس با کاهش فشار هوا آب یخ‌زده‌ی داخل مواد را تصعید می‌کنند.

2. chuño

3. chicha

می‌کند و نشـان می‌دهد که چه‌طور کار می‌کرده‌اند. گسـترش تدریجی اقتدار سـلطنتی و گسـتره‌ی نظام اجرایی در سراسر مصر تقریباً در دوران اولین دودمان یا کمی پیش‌تر آغاز شد. در این دوران املاکی پدید آمد که ظاهراً به تأمین آذوقه اختصاص داشت، البته بیش‌تر تأمین غذای پادشاهان مُرده تا پادشـاهان زنده، و دسـت‌آخر نوبت به تأمین غذای درباریان مُرده نیز رسـید. تا زمان اهرام بزرگ (حدود ۲۵۰۰ پیش از میلاد)، تولید نان و آبجو به ابعادی عظیم رسـیده بود تا تأمین تدارکات انبوه کارگران در خلال خدمات فصلی‌شـان در پروژه‌های ساختمانی سلطنتی ممکن شود. آن‌ها نیز «بسـتگان» یا دسـت‌کم مراقبت‌کنندگان از پادشـاه قلمداد می‌شدند و بنابراین دست‌کم موقتاً غذای خوبی می‌خوردند و از آن‌ها مراقبت می‌شد.

از شهرک کارگری جیزه چندهزار قالب سفالی به دست آمده است. از این قالب‌ها برای نان‌های اشتراکی بزرگی به نام بِجا[1] استفاده می‌کردند که در گروه‌های بزرگ با مقادیر فراوانی گوشت خورده می‌شد با گوشت‌هایی که از آغل احشـام سـلطنتی تأمین می‌کردند و آن را با آبجوِ ادویه‌دار شست‌وشـو می‌دادند.(۹۲) این آبجو نقشی مهم در هم‌بستگی خدمه‌ی فصلیِ مصر در دوران پادشاهی کهن داشت. این موضوع را به‌سادگی هر چه تمام‌تر می‌توان از دیوارنگاره‌هایی بر پشت بلوک‌های آجری فهمید که در ساخت‌وساز اهرام سـلطنتی به کار می‌رفت. روی یکی از آن‌ها «دوسـتانِ [شاه] منکورع[2]» و بر دیگری «نوش‌خواران منکورع» حک شـده اسـت. این کار واحدهای کاری فصلی (یا به قول مصرشناسان، فیله‌ها[3]) از قرار معلوم فقط مرکب از مردانی بود که آیین‌های خاص مرتبه‌ی سنی را از سر می‌گذراندند و از سازمان‌دهی خدمه‌ی کشتی‌ها الگو گرفته بودند.(۹۳) نمی‌دانیم که آیا این انجمن‌های اخوت آیینی هرگز به دریا پا گذاشتند یا نه، اما همانندی‌های قابل‌ملاحظه‌ای میان مهارت‌های گروهی مورداسـتفاده در مهندسـی دریایی و مهارت‌های لازم برای جابه‌جایی بلوک‌های چندتُنی سنگ آهک و گرانیت برای معابد ـ اهرام سلطنتی یا دیگر یادمان‌هایی از این‌دست مشاهده می‌شود.(۹۴)

1. bedja

۲. از پادشاهان دودمان چهارم مصر که حوالی ۲۵۰۰ پیش از میلاد حاکم بود.

3. phyles

در این زمینه همانندی‌های جالبی وجود دارد با آن‌چه در انقلاب صنعتی رخ داد، هنگامی که فنون انضباطی، که کارکنان را به ماشین‌های ساعت‌مانند تبدیل می‌کرد، ابتدا در کشتی‌های بادبانی به کار رفت و بعدها به صحن کارخانه منتقل شد. آیا خدمه‌ی کشتی‌های مصر باستان الگوی چیزی بودند که اولین فنون خط تولید جهان خوانده شده و با تقسیم وظایف به مجموعه‌ی بی‌پایانی از اجزای ساده و مکانیکی ــ بریدن، کشیدن، بالا بردن و صیقل دادن ــ یادمان‌های عظیمی خلق کرده بسیار تأثیرگذارتر از هر چیزی که جهان به خود دیده است؟ اهرام واقعاً به همین ترتیب ساخته می‌شد: با تبدیل اتباع به ماشین‌های اجتماعی بزرگ که بعدها با سرخوشی جمعی از آن‌ها تقدیر می‌شد.(۹۵)

تا این‌جا به‌اجمال پدیده‌ای را توصیف کردیم که اغلب نخستین نمونه‌ی شناخته‌شده‌ی «شکل‌گیری دولت» خوانده می‌شود. و حالا دست زدن به تعمیم دشوار نیست. چه‌بسا دولت واقعاً همین باشد: ترکیبی از خشونت استثنایی و خلق ماشین اجتماعی پیچیده که همه ظاهراً به مراقبت و ایثار اختصاص دارند.

آشکار است که با تناقض روبه‌روییم. کار مراقبتی از یک جهت درست عکس کار ماشینی است؛ بیش‌تر به تشخیص و درک صفات خاص، نیازها و حالات ویژه‌ی مراقبت‌شونده ــ کودک، بزرگ‌سال، حیوان یا گیاه ــ بازمی‌گردد تا بتوان نیازهایش برای نشوونما را تأمین کرد.(۹۶) کار مراقبتی با ویژگی‌های خاصش متمایز می‌شود. اگر نهادهایی که امروز «دولت» می‌خوانیم واقعاً ویژگی‌های مشترکی داشته باشند، یکی از آن‌ها یقیناً گرایش به جابه‌جایی این رانه‌ی مراقبت به انتزاعات بوده است؛ امروزه این انتزاع معمولاً «ملت» است، فارغ از تعریف وسیع یا محدودش. شاید به همین دلیل است که به‌آسانی می‌توانیم مصر باستان را نمونه‌ی اولیه‌ی دولت مدرن بدانیم. در مصر نیز ایثار جمعی به انتزاعات بزرگ معطوف می‌شد، در این مورد حاکمان و نخبگان مُرده. این فرایند همان چیزی است که تصور کل این آرایش را ممکن می‌کند، هم‌زمان به منزله‌ی خانواده و ماشینی که در آن همه (البته جز خود پادشاه) در نهایت می‌توانند جای دیگری را بگیرند. از

کار فصلی مقبره‌سازی تا خدمت روزانه به بدن حاکم (باز هم به یاد بیاورید که اولین کتیبه‌های سلطنتی روی شانه‌ها و لوحه‌های آرایشی پیدا شد)، اغلب فعالیت‌های انسان رو به بالا هستند، چه برای رسیدگی به حاکمان (زنده یا مُرده) و چه برای کمک به آن‌ها در وظیفه‌شان مبنی بر غذا دادن و مراقبت از خدایان.(۹۷) تصور می‌شد همه‌ی این فعالیت‌ها موجی از آسمان پدید می‌آورد که رحمت و محافظت الاهی نازل می‌کند و گه‌گاه به هینت مادی سورهای عظیم در شهرک‌های کارگری در می‌آید.

معضل زمانی پیش می‌آید که بکوشیم این الگو را تقریباً در هر جای دیگری اعمال کنیم. بله، همان‌طور که گفتیم، برخی همانندی‌های جالب‌توجه میان مصر و پرو وجود دارد (چشم‌گیرتر از همه مکان‌یابی‌های سراپا متفاوت‌شان ــ نیلِ هموار و قابل‌کشتی‌رانی در برابر «مجمع‌الجزایر عمودیِ» آند). این همانندی‌ها در جزئیاتی غیرعادی دیده می‌شوند، مثلاً مومیایی کردن حاکمان مُرده و شیوه‌ی نگه‌داری این حاکمان مومیایی‌شده در املاک روستایی‌شان؛ شیوه‌ی رفتار با پادشاهان زنده به مثابه‌ی خدایانی که به صورت ادواری به قلمروشان سفر می‌کنند. هر دو جامعه نیز در نوعی نفرت از زندگی شهری هم‌نظر بودند. پایتخت‌های‌شان مراکز تجاری و مکانی برای خودنمایی سلطنتی بود با ساکنان دائمی نسبتاً کم‌شمار، و نخبگان حاکم ترجیح می‌دادند اتباع‌شان را ساکن عرصه‌ی املاک روستایی و شکارگاه‌ها ببینند.(۹۸) اما تمام این‌ها فقط به این کار می‌آیند که میزان تفاوت چشم‌گیر موارد دیگری را که در آثار این حوزه «دولت‌های اولیه» دانسته می‌شوند برجسته کنند.

حالا می‌خواهیم درباره‌ی تفاوت‌های میان مواردی از چین تا امریکای مرکزی تأمل کنیم که معمولاً «دولت‌های اولیه» خوانده می‌شوند

پادشاهی مصر و امپراتوری اینکا اثبات می‌کنند که چه می‌شود وقتی اصل حاکمیت به بوروکراسی مجهز شود و بتواند به طور یکنواخت در سراسر یک قلمرو گسترش یابد. در نتیجه، آن‌ها اغلب اوقات در حکم نمونه‌های شکل‌گیری دولت شمرده می‌شوند، گرچه در گستره‌های زمانی و مکانی

بسیار متفاوتی سر برآورده‌اند. تقریباً هیچ‌یک از سایر «دولت‌های اولیه»ی متداول این رویکرد را در پیش نگرفته‌اند.

برای مثال، دوران اولیه‌ی پادشاهی‌های بین‌النهرین مرکب از ده‌ها دولت‌شهر با ابعاد متفاوت بود که هر یک را جنگجو ـ پادشاه کاریزماتیک متفاوتی اداره می‌کرد؛ کسی که گفته می‌شد خدایان نیز بر ویژگی‌های خاص و فردی‌اش صحه می‌گذارند و جسمش با قدرت جنسیْ یگانه و جذبه‌ی بدنی‌اش چشم‌گیر بود. همه‌ی این حاکمان بر سر سلطه با یکدیگر در نزاع بودند. فقط گه‌گاه پیش می‌آمد که یکی چنان دست‌بالا را داشته باشد تا بتواند پدیده‌ای را خلق کند که می‌توان سرآغازهای پادشاهی متحد یا امپراتوری خواند. روشن نیست که هیچ‌کدام از این حاکمان اولیه‌ی بین‌النهرین واقعاً ادعای «حاکمیت» داشتند یا نه ــ دست‌کم در معنای مطلق ایستادن در جایگاهی فراتر از نظم اخلاقی و بنابراین توانایی کنشِ دارای مصونیت یا خلق شکل‌های اجتماعی سراسر جدید بنا به خواسته‌ی خود. شهرهایی که این حاکمان بر آن‌ها حکومت می‌کردند سده‌ها سابقه داشتند: کانون‌های تجاری با سنت‌های قوی خودفرمانی، هر یک بهره‌مند از خدایان شهری خود که نظام‌های محلی اداره‌ی معابد را سرپرستی می‌کردند. در این مورد، پادشاهان تقریباً هرگز ادعا نمی‌کردند در زمره‌ی خدایان‌اند و خود را نایب خدایان و گاهی مدافع آن‌ها بر روی زمین می‌دانستند: به بیان خلاصه، نماینده‌ی قدرت حاکمی که به گونه‌ای شایسته در بهشت ساکن است.(۹۹) نتیجه تنشی پویا میان دو اصل بود که، چنان که دیدیم، ابتدا در تضاد با یکدیگر سر برآوردند: نظم اداری دره‌های رودخانه و سیاست حماسی و فردگرای بلندی‌های مجاورشان. دست آخر این‌که حاکمیت مطلق فقط‌وفقط از آنِ خدایان بود.(۱۰۰)

دشت‌های مایاها از این جهت هم متفاوت بود. حاکم عصر کلاسیک مایا (آخاو) می‌بایست شکارچی و مقلد خدایان[1] باشد، آن هم از نوع درجه‌یکش، و همچنین جنگجویی که با ورود به جنگ یا در خلال آیین‌ها

۱. god-impersonator؛ منظور کسی است که در آیین‌های مبدل‌پوشی (impersonation) نقش خدایان را بازی می‌کند. آیین‌های مبدل‌پوشی جایگاه بسیار مهمی در جوامع بومی امریکای مرکزی داشتند.

میزبان روح نیاکان قهرمان، خدایان یا هیولاهای خیالی شود. آخاوها در عمل به خدایان پُرهیاهوی کوچک می‌مانستند. در عصر کلاسیک مایا، اگر چیزی هم به کیهان نسبت داده می‌شد چیزی نبود جز اصل بوروکراسی. بسیاری از متخصصان فرهنگ مایا توافق دارند که حاکمان عصر کلاسیک فاقد دم‌ودستگاه اداری پیشرفته بوده‌اند، اما تصور می‌کردند که کیهان خود نوعی سلسله‌مراتب اداری است که با قوانینی پیش‌بینی‌پذیر اداره می‌شود:(۱۰۱) گروهی پیچیده از هزارتوهای آسمانی یا زمینی، چنان که می‌شد تاریخ دقیق زایش و مرگ خدایان اصلی در هزاران سال پیش را تعیین کرد (مثلاً مووان مت در ۷ دسامبر ۳۱۲۱ پیش از میلاد متولد شده بود، هفت سال پیش از پیدایش این جهان)، ولو هرگز اتفاق نمی‌افتاد که اعداد و ثروت‌ها را ثبت کنند، چه رسد به تاریخ تولد اتباع‌شان.(۱۰۲)

پس آیا این «دولت‌های اولیه» اساساً هیچ ویژگی مشترکی داشتند؟ مسلماً می‌توان دست به چند تعمیم کلی زد. همه خشونت نمایشی را در رأس نظام به کار می‌گرفتند؛ همه در نهایت متکی به سامان پدرسالارانه‌ی خانوارها بودند و تا حدی به آن می‌مانستند. در همه‌ی موارد، سازوبرگ حکومت در رأس نوعی تقسیم جامعه به طبقات قرار داده می‌شد. اما چنان که در فصل‌های قبل دیدیم، این عناصر ممکن بود بدونِ یا پیش از پیدایش حکومت مرکزی نیز وجود داشته باشند ــ و حتی هنگامی که این حکومت برقرار می‌شد، ممکن بود شکل‌های بسیار متفاوتی داشته باشند. برای مثال، طبقه‌ی اجتماعی در شهرهای بین‌النهرین اغلب متکی به اجاره‌داری زمین و ثروت تجاری بود. معبدها هم بانک شهری بودند و هم کارخانه. خدایان‌شان فقط در مواقع جشن از معبد خارج می‌شدند، اما کاهن‌ها در عرصه‌ای بزرگ‌تر حاضر بودند، وام بهره‌دار به تجار می‌پرداختند، بر لشکر بافندگان مؤنث نظارت می‌کردند و متعصبانه حافظ زمین‌ها و چراگاه‌های‌شان بودند. در این شهرها انجمن‌های پُرقدرت بازرگانان وجود داشت. اطلاعات چندانی درباره‌ی این موضوعات در دشت‌های مایایی نداریم، اما دانسته‌های‌مان نشان می‌دهد که قدرت به جای آن‌که مبتنی بر کنترل زمین یا تجارت باشد، بیش‌تر مبتنی بر توانایی کنترل مستقیم جابه‌جایی مردم و وفاداری بود و این کار از طریق ازدواج بین‌گروهی و

پیوندهای عمیق شخصی‌ای بود که بین ارباب‌ها و نجبای رده‌پایین انجام می‌شد. بنابراین، نقطه‌ی تمرکز در سیاست عصر کلاسیک مایا بر ربودن دشمنان قدرقدرت در جنگ به منزله‌ی شکلی از «سرمایه‌ی انسانی» بود (چیزی که به‌ندرت در منابع مربوط به بین‌النهرین دیده می‌شود).(۱۰۳)

به نظر می‌آید بررسی چین صرفاً گرهی به گره‌های موجود اضافه کند. در اواخر دوره‌ی شانگ، از ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد، جامعه‌ی چین ویژگی‌های مشترکی با دیگر «دولت‌های اولیه»ی متداول داشت، اما اگر به مثابه‌ی کلی یکپارچه در نظر گرفته شود، کاملاً یگانه بود. همانند کوسکوِ اینکاها، پایتخت شانگ در آنیانگ هم در حکم «قطب چهار ربع» طراحی شده بود ـــ لنگری کیهانی برای سراسر پادشاهی که به شکل صحنه‌ای بزرگ برای آیین سلطنتی آراسته شده بود. همانند کوسکو و ممفیس (و بعدها تبس)، پایتخت مصر، آنیانگ هم معلق میان عالم زندگان و عالم مُردگان بود، چرا که محل گورستان‌های سلطنتی و معابد کفن‌ودفن نزدیک به آن و همچنین مباشران زنده بود. محلات صنعتی‌اش مقادیر عظیمی ظروف برنزی و یشم تولید می‌کرد که ابزاری برای رازونیاز با نیاکان بود.(۱۰۴) اما از مهم‌ترین جنبه‌ها شباهت چندانی میان شانگ و پادشاهی کهن مصر یا پروی اینکا نمی‌بینیم. مثلاً حاکمان شانگ مدعی حاکمیت بر منطقه‌ای گسترده نبودند. آن‌ها نمی‌توانستند بیرون از نواحی محدودی که حول کرانه‌های میانی و پایینی رود زرد قرار گرفته بود و چندان از دربار فاصله نداشت با امنیت به سفر بروند، چه رسد به این‌که بخواهند فرمان صادر کنند.(۱۰۵) حتی آن‌جا می‌توان فهمید که حاکمان شانگ به همان معنای مدنظر حاکمان مصری، پرویی یا حتی مایایی مدعی حاکمیت نبودند. مهم‌ترین گواه این مسئله اهمیت استثنایی غیب‌گویی در شهرهای اولیه‌ی چین است که در تضادی چشم‌گیر با کمابیش همه‌ی نمونه‌های دیگری است که به آن‌ها پرداختیم.(۱۰۶)

در واقع تک‌تک تصمیمات پادشاه ـــ جنگ، اتحاد، تأسیس شهرهای جدید یا حتی موضوعاتی آشکارا پیش‌پاافتاده مانند گسترش شکارگاه‌های سلطنتی ـــ فقط وقتی پیش می‌رفت که عالی‌ترین مقامات، یعنی خدایان و ارواح نیاکان، بر آن مُهر تأیید می‌زدند؛ و هیچ تضمین قطعی‌ای نبود که این مُهر تأیید در هر مورد مشخصی به‌راحتی حاصل شود. غیب‌گوهای

شانگ به واسطه‌ی نذورات سوزاندنی به خدایان متوسل می‌شدند. فرایند این‌طور بود: وقتی پادشاهان یا غیب‌گویان از خدایان یا نیاکان در ولیمه‌ای آیینی میزبانی می‌کردند، لاک لاک‌پشت و استخوان شانه‌ی ورزا را روی آتش می‌گذاشتند، سپس تَرَک‌هایی را «می‌خواندند» که روی سطح آن‌ها به صورت نوعی نوشتار غیبی به وجود می‌آمد. روال کار کاملاً بوروکراتیک بود. زمانی که پاسخی حاصل می‌شد، غیب‌گو یا کاتبی معین آن متن خوانده‌شده را با حکاکی روی استخوان یا صدف رسمیت می‌بخشید، و غیب‌گوییِ حاصله برای مراجعات بعدی نگه‌داری می‌شد.(۱۰۷) این متن‌های غیب‌گویی نخستین الواح مکتوب در چین هستند که درباره‌شان اطلاعاتی داریم، و هر چند بسیار محتمل است که نوشته‌های دارای کاربرد روزمره روی وسایل کم‌دوام به دست ما نرسیده باشند، در آن‌چه به جا مانده نه هیچ گواه روشنی از سایر شکل‌های فعالیت‌های اداری یا بایگانی‌هایی آن‌چنان که در دودمان‌های بعدی چین رایج بود به چشم می‌خورد و نه از هیچ‌گونه سازوبرگ بوروکراتیک پیچیده‌ای.(۱۰۸)

همانند مایاها، حاکمان شانگ مدام وارد جنگ می‌شدند تا به ذخایر قربانی‌های زنده‌ی انسانی برای ذبح کردن دست یابند. دربارهای رقیبِ شانگ هم برای خود نیاکان، قربانی‌ها و غیب‌گوهایی داشتند، و درحالی‌که از قرار معلوم مقام والای شانگ ــ به‌ویژه در بافتارهای آیینی ــ را پذیرفته بودند، ظاهراً هیچ مخالفتی با این مسئله نداشتند و اگر انگیزه‌ی کافی داشتند در کنار آن‌ها به جنگ می‌رفتند. این رقابت‌ها کمک می‌کنند گشاده‌دستی‌های تدفین‌های دودمان شانگ و مثله کردن بدن اُسرا را تبیین کنیم؛ حاکمان شانگ به تعبیری همچنان درگیر بازی‌های رقابتجویانه‌ای بودند که ویژگی «جامعه‌ی حماسی» به شمار می‌آید، چرا که می‌کوشیدند رقیبان را تحت‌الشعاع قرار دهند و تحقیر کنند. چنین وضعیتی از بیخ‌وبُن ناپایدار است و به همین دلیل دست‌آخر یکی از دودمان‌های رقیب، یعنی تشوِ غربی، توانست شانگ را قاطعانه شکست دهد و فرمان آسمانی[1] را از آنِ خود بداند.(۱۰۹)

۱. Mandate of Heaven؛ اصطلاحی در فلسفه‌ی چینی که در دوران باستان و امپراتوری به کار می‌رفت و مبنی بر این بود که آسمان (یا بهشت) فرمان را به پادشاه دادگر چین (فرزند آسمان) عطا می‌کند، و اگر پادشاهی سرنگون شود، لاجرم دلیلی است بر نالایق بودن او و از دست دادن فرمان آسمانی.

تا این‌جا لابد روشن شده است که، در تمام این موارد، درباره‌ی «زایش دولت» به معنای ظهور شکل نطفه‌ایِ نهادی جدید و بی‌سابقه صحبت نمی‌کنیم که با رشد و تکامل به شکل‌های مدرن حکومت رسید. در واقع درباره‌ی نظام‌های منطقه‌ای گسترده حرف می‌زنیم؛ در مصر و آند اوضاع این‌طور پیش رفت که کل نظام منطقه‌ای (دست‌کم برخی اوقات) تحت حکومتی واحدْ یکپارچه شدند. این پدیده آرایشی یکسره نامعمول بود. آرایش‌هایی نظیر چینِ دوره‌ی شانگ رایج‌تر بودند، یعنی هنگامی که یکپارچگی عمدتاً در سطح نظری بود؛ یا بین‌النهرین که در آن هژمونی منطقه‌ای به‌ندرت بیش از یک یا دو نسل دوام می‌آورد؛ یا مایاها، که بین‌شان نزاعی دیرپا میان دو بلوک اصلی قدرت در جریان بود و هیچ‌کدام نمی‌توانست بر دیگری غالب شود.(۱۱۰)

براساس نظریه‌ی خاصی که تا این‌جا مطرح کردیم، یعنی این‌که سه شکل ابتدایی سلطه ــ کنترل خشونت، کنترل دانش و قدرت کاریزماتیک ــ که هر یک می‌تواند به شکل نهادی خاص خود (حاکمیت، نظام اجرایی و سیاست حماسی) درآید، کمابیش همه‌ی این «دولت‌های اولیه» را می‌توان، با توصیفی دقیق‌تر، «نظام‌های مرتبه‌دوم سلطه» خواند. هر کدام از نظام‌های مرتبه‌اول مانند اولمک، چاوین یا ناچز فقط یک بخش از این سه‌گانه را پیش بردند. اما در آرایش‌های معمولاً خشن‌ترِ نظام‌های مرتبه‌دوم، دو اصل از سه اصل سلطه به شیوه‌ای چشم‌گیر و بی‌سابقه کنار هم قرار می‌گرفتند. مورد به مورد فرق می‌کرد که کدام دو اصل کنار هم قرار بگیرند. حاکمان اولیه‌ی مصر حاکمیت را با نظام اجرایی ترکیب کردند؛ پادشاهان بین‌النهرین نظام اجرایی را با سیاست حماسی آمیختند؛ آخاوهای عصر کلاسیک مایا سیاست حماسی را به حاکمیت اضافه کردند.

ما تأکید می‌کنیم که نباید گمان کرد در هر نمونه‌ی خاص، برخی از این اصول، در شکل‌های ابتدایی‌شان، یکسره غایب بودند: در واقع، این‌طور به نظر می‌آید که دو اصل از بین آن‌ها در شکل‌های نهادی متبلور شدند ــ به ترتیبی در هم آمیختند که گویی به یکدیگر در مقام بنیان حکومت استحکام می‌بخشند ــ و شکل سوم سلطه عمدتاً از عرصه‌ی روابط انسان‌ها کنار زده شد و روانه‌ی جهان غیرانسانی شد (مثلاً حاکمیت الاهی در دوران پادشاهی اولیه‌ی بین‌النهرین یا بوروکراسی آسمانی عصر کلاسیک مایا).

حالا می‌خواهیم دوباره در پرتوِ سه اصل ابتدایی سلطه به مورد مصر بپردازیم و البته معضل «اعصار تاریک» را هم بازبینی کنیم

معماران پادشاهی کهن مصر آشکارا جهانی را که خلق می‌کردند به چشم چیزی در رده‌ی مرواریدی فرهنگی می‌دیدند که در انزوایی پُرارزش رشد کرده است. این دیدگاه به‌روشنی در حکاکی‌های نقش‌برجسته‌ی سنگی مستند شده است؛ این حکاکی‌ها روی دیوارهای معابد سلطنتی قرار دارند که برای مناسک کفن‌ودفن پادشاهانی مانند جوزر، منکورع، سنفرو و ساحورع به کار می‌رفت. در این حکاکی‌ها مصر، «سرزمین‌های دوگانه»[1]، همواره در آنِ واحد به مثابه‌ی دولت نمایشیِ آسمانی، که در آن پادشاه و خدایان حضوری هم‌رده دارند[2]، و همچنین در قلمرویی این‌جهانی حاضرند: جهان املاک روستایی و شکارگاه‌ها که سرحدات آن در نوعی مکان‌نگاریِ سرسپاری مشخص شده و هر بخش از زمین در قالب زنی منتظر به نمایش درآمده که هدیه‌اش را به پای پادشاه می‌ریزد. اصل حکم‌رانیِ این دیدگاه درباره‌ی مصر از این قرار است که فرمانروا بر همه‌چیز حاکمیت مطلق دارد؛ حاکمیتی که نماد آن یادمان‌های تدفین غول‌آسای اوست که جسورانه تأکید می‌کند فرمانروا بر همه‌چیز فایق خواهد آمد، حتی مرگ.

بااین‌حال، پادشاه مصر چهره‌ای ژانوسی داشت. سیمای داخلی‌اش چهره‌ی پدرسالار اعظمی بود در حال حراست از خانواده‌ای بسیار گسترده ــ خاندان بزرگ[3] (معنای تحت‌اللفظی «فرعون»). چهره‌ی بیرونی‌اش در توصیف‌ها از پادشاه به مثابه‌ی فرمانده جنگ یا شکار ترسیم می‌شود، کسی که مرزهای کشور با وحشی‌ها را در سیطره‌ی خود دارد؛ و وقتی که

۱. Two Lands؛ در اواخر دوران پیشاتاریخی مصر (از تشکیل اولین سکونتگاه‌ها تا حدود ۳۱۰۰ پیش از میلاد)، مصر به دو قلمروِ علیا و سفلی تقسیم می‌شد که فرمانروایانی جداگانه داشت. در حدود سال ۳۰۰۰ پیش از میلاد، این دو قلمرو متحد شدند و پادشاهی متحد مصر شکل گرفت. باید توجه داشت که این نام‌گذاری براساس جریان رود نیل انجام شده، یعنی سرزمین علیا در جنوب مصر و سرزمین سفلی در شمال آن واقع است.
۲. نویسندگان واژه‌ی billing را به کار می‌برند که اصطلاحی است در هنرهای نمایشی، از جمله برای ارجاع به ترتیب نمایش نام بازیگران در اعلان‌ها.

3. Great House

بر مردمان خشم می‌گرفت همگی به‌راحتی طعمه‌ی او می‌شدند.(۱۱۱) اما این وضعیت با خشونت حماسی تفاوت پُررنگی دارد. به تعبیری برعکس آن است. در نظم حماسی، افتخار جنگجو مبتنی بر این بود که امکان داشت شکست بخورد؛ شهرتش چنان برایش ارزش داشت که جانش، شرفش و آزادی‌اش را در راه آن فدا می‌کرد. حاکمان مصر در این دوران‌های اولیه هرگز خود را چهره‌هایی حماسی به این معنا معرفی نمی‌کردند. او بنا به دلایلی قابل‌درک نمی‌توانست شکست بخورد. در نتیجه، جنگ‌ها به مثابه‌ی نزاع‌های «سیاسی»، که متضمن هماوردی میان دو طرفِ بالقوه برابر بود، بازنمایی نمی‌شد. در عوض، نبرد و تعقیب تأکیدی بر مالکیت و بازگویی بی‌پایان همان حاکمیتی بود که پادشاه بر مردمش اعمال می‌کرد و در نهایت برآمده از خویشاوندی‌اش با خدایان بود.

چنان که پیش‌تر هم دیدیم، هر شکل حاکمیتی که به اندازه‌ی فرعون در آنِ واحد تا این حد مطلق و شخصی باشد لاجرم در بحث تفویض دچار معضلاتی جدی خواهند شد. این‌جا نیز همه‌ی مقامات حکومتی می‌بایست به تعبیری زائده‌ی شخص پادشاه باشند. به زمین‌داران بزرگ، فرماندهان نامی، کاهنان، مباشران و سایر مقامات رده‌پایین حکومتی نیز القابی مانند «حافظ اسرار پادشاه»، «مونس پادشاه»، «سرپرست رامشگران فرعون»، «ناظر آرایندگان قصر» یا حتی «ناظر صبحانه‌ی پادشاه» داده می‌شد. حرف ما این نیست که آن‌جا خبری از بازی قدرت نبود؛ بی‌شک تابه‌حال هیچ دربار سلطنتی‌ای بدون دست‌وپا زدن برای مقام و منصب، دغل‌کاری و دودوزه‌بازی و دسیسه‌چینی در کار نبوده است. مسئله این است که در آن‌جا خبری از مسابقات عمومی نبود و فضایی مُجاز برای رقابت علنی وجود نداشت. همه‌چیز محصور در زندگی درباری بود. این مسئله را بی‌هیچ شبهه‌ای می‌توان از «شرح‌حال روی مقبره»ی مقامات پادشاهی کهن فهمید که در آن دستاوردهای زندگی‌شان کمابیش فقط‌وفقط برحسب رابطه‌شان با پادشاه و خدمات‌شان به او توصیف شده، نه هیچ ویژگی یا فضیلت شخصی‌ای.(۱۱۲)

بنابراین، ظاهراً آن‌چه در این مورد می‌بینیم تورم بیش‌ازحد حاکمیت و نظام اجرایی و غیاب کمابیش تمام‌عیار سیاست رقابتی است.

هماوردی‌های عمومی دراماتیک، چه سیاسـی و چه از انواع دیگر، تقریباً وجود خارجی نداشـت. هیچ‌چیزی در منابع رسمی پادشاهی کهن مصر (و همچنین در دوره‌های بعدی تاریخ مصر باستان) نیست که اندکی هم مثلاً ارابه‌رانی در روم یا بازی‌های توپی اولمک‌ها یا زاپوتک‌ها را به یاد بیاورد. در جشن سالانه‌ی سلطنتی یا جشنواره‌ی سِد[1]، روزی که پادشاهان مصر دور می‌چرخیدند تا اتحاد سرزمین‌های دوگانه‌ی مصر علیا و سفلی را گرامـی بدارند، ماجرا به شـکل اجرایـی تک‌نفره درمی‌آمد و نتیجه‌اش هرگز نامشـخص نبود. تا جایی که سیاسـت رقابتی در آثار متأخر مصری دیده می‌شود، که موارد چندان پُرشماری هم نیست، این رقابت دقیقاً میان خدایان رخ می‌داد، چنان که در آثاری مانند سـتیزه‌گری‌های حوروس و سـت می‌بینیم. شـاید پادشـاهان مُرده با یکدیگر به رقابت برمی‌خاستند؛ اما زمانی که حاکمیت به عرصه‌ی میرایان وارد می‌شد، همه‌ی تعارضات پیشاپیش رفع‌ورجوع شده بود.

فقط برای آن‌که روشـن شـود اصل حرف‌مان چیست باید خاطرنشان کنیـم کـه وقتی از غیاب سیاسـت کاریزماتیک حـرف می‌زنیم منظورمان غیـاب «نظـام سـتاره‌پروری» یـا «تـالار مشـاهیر» بـا آن هماوردی‌هـای نهادینه میان شـوالیه‌ها، جنگ‌سالارها، سیاست‌مدارها و غیره است. یقیناً منظورمان غیاب چهره‌های درخشـان فردی نیسـت. مسـئله این است که در یک نظام سلطنتی تمام‌عیار فقط یک فرد یا در بهترین حالت معدودی افـراد واقعـاً اهمیت دارند. در حقیقت، اگر بخواهیم جذابیت سـلطنت به عنوان شکلی از حکومت را درک کنیم ــ و نمی‌توان انکار کرد که سلطنت در بخـش اعظم تاریخ مکتوب حکومتی بسـیار محبـوب بوده ــ احتمالاً این جذابیت ربطی داشـته باشـد به توانایی سـلطنت در برانگیختن توأمان احساسـاتی از جنـس مراقبتگـری و ارعاب مطلق. پادشـاه هم برترین فرد است، که اداواطوار و هوس‌هایش مثل بچه‌ای ننر همیشه برآورده می‌شود، و هم برترین انتزاع، چرا که تفوقش بر خشـونت جمعی و اغلب (مثلاً در مصر) تولید انبوه باعث می‌شد دیگران همگی همسان تلقی شوند.

1. sed

این را نیز باید ذکر کنیم که سلطنت احتمالاً تنها نظام حکومتی مشهوری است که در آن کودکان بازیگران حیاتی هستند، چون همه‌چیز منوط به توانایی فرمانروا در تداوم دودمان است. مُردگان ممکن است در هر نظامی پرستش شوند ــ حتی ایالات متحده، که خود را برج راهنمای دموکراسی می‌داند، معابدی برای پدران بنیان‌گذارش خلق کرده و سیمای رئیس جمهورهای مُرده‌اش را بر سینه‌ی کوه حک می‌کند ــ اما نوزادان، ابژه‌های ناب عشق و مراقبت، فقط در پادشاهی‌ها و امپراتوری‌ها اهمیتی سیاسی دارند.

اگر مصر باستان در مقام اولین دولت راستین و الگویی برای همه‌ی دولت‌های بعد از خود دوام آورد، احتمالاً به دلیل توانایی‌اش در آمیختن حاکمیت مطلق ــ توانایی پادشاه برای فاصله گرفتن از جامعه‌ی بشری و اقدام به خشونت خودسرانه‌ی بی‌کیفر ــ با دم‌ودستگاهی اداری بود که، دست‌کم در برخی اوقات، می‌توانست تقریباً همه‌ی افراد را به چرخ‌دنده‌های یک ماشین عظیم واحد تقلیل دهد. فقط جای سیاست حماسی و سیاست رقابتی خالی بود که آن هم به جهان خدایان و مُردگان روانه شد. اما بی‌شک استثنایی بزرگ برای این وضعیت در میان است که دقیقاً در همان دوره‌هایی سر رسید که اقتدار مرکزی فروپاشید، یعنی «اعصار تاریک» که از اولین دوره‌ی میانی (حدود ۲۱۸۱ تا ۲۰۵۵ پیش از میلاد) آغاز شد.

پیش از آن، در اواخر پادشاهی کهن، «نومارک‌ها»[۱] یا فرمانداران محلی خود را در جایگاه دودمان‌های بالفعل نشانده بودند.(۱۱۳) وقتی حکومت مرکزی میان مراکز رقیبِ هراکلنوپلیس و تبس تقسیم شد، این رهبران محلی رفته‌رفته اغلب کارکردهای حکومت را بر عهده گرفتند. این نومارک‌ها، که اغلب «جنگ‌سالار» خوانده می‌شوند، در واقع هیچ شباهتی به خُرده‌شاهان دوره‌ی پیشاپادشاهی نداشتند. آن‌ها دست‌کم در یادمان‌های‌شان خود را چیزی نزدیک به قهرمانان مردمی و حتی مقدسین تصویر می‌کردند. این کار همیشه فقط لاف و گزاف نبود؛ برخی واقعاً در سده‌های بعدی در مقام یکی از

۱. nomarchs؛ در زمان مصر باستان به هر یک از تقسیمات سرزمینی چهل و دوگانه nome گفته می‌شد که سرپرستی آن را یک فرماندار، به نام نومارک، بر عهده داشت.

مقدسین تکریم می‌شدند. بی‌شک مصر هرگز از رهبران محلی کاریزماتیک خالی نبود؛ اما با فروپاشی دولت موروثی، این چهره‌ها می‌توانستند علناً مدعی قدرت شوند، آن هم با تکیه بر دستاوردها و ویژگی‌های شخصی (شجاعت، بخشندگی و مهارت‌های سخنوری و راهبردی) و ــ مهم‌تر از همه ــ خود اقتدار اجتماعی را طوری پالایش کنند که به ویژگی‌هایی نظیر خدمات اجتماعی و تقوا در برابر خدایان شهر محلی‌شان و همچنین حمایت اجتماعی ناشی از آن ویژگی‌ها متکی باشد.

به بیان دیگر، هر گاه حاکمیت دولتی فرومی‌پاشید، سیاست حماسی بازمی‌گشت، همراه با چهره‌های کاریزماتیکی که شاید به همان اندازه‌ی شخصیت‌هایی که از حماسه‌های باستانی می‌شناسیم خودستا و رقابتجو بودند، هر چند با بی‌رحمیِ بسیار کم‌تری. این دگرگونی آشکارا در حکاکی‌های حسب‌حالی هویداست، مثلاً در مقبره‌های صخره‌ای نومارک آنختیفی در المُعلی در جنوب تبس. او نقش خود در جنگ را این‌طور روایت می‌کند: «منم آن که با تدبیرهای یگانه کار را چاره کرد بدان هنگام که هیچ چاره‌ای در دیدرس نبود؛ منم آن که بر اسب سخن چیره است و تشویش بدو راه نیست در میانه‌ای که نوم‌ها هم‌قسم شده‌اند (تا تیغ برکشند). منم که پهلوان بی‌هماوردم؛ منم آن که آوایش بلند بود بدان هنگام که مردمان لب فروبسته بودند و هراس سایه افکنده بود و مصر علیا را یارای سخن نبود.» از این چشم‌گیرتر وقتی است که دستاوردهای اجتماعی‌اش را ستایش می‌کند:

نان به گرسنه بخشیدم و تن‌پوش به برهنه؛ آن را که روغن زیبنده نداشت تدهین کردم؛ آن را که پابرهنه بود پاژنگ بخشیدم؛ آن را که عزب بود همسر دادم؛ قصبات هفات و هورمر را پاس داشتم در هر {بحرانی وقتی که} آسمان را ابر تیره‌گون کرده و زمین {تفتیده بود؟ و مردم می‌مُردند} از گرسنگی بر این کران‌ماسه‌ی اپوفیس. جنوب با مردمانش آمد و شمال با کودکانش؛ آنان نیک‌ترین روغن‌ها را آورده بودند تا عوضِ جویی دهند که بدان‌ها داده شده بود... سراسر مصر علیا از گرسنگی رو به هلاک بود و مردمان کودکِ خود می‌خوردند، لیک من نگذاشتم هیچ انسان در این نومِ از گرسنگی جان دهد... مرا مباد که بگذارم هیچ عسرت‌زده‌ای سرگردانِ این نوم و آن نوم باشد. منم که پهلوان بی‌هماوردم.(۱۱۴)

در این مقطع یعنی در اولین دوره‌ی میانی است که می‌بینیم اشراف‌سالاری موروثی پا به مصر می‌گذارد و قدرتمندانی نظیر آنختیفی قدرت‌شان را به زادورود و خانواده‌های گسترده‌شان انتقال می‌دهند. اشراف‌سالاری و سیاست فردی هرگز جایگاهی چنین رسمی در پادشاهی کهن نداشت، درست به این علت که آن‌ها در تقابل با اصل حاکمیت قرار می‌گرفتند. خلاصه این‌که گذار از پادشاهی کهن به اولین دوره‌ی میانی چندان به شکل چرخش از «نظم» به «آشوب» نبود ــ برخلاف آن‌چه راست‌کیشی مصرشناسان می‌گوید ــ بلکه به عبور از «حاکمیت» به «سیاست کاریزماتیک» بود به عنوان راهی دیگر برای چارچوب‌بندی اعمال قدرت. با این دگرگونی چرخشی دیگر پیش آمد از تأکید بر مراقبت مردم از حاکمان خداگونه به مراقبت از مردم به منزله‌ی مسیر مشروع رسیدن به قدرت. در مصر باستان، همانند بسیاری اوقات در طول تاریخ، دستاوردهای سیاسی مهم درست در همین دوران‌ها (به‌اصطلاح «اعصار تاریک») رخ دادند، که چون هیچ‌کس در خلال آن‌ها یادمان‌های پُرجلال و شکوه نساخت نادیده‌شان می‌گیریم.

حالا می‌خواهیم به جست‌وجوی خاستگاه‌های واقعی بوروکراسی برویم و انگشت‌به‌دهان می‌مانیم وقتی می‌فهمیم چه ابعاد کوچکی داشته است

حالا دیگر نباید سخت باشد که بفهمیم چرا مصر باستان معمولاً نمونه‌ی سرمشق‌وار شکل‌گیری دولت است. کافی نیست بگوییم که مصر باستان به لحاظ گاه‌شناختی اولین نمونه از چیزی بوده که ما نظام‌های مرتبه‌ی دوم سلطه خواندیم؛ سوای امپراتوری اینکا در دوره‌های بعد، مصر باستان کمابیش یگانه موردی است که این دو اصلِ گردآمده حاکمیت و نظام اجرایی بودند. به بیان دیگر، مصر یگانه موردی از مراحل دوردست تاریخ است که کاملاً با الگوی آن‌چه بهتر بود رخ می‌داد هم‌خوانی دارد. تمام این فرض‌ها در واقع به نوع خاصی از نظریه‌ی اجتماعی ــ یا به بیان بهتر، نظریه‌ی سازمان ــ برمی‌گردد که در ابتدای فصل هشتم توصیف کردیم.

استدلال این‌طور پیش می‌رود که گروه‌های کوچک و صمیمی ممکن است بتوانند راهکارهای غیررسمی و برابری‌خواهانه‌ی حل مسئله را به کار بگیرند، اما به محض گرد هم آمدن شمار بزرگ‌تر افراد در یک شهر یا قلمرو، همه‌چیز تغییر می‌کند.

در این نظریه فرض می‌شود که وقتی جوامع بزرگ‌تر می‌شوند، به گفته‌ی رابین دانبار، نیاز پیدا می‌کنند به «رئیس‌هایی که هدایت کنند و نیروی پلیسی که رعایت ضوابط اجتماعی را تضمین کند»؛ یا به گفته‌ی جرد دایموند: «جمعیت پُرشمار نمی‌تواند کارکردی داشته باشد مگر با بهره‌مندی از رهبرانی که تصمیم بگیرند، مجریانی که تصمیمات را اجرا کنند و بوروکرات‌هایی که تصمیمات و قوانین را سروسامان بدهند.»(۱۱۵) به بیان دیگر، اگر بخواهید در جامعه‌ای بزرگ زندگی کنید به حاکمیت و نظام اجرایی نیاز دارید. این دیدگاه کمابیش فرض می‌گیرد که نوعی انحصار قوه‌ی قهریه (بار دیگر، توانایی تهدید همگان با اسلحه) دست‌آخر برای زندگی در این جامعه لازم است. همچنین، کمابیش در تک‌تک موارد فرض می‌شود که نظام‌های نوشتاری در خدمت دولت‌های بوروکراتیکِ غیرفردی شکل گرفتند که نتیجه‌ی کل فرایند بودند.

دیدیم که هیچ‌کدام از این حرف‌ها درست نیستند و پیش‌بینی‌های مبتنی بر این فرض‌ها کمابیش در همه‌ی موارد غلط از آب درآمده‌اند. در فصل هشتم به یکی از نمونه‌های برجسته‌ی این مسئله پرداختیم. زمانی فرض می‌شد که دولت‌های بوروکراتیک معمولاً در مناطقی با نظام‌های آبیاری پیچیده سر برآوردند چون به مباشرانی برای هماهنگ کردن نگه‌داری از کانال‌ها و تنظیم تأمین آب نیاز بود. در واقع، مشخص شده که خود کشاورزان بهتر از هر کسی می‌توانند نظام‌های بسیار پیچیده‌ی آبیاری را هماهنگ کنند، و در اغلب موارد شواهد چندانی در دست نداریم از این‌که بوروکرات‌های اولیه اساساً دخلی به این موضوعات داشته‌اند. از قرار معلوم، ساکنان شهر توانایی چشم‌گیری در خودفرمانی به شیوه‌هایی داشتند که، گرچه معمولاً به‌تمامی «برابری‌خواهانه» به شمار نمی‌آمد، چه‌بسا بسیار مشارکتی‌تر از کمابیش همه‌ی حکومت‌های شهری امروز بود. در این میان، مشخص شده که امپراتوران باستانی هم دلیلی برای مداخله نمی‌دیدند،

چرا که چندان اهمیت نمی‌دادند که اتباع‌شان چه‌طور خیابان‌ها را تمیز می‌کنند یا از حفره‌های فاضلاب نگه‌داری می‌کنند.

همچنین گفتیم که وقتی نظام‌های اولیه سلطه‌شان را به دسترسی اختصاصی به شکل‌های دانش متکی کردند، این شکل‌ها اغلب از نوع دانشی نبودند که ما خیلی به حوزه‌ی عملی مربوط بدانیم (مکاشفه‌های شمنی و وهم‌آلودی که از قرار معلوم الهام‌بخش سازندگان چاوین دِ هوانتار بوده یکی از نمونه‌هاست). در واقع، نخستین شکل‌های مدیریت کاربردی، به معنای حفظ بایگانی فهرست‌ها، دفاتر کل، رویه‌های حسابداری، ناظران، حسابرسی‌ها و اسناد، ظاهراً درست در این‌گونه بافتارهای آیینی به وجود آمدند: در معابد بین‌النهرین، کیش‌های نیاکان مصر، غیب‌خوانی در چین و از این‌دست.(۱۱۶) پس نکته‌ای که می‌توانیم با اطمینان معقولی بگوییم این است که بوروکراسی صرفاً به مثابه‌ی راه‌حل معضلات مربوط به مدیریت اطلاعات آغاز نشد، یعنی زمانی که جوامع بشری از آستانه‌ی خاص اندازه و پیچیدگی عبور کردند.

بااین‌حال، حالا این پرسش جالب پیش می‌آید که این فناوری‌ها اولین‌بار کجا و کِی به وجود آمدند، و به چه دلیل. در این زمینه هم چند یافته‌ی شگفت‌آور جدید در دست داریم. درک باستان‌شناختی نوپدیدِ ما حاکی از آن است که اولین نظام‌های کنترل اداری تخصصی در واقع در اجتماعات بسیار کوچک پدید آمدند. اولین شواهد روشن از این نظام‌ها در رشته‌ای از سکونتگاه‌های پیشاتاریخی در خاورمیانه پدیدار شدند که تاریخ‌شان برمی‌گردد به بیش از هزار سال پس از ساخت محوطه‌ی نوسنگی چاتال‌هویوک (حدود ۷۴۰۰ پیش از میلاد) و بیش از دوهزار سال پیش از ظهور هر چیزی که کم‌ترین شباهتی به شهر داشته باشد.

بهترین نمونه از این‌گونه محوطه‌ها تل صبی ابیض است، حاصل اکتشافات گروهی از باستان‌شناسان هلندی که در دره‌ی بلیخ سوریه در استان رقه کار می‌کردند. حدود هشت‌هزار سال پیش (حوالی ۶۲۰۰ پیش از میلاد، یعنی در بین‌النهرین پیشاتاریخ، روستایی یک‌هکتاری در این نقطه بر اثر آتش نابود شد و دیوارهای گلی و بسیاری از محتواهای گلی‌شان در آتش

سوخت، و همین باعث حفظ‌شان شد. این آتش‌سوزی بلای خانمان‌سوزی برای ساکنان بود، اما موهبتی بی‌نظیر برای پژوهشگرانِ پس از خود شد، چرا که بینشی یگانه از سازمان‌دهی یک اجتماع نوسنگی متأخر با حدود ۱۵۰ نفر جمعیت به جا گذاشت.(۱۱۷) یافته‌های کاوشگران حاکی از آن بود که ساکنان این روستا نه‌تنها ساختمان‌هایی برای انبارداری، از جمله انبارهای غله و اجناس، بر پا کرده‌اند، بلکه ابزارهای اداری‌ای با حدی از پیچیدگی به کار گرفته‌اند تا موجودی آن‌ها را ثبت‌وضبط کنند. یکی از این ابزارها شامل بایگانی‌های اقتصادی است که طلیعه‌ای است کم‌جان از بایگانی‌های معابد در اوروک و دیگر شهرهای بین‌النهرین.

این‌ها بایگانی‌های مکتوب نیستند: نوشتار، به معنای رایج، سه‌هزار سال بعد پدید آمد. در آن زمان نشانه‌های هندسی‌ای وجود داشت از جنس سفال، از نوعی که مشخص شده در بسیاری از روستاهای مشابه نوسنگی به احتمال زیاد برای ثبت‌وضبط تخصیص منابع خاص به کار می‌رفته است.(۱۱۸) در تل صبی ابیض، مُهرهایی کوچک با طرح‌های کنده‌کاری‌شده نیز استفاده می‌شد تا درپوش‌های سفالی ظروف خانواده‌ها را با نشانه‌های مجزا نشانه‌گذاری کند.(۱۱۹) شاید چشم‌گیرتر از همه این باشد که خود این درپوش‌ها، پس از آن‌که از روی ظروف برداشته می‌شدند، در ساختمانی مخصوص ــ نوعی دفتر یا اداره ــ در نزدیکی مرکز روستا برای مراجعات بعدی نگه‌داری و بایگانی می‌شدند.(۱۲۰) از دهه‌ی ۱۹۹۰ که این یافته‌ها منتشر شد، باستان‌شناسان مشغول بحث‌اند که این «بوروکراسی‌های روستایی» در خدمت چه کسی و با چه هدفی کار می‌کردند.

برای پاسخ به این پرسش لازم است به یاد داشته باشیم که اداره‌ی مرکزی و انبار تل صبی ابیض با هیچ نوع منزل بزرگ نامتعارف، گور مجلل یا نشانه‌هایی از منزلت فردی مرتبط نیست. مسئله‌ی جالبِ بقایای این اجتماع همسانی آن است: برای مثال، خانه‌های اطراف از لحاظ اندازه، کیفیت و اشیای به‌جامانده تقریباً برابرند. خود اشیا حاکی از واحدهای خانوادگی کوچکی است با تقسیم کاری پیچیده، اغلب شامل وظایفی که نیازمند همکاری چندین خانواده است. گله‌ها باید به چرا می‌رفتند، چندین نوع محصولات غله‌ای باید بذرپاشی، درو و خرمن‌کوبی می‌شد،

و همچنین بذر کتان برای بافتن، که در کنار سایر صنعت‌های خانگی دیگری نظیر سفالگری، مُهره‌سازی، سنگ‌تراشی و شکل‌های ساده‌ی فلزکاری انجام می‌شد. و البته کودکانی هم بودند که باید بزرگ می‌شدند، سالمندانی که باید از آن‌ها مراقبت می‌شد، خانه‌هایی که لازم بود ساخته و تعمیر شوند، ازدواج‌ها و تدفین‌هایی که باید هماهنگ می‌شدند و به همین ترتیب.

برنامه‌ریزی دقیق و کمک متقابل لابد برای تکمیل موفقیت‌آمیز چرخه‌ی سالانه‌ی فعالیت‌های مولد ضروری بوده است، درعین‌حال شواهدی از سنگ‌های اُبسیدین، فلزات و مواد رنگی غیرمحلی نشان می‌دهد که روستایی‌ها بی‌شک از طریق پیوند زناشویی و نیز سفر و دادوستد مدام با غریبه‌ها در تعامل بوده‌اند.(۱۲۱) همان‌طور که درباره‌ی روستاهای سنتی باسک گفتیم، این‌گونه فعالیت‌ها می‌توانست شامل محاسبات ریاضی پیچیده باشد. بااین‌حال، خود این مسئله توضیح نمی‌دهد که چرا نیاز به توسل به نظام‌های دقیق اندازه‌گیری و بایگانی وجود داشته است. هر چه باشد، هزاران اجتماع کشاورزی مکتوم در سراسر تاریخ بشر وجود دارند که از عهده‌ی این ترکیب‌های پیچیده‌ی وظایف و مسئولیت‌ها بر می‌آمدند بی‌آن‌که مجبور باشند فنون جدیدی برای ثبت پیشینه خلق کنند.

دلیلش هر چه باشد، ظاهراً رواج این فنون تأثیری چشم‌گیر بر روستاهای بین‌النهرینِ پیشاتاریخ و روستاهای تپه‌نشین مجاورش داشته است. از یاد نبرید که دوهزار سال میان تل صبی ابیض و اولین شهرها فاصله است، و در خلال این دوره‌ی طولانی، زندگی روستایی در خاورمیانه دگرگونی‌های قابل‌ملاحظه‌ای از سر گذراند. از برخی جهات، مردم ساکن در اجتماعات کوچک همان‌طوری شروع به فعالیت کردند که از پیش در انواع خاصی از جوامع بزرگ زندگی می‌کرده‌اند، هر چند کسی تا آن زمان شهری را ندیده بود. دور از انتظار به نظر می‌آید ــ اما این همان چیزی است که در سده‌های بینابین [تل صبی ابیض و نخستین شهرها] در شواهد به‌جامانده از روستاهای پراکنده در سراسر منطقه‌ای بزرگ از جنوب‌غرب ایران تا بخش بزرگی از عراق و ارتفاعات ترکیه می‌بینیم. این پدیده از بسیاری جهات نسخه‌ی دیگری از «حوزه‌های فرهنگی» یا مناطق مهمان‌پذیر است که در

فصل‌هـای ابتدایی دربارەشـان گفتیم، اما عنصری متفـاوت در کار بود: به نظر می‌آید خویشاوندی‌های سببی میان خانوارها و خانواده‌های دوردست بیش‌ازپیش بر اصل همسانی فرهنگی مبتنی شده است. بنابراین، این مسئله به تعبیری نخستین عصر «دهکده‌ی جهانی» بود.(۱۲۲)

تمـام این‌هـا در پیشـینه‌ی باستان‌شـناختی کاملاً قابل‌تشـخیص‌اند. مـا در این‌جـا از تجربه‌ی دسـت‌اول خودمان نوشـتیم، چرا کـه یکی از ما پژوهش‌هایی باستان‌شـناختی در روسـتاهای پیشاتاریخی کردستان عراق انجـام داده اسـت؛ روسـتاهایی که تاریخ‌شـان به پیش و پـس از وقوع این دگرگونـی بـزرگ بازمی‌گـردد. در هزاره‌ی پنجم پیـش از میلاد می‌بینیم که نمایان‌ترین نشانه‌های تفاوت یا تفرد از زندگی روستایی رخت برمی‌بندد، هم‌زمان با آن‌که ابزارهای اداری و سـایر فناوری‌های رسـانه‌ای در سراسـر بخش‌های بزرگی از خاورمیانه اشـاعه می‌یابند. خانه‌ها دیگر بیش‌ازپیش متکی بر طرح‌های سه‌بخشیِ استاندارد ساخته می‌شدند، و سفالگری هم که زمانی راهی برای بروز مهارت و خلاقیت فردی بود ظاهراً دیگر عامدانه یکنواخت، یک‌شکل و در برخی موارد کمابیش استاندارد شده بود. صنایع دسـتی به طور کلی مکانیکی‌تر شـدند و کار زنان تابع شـکل‌های جدید کنترل و تفکیک فضایی شد.(۱۲۳)

در واقـع سراسـر ایـن دوره، کـه حـدود هـزار سـال بـه طـول انجامید (باستان‌شـناس‌ها آن را «عُبَیـد» می‌خواننـد، براسـاس نـام تـل العُبید[۱] در جنوب عراق)، دوره‌ی نوآوری در فلزشناسی، باغ‌داری، پارچه‌بافی، رژیم غذایی و دادوسـتد دوردسـت بود؛ اما از منظر اجتماعی، هر کاری شده تا نگذارند این نوآوری‌ها نشانگر مرتبه یا تمایز فردی باشند ــ به بیان دیگر، جلوگیـری از ظهور تفاوت‌های آشـکار در جایـگاه، هم درون و هم بیرون روستاها. جالـب این‌جاست که چه‌بسا در حال مشاهده‌ی زایش ایدئولوژی واضح برابری در سده‌ها پیش از برآمدن نخستین شهرها هستیم، و ابزارهای اداری در ابتدا نه در حکم ابزاری برای استخراج و انباشت ثروت بلکه برای جلوگیری از این‌ها بوده اسـت.(۱۲۴) برای آن‌که درکی کلی داشـته باشـیم

۱. محوطه‌ای باستانی در نزدیکی اور در جنوب اسـتان ذی‌قار عراق.

از چندوچون عملکرد این بوروکراسی‌های کوچک، می‌توانیم بار دیگر به‌اختصار آی‌یو را در نظر بگیریم، همان انجمن‌های روستایی در آند که، همان‌طور که گفتیم، نظام اجرایی بومی خود را داشتند.

آی‌یو نیز مبتنی بود بر اصل مستحکم برابری؛ اعضای آی‌یو به معنای واقعی کلمه لباس‌های هم‌شکل می‌پوشیدند و هر دره طراحی سنتی خاصی برای پوشاک خود داشت. یکی از مهم‌ترین کارکردهای آی‌یو بازتوزیع زمین‌های کشاورزی به موازات بزرگ‌تر یا کوچک‌تر شدن خانواده‌ها بود، تا اجازه ندهد هیچ‌کس ثروتمندتر از دیگران شود ــ در واقع، خانوار «ثروتمند» در عمل به معنای داشتن بیش‌ترین شمار فرزندان مجرد و در نتیجه زمین بزرگ‌تر بود، زیرا هیچ بنیان دیگری برای مقایسه‌ی ثروت در کار نبود.(۱۲۵) آی‌یو هچنین برای جلوگیری از کمبود نیروی کار به خانواده‌ها کمک می‌کرد و شمار مردان و زنان توانمند در هر خانوار را ثبت می‌کرد تا نه‌فقط هیچ‌کس در لحظات بحرانی دست‌تنها نماند، بلکه از سالمندها یا ناتوان‌ها، بیوه‌ها، یتیم‌ها یا معلول‌ها مراقبت شود.

میان خانوارها، مسئولیت‌ها متکی بر اصل بده‌بستان بود: پیشینه‌ها ثبت می‌شدند و در پایان هر سال همه‌ی طلب‌ها و بدهی‌های معوقه پاک می‌شد. «بوروکراسی روستایی» درست در همین جا رایج شد. برای انجام این کار لازم بود واحدهای کار به شیوه‌ای اندازه‌گیری شود تا در بحث‌های ناگزیری که در چنین موقعیت‌هایی پیش می‌آید ــ در این‌باره که چه کسی چه کاری برای چه کسی انجام داده و چه کسی وام‌دار آن یکی است ــ راه‌حل روشنی در دست باشد.(۱۲۶) هر آی‌یو از قرار معلوم رشته‌های کیپوِ خاص خود را داشت که مدام گره زده می‌شد تا مشخص باشد کدام بدهی‌ها ثبت یا تصفیه شده است. احتمالاً کیپو را برای این اهداف ابداع کرده بودند. به بیان دیگر، گرچه در واقع ابزارهای اداری مورداستفاده متفاوت بودند، دلیل وجودشان بسیار شبیه به چیزی بود که در نظام‌های حسابداری روستاییِ بین‌النهرین پیشاتاریخی در نظر می‌آوریم و در همان ایده‌آل برابری واضح ریشه داشت.(۱۲۷)

بی‌شک خطر چنین رویه‌های حسابداری‌ای این است که می‌توان آن‌ها را برای اهداف دیگر هم به کار گرفت: نظام هم‌ترازی دقیقی که بن‌مایه‌شان

بود می‌توانســت تقریباً به هر آرایش اجتماعی، حتی آرایش‌هایی مبتنی بر خشــونت خودسرانه (مثلاً «استیلا»)، رنگ‌وبوی بی‌طرفی و انصاف ببخشــد. به همین دلیل اســت که حاکمیت و نظام اجرایی در ترکیب با هم این پدیده‌ی بالقوه مهلک را ساختند، چرا که تأثیرات برابرساز نظام اجرایی را برگرفتند و آن را به ابزار سلطه‌ی اجتماعی و حتی خودکامگی تبدیل کردند.

نباید از یاد برد که در دوران اینکاها، همه‌ی آی‌یوها به جایگاه «زنان تصرف‌شــده» فروکاسته شدند و رشــته‌های کیپو برای ثبت‌وضبط حساب بدهی‌های کاری به نظام اجرایی مرکزی اینکا به کار گرفته شدند. برخلاف اسناد رشته‌ایِ محلی، این [نظام جدید] ثابت و مذاکره‌ناپذیر بود؛ گره‌ها هرگز باز و دوباره بســته نمی‌شــدند [به بیان دیگر، اطلاعات ثبت‌شــده تغییرناپذیر بود]. حالا لازم اســت چند افســانه را درباره‌ی اینکاها افشا کنیم. آن‌ها اغلب لطیف‌ترین امپراتوری توصیف می‌شوند، حتی نوعی دولت نیک‌خواه سوسیالیســتی آغازین. در واقع نظامِ پیشاپیش موجود آی‌یو همچنان در دوران حکومت اینکا امنیت اجتماعی فراهم می‌کرد. در مقابل، ساختار اداری فراگیری که دربار اینکا پیاده کرد ماهیتی استخراجگر و بهره‌کش داشت (ولو مسئولان دربار ترجیح می‌دادند به‌غلط آن را بسط اصول آی‌یو بدانند): در راســتای اهداف نظارت و ثبت‌وضبط مرکزی، خانوارها به واحدهای ده، پنجاه، صد، پانصد، هزار و پنج‌هزارنفری و غیــره تقســیم می‌شــدند که هر کدام مســئول انجام تعهــدات کاری ورای دِین‌های‌شان به اجتماع بود، به شیوه‌ای که نمی‌توانست نتیجه‌ای جز نابودی پیمان‌های موجود، جغرافیا و ســازمان‌دهی اشــتراکی داشــته باشــد.(۱۲۸) تکالیف بیگاری بدون استثنا براساس مقیاس‌های اندازه‌گیری سخت‌گیرانه‌ای تخصیــص داده می‌شــد؛ اگــر هم انجام هیــچ کاری لازم نبود، خیلی ســاده وظایف کاری جدیدی ابداع می‌شــد؛ قانون‌شــکنی هم با کیفرهای ســختی رودررو بود.(۱۲۹)

نتایج این کارها قابل‌پیش‌بینی بود و می‌توان بازتاب‌شان را به‌وضوح در شرح‌های وقایع‌نگاران اسپانیاییِ آن دوران دید. آن‌ها سخت دل‌بسته‌ی راهبردهای استیلا و سلطه‌ی اینکاها و سازوکار محلی‌شان شده بودند.

رهبران اجتماعات مأموران دولتی بالفعل بودند و از کیش قانون‌مداری برای پُر کردن جیب خود استفاده می‌کردند یا می‌کوشیدند وقتی به دردسر می‌افتند از افرادشان یا خودشان حفاظت کنند. آن‌ها که نمی‌توانستند بدهی‌های کاری را تصفیه کنند یا تلاش‌هایی ناکام برای فرار یا شورش داشتند به جایگاه خدمتکار، نوکر یا هم‌خوابه‌ی پادشاهان و مقامات اینکا فروکاسته می‌شدند.(۱۳۰) این طبقه‌ی جدید بندگان موروثی در زمانه‌ی فتح امریکا به دست اسپانیایی‌ها به‌سرعت در حال رشد بود.

هیچ‌کدام از این حرف‌ها به این معنا نیست که شهرت اینکاها به عنوان مدیرانی زبردست بی‌پایه‌واساس است. آن‌ها بی‌شک می‌توانستند میزان دقیق تولدها و مرگ‌ها را ثبت‌وضبط کنند، شمار خانوارها را در جشن‌های سالانه اصلاح کنند و غیره. پس چرا نظامی چنان زمخت و صلب را بر نظامی موجود (آی‌یو) که سرشار از ظرافت بود تحمیل کردند؟ نمی‌شود این فکر را از سر دور کرد که همه‌ی این موقعیت‌ها، بیدادگری فاحش و پافشاری بر پیروی از قوانین، ولو احمقانه باشند، فقط نیمی از ماجراست. چه‌بسا این صرفاً نوعی جلوه‌گری حاکمیت در شکل بوروکراتیک است. با نادیده گرفتن تاریخ یگانه‌ی هر خانوار و هر فرد و با تقلیل همه‌چیز به اعداد می‌توان زبان انصاف را علَم کرد ــ اما این موضوع هم‌زمان تضمین می‌کرد که همیشه هستند کسانی که نمی‌توانند سهم خود را ادا کنند و در نتیجه همیشه جریان بنده‌ها، گروگان‌ها و برده‌ها جاری خواهد بود.

در خاورمیانه، به نظر می‌آید موارد کاملاً مشابهی در دوره‌های متأخر تاریخی رخ داده است. شاید مشهورتر از همه کتاب‌های پیامبران در عهد عتیق باشد که خاطرات اعتراضات قدرتمندی را پاس می‌دارد که پس از مطالبه‌ی خراج از کشاورزان رخ داد؛ وضعی که آن‌ها را به تنگ‌دستی سوق داد، وادارشان کرد احشام و تاکستان‌های‌شان را گرو بگذارند و دست‌آخر فرزندان‌شان را برای انجام بیگاری با هدف تصفیه‌ی بدهی تسلیم کنند. یا بازرگانان ثروتمند و مدیران از محصول بد، سیل و بلایای طبیعی یا صرف بداقبالی همسایه‌های‌شان سوءاستفاده می‌کردند تا قرض‌های بهره‌داری بدهند که به همین نتایج می‌انجامید. همین نوع شکوه‌ها در چین و هند نیز ثبت شده‌اند. اولین استقرار امپراتوری‌های بوروکراتیک کمابیش همیشه

با نوعی نظام هم‌ترازی عنان‌گسیخته همراه می‌شد. این‌جا فرصتی نداریم که خلاصه‌ای از تاریخ پول و بدهی به دست دهیم(۱۳۱) ــ فقط همین را خاطرنشان می‌کنیم که هیچ تصادفی در کار نبود که جوامعی مانند بین‌النهرینِ عصر اوروک در آنِ واحد تجاری و بوروکراتیک بودند. هم پول و هم نظام اجرایی مبتنی بر اصول هم‌ترازی غیرشخصی بودند. مایل‌ایم خاطرنشان کنیم که در این مقطع موارد بسیاری را می‌بینیم که خشن‌ترین نابرابری‌ها از قرار معلوم در وهله‌ی اول از دل این داستان‌سرایی‌ها درباره‌ی برابری قانونی برآمدند. همه‌ی شهروندان شهر، تمام پرستندگان خدایش یا تمام اتباع پادشاهش در نهایت یکسان شمرده می‌شدند ــ دست‌کم از این جنبه‌ی خاص. همان قوانین، همان حقوق و همان مسئولیت‌ها برای همه‌شان اعمال می‌شد، چه در مقام فرد، یا در دوره‌های متأخر و پدرسالارانه‌تر، در مقام خانواده‌هایی تحت قیمومت نوعی رئیس خانواده[1].

نکته‌ی مهم این است که ممکن بود برابری در حکم جانشین‌پذیر کردن افراد (و نیز اشیا) در نظر گرفته شود، که به نوبه‌ی خود به حاکم یا ملازمانش اجازه دهد تا بی‌توجه به وضعیت یگانه‌ی هر یک از اتباعش، درخواست‌هایی غیرشخصی طلب کند. این بی‌شک همان چیزی است که کمابیش در همه‌جا به واژه‌ی «بوروکراسی» چنین تداعی‌های ناخوشایندی بخشیده است. خود این واژه امروز یادآور حماقت ماشین‌وار است. اما هیچ دلیلی در دست نداریم که باور کنیم نظام‌های غیرشخصی اساساً یا الزاماً حماقت‌بار بوده‌اند. هر چند محاسبات آی‌یِو بولیوی یا شورای باسک ــ یا چه‌بسا نظام اجرایی روستایی عصر نوسنگی نظیر چیزی که در تل صبی ابیض و اخلاف شهری‌اش در بین‌النهرین دیدیم ــ نتیجه‌ای آشکارا غیرقابل‌تحمل یا نامعقول به دنبال داشت، اما همواره می‌شد اوضاع را تعدیل کرد. همان‌طور که هر کسی که در اجتماعی روستایی زندگی کرده باشد یا در شهرداری یا شورای ناحیه‌ای از یک شهر بزرگ خدمت کرده

۱ نویسندگان اصطلاح paterfamilias را به کار می‌برند که در خانواده‌های گسترده‌ی رومی به مسن‌ترین عضو ذکور اطلاق می‌شد. او سرپرستی تمام اعضا (شامل همسر، فرزندان، برخی خویشاوندان نسبی و سببی، رعایای آزادشده و برده‌ها) را بر عهده داشت.

باشـد می‌داند، حل این بی‌عدالتی‌ها احتمالاً مسـتلزم ساعت‌ها یا چه‌بسا روزها بحث ملال‌آور است، اما کم‌وبیش همیشه راه‌حلی به دست می‌آید که هیچ‌کس به‌تمامی نامنصفانه نمی‌داند. مسئله‌ای که تبدیل سازوکارهای بوروکراتیک به چیزی واقعاً مهیب را امکان‌پذیر می‌کند اضافه شدن آن‌ها به قدرت حاکمیتی و در نتیجه توانایی مجری محلی است که بگوید: «قانون قانون است، به من ربطی ندارد.»

در خلال کتاب حاضر فرصت داشـتیم تا به سـه آزادی ابتدایی اشـاره کنیم که در بخش اعظم تاریخ بشـر مسـئله‌ای جاافتاده بود: آزادی جابه‌جایی، آزادی نافرمانـی و آزادی خلـق یا دگرگون کردن روابط اجتماعی. این را نیز گفتیـم که چه‌طور واژه‌ی انگلیسـی «free» برگرفتـه از اصطلاحی ژرمنی است به معنای «friend» ــ به این دلیل که برده‌ها، برخلاف مردمان آزاد، نمی‌توانستند دوستی داشته باشند چون امکان دادن تعهد یا قول نداشتند. آزادی قـول دادن کمابیـش بنیادی‌ترین و جزئی‌ترین عنصر سـومین آزادی ماسـت، به همان ترتیب که فرار جسـمانی از موقعیتی دشـوار بنیادی‌ترین عنصـر اولین نـوع آزادی اسـت. در واقع، قدیمی‌ترین واژه بـرای «آزادی» کـه در زبان‌هـای بشـری ثبت شـده کلمه‌ی سـومریِ آما(ر)گی[1] اسـت به معنـای تحت‌اللفظـی «بازگشـت به مادر» ــ چرا که پادشـاهان سـومری مرتبـاً فرمان‌هایی بـرای آزادی از بدهی صادر می‌کردند و در نتیجه همه‌ی بدهی‌های غیرتجاری پاک می‌شـدند و در برخی موارد بدهکارانی که در خانـه‌ی طلبکاران بـرای تصفیه‌ی بدهی کار می‌کردنـد اجازه می‌یافتند به خانه نزد خویشاوندان‌شان برگردند. (۱۳۲)

شاید کسی بپرسد چه‌طور شد که بنیادی‌ترین عنصرِ همه‌ی آزادی‌های بشـر، آزادی دادن قول و تعهد و در نتیجه برقراری رابطه، به چیزی درسـت عکس خود بدل شد: به کار در برابر بدهی، سرف‌داری یا بردگی دائمی؟ بـه نظـر مـا این دقیقاً همـان موقعی رخ می‌دهد که تعهدات غیرشـخصی و انتقال‌پذیـر یـا، در یـک کلام، بوروکراتیک می‌شـوند. یکی از طعنه‌های

1. ama(r)-gi

بزرگ تاریخ است که باور مادام دو گرافینی به اینکاها در حکم الگوی نظم نیک‌خواه بوروکراتیک در واقع برآمده از بدخوانی منابع است، اگر نگوییم بدخوانی‌ای رایج: اشتباه گرفتن منافع اجتماعی واحدهای اداری محلی و خودسامان (آی‌یو) با ساختار فرماندهی امپراتوری اینکا، که در حقیقت کمابیش به طور اختصاصی برای تأمین تدارکات ارتش، کاهنان و طبقات مدیریتی به کار می‌رفت.(۱۳۳)

پادشاهان بین‌النهرین و بعدها چین نیز تمایل داشتند خود را همانند نومارک‌های مصر تصویر کنند، به مثابه‌ی حامی فقرا، غذادهنده‌ی گرسنه‌ها و تسلای بیوه‌ها و یتیم‌ها.

چه‌بسا بگوییم همان‌طور که پول در خدمت تحقق دیون است، بوروکراسی هم در خدمت اصل مراقبت است: در هر دو یکی از مهم‌ترین اجزای بنیادی زندگی اجتماعی را می‌بینیم که با هم‌نشینی حساب‌وکتاب و خشونت بر باد رفته است.

حالا می‌خواهیم با تکیه بر دانسته‌های جدیدمان درباره‌ی برخی از بنیادی‌ترین پیش‌شرط‌های فرگشت اجتماعی بازاندیشی کنیم

متخصصان علوم اجتماعی و فلسفه‌ی سیاسی بیش از یک سده است که بر سر «خاستگاه‌های دولت» درگیر بحث‌اند. این بحث‌ها هرگز حل نشده‌اند و بعید است زمانی حل شوند. در این مقطع دست‌کم می‌دانیم چرا. بسیار شبیه به جست‌وجو برای «خاستگاه نابرابری»، جست‌وجو برای خاستگاه‌های دولت هم چیزی جز رفتن در پی سراب نیست. همان‌طور که در آغاز این فصل خاطرنشان کردیم، هرگز به ذهن فاتحان اسپانیایی خطور نکرد که آیا در آن‌جا با «دولت» سروکار دارند یا نه، چرا که در آن زمان از خود این مفهوم خبری نبود. زبانی که آن‌ها به کار می‌بردند، زبان پادشاهی‌ها، امپراتوری‌ها و جمهوری‌ها، جواب‌گوی امورات‌شان بود و حتی از بسیاری جهات بهتر بود.

البته تاریخ‌نگارها هنوز از پادشاهی‌ها، امپراتوری‌ها و جمهوری‌ها

دم می‌زنند. اگر متخصصان علوم اجتماعی این روزها زبان «دولت» و «شکل‌گیری دولت» را ترجیح می‌دهند عمدتاً به این دلیل است که به گمان‌شان علمی‌تر جلوه می‌کند ــ بگذریم از فقدان تعریف منسجم. درست معلوم نیست چرا. بخشی از دلیل احتمالاً این باشد که مفاهیم «دولت» و علم مدرن هر دو کمابیش در یک زمان پدیدار شدند و از قرار معلوم تا حدی درهم‌تنیده‌اند. دلیلش هر چه باشد، از آن‌جا که آثار موجود تا این حد لجوجانه بر یک روایت واحد مبنی بر پیچیدگی فزاینده، سلسله‌مراتب و شکل‌گیری دولت تمرکز دارند، بسیار دشوار است که از واژه‌ی «دولت» برای هدف دیگری استفاده کرد.

این‌که کم‌وبیش سراسر سیاره‌ی ما در حال‌حاضر آکنده از دولت‌هاست بی‌شک کار را آسان می‌کند تا طوری بنویسیم که انگار این نتیجه گریزناپذیر بوده است. اما وضعیت جاری معمولاً افراد را به سوی مفروضات «علمی»‌ای درباره‌ی چگونگی رسیدن به شرایط فعلی می‌راند که هیچ ربطی به داده‌های واقعی ندارد. برخی ویژگی‌های برجسته‌ی آرایش‌های فعلی به دوره‌های گذشته منتقل می‌شوند، با این فرض که پیش‌تر در زمانی که جامعه به حد معینی از پیچیدگی رسیده وجود داشته‌اند ــ مگر این‌که بتوان شواهدی قاطع از غیاب‌شان ارائه داد.

برای مثال، به‌راحتی فرض می‌شود که سرآغاز دولت‌ها زمانی بود که برخی کارکردهای اصلی حکومت ــ نظامی، اجرایی و قضایی ــ به دست متخصصان تمام‌وقت افتاد. این حرف در صورتی با عقل جور درمی‌آید که این روایت را بپذیرید که مازاد کشاورزی بخشی چشم‌گیر از جمعیت را از مسئولیت طاقت‌فرسای تأمین غذای کافی «رها کرد»: داستانی حاکی از سرآغاز فرایندی که به تقسیم کار جهانی فعلی می‌انجامید. دولت‌های اولیه عمدتاً از این مازاد برای تأمین غذای مشاغل تمام‌وقتی نظیر بوروکرات‌ها، کاهن‌ها و سربازها استفاده کردند، اما ــ مدام در گوش‌مان می‌خوانند که ــ وجود دولت فرصتی برای مجسمه‌سازها، شاعرها و منجم‌های تمام‌وقت هم فراهم کرد.

داستان قانع‌کننده‌ای است. وقتی برای وضعیت فعلی هم به کار می‌رود کاملاً صادق است (دست‌کم، این روزها فقط درصد کوچکی از

ما درگیر تولید و توزیع مواد غذایی هستیم). با این حال، کمابیش هیچ‌کدام از نظام‌هایی که در این فصل بررسی کردیم عملاً متخصصان تمام‌وقت در استخدام نداشت. مشخص است که هیچ‌کدام ارتشی دائمی در خدمتش نبود. جنگ عمدتاً کاری مربوط به دوران قبل از برداشت محصول بود. کاهن‌ها و قاضی‌ها هم به‌ندرت تمام‌وقت کار می‌کردند؛ در واقع، اغلب نهادهای حکومت در مصر دوران پادشاهی کهن، چینِ عصر شانگ، دوران پادشاهی اولیه‌ی بین‌النهرین یا آتنِ عصر کلاسیک نیروی کار چرخشی‌ای در استخدام‌شان بود که اعضایش مشاغل دیگری مانند مدیر املاک روستایی، کاسب، معمار یا شغل‌های دیگری داشتند.(۱۳۴)

می‌توان فراتر هم رفت. هیچ روشن نیست خود این «دولت‌های اولیه» تا چه حد پدیده‌هایی فصلی به شمار می‌آمدند (فراموش نکنید که، دست‌کم از همان زمان یخبندان، اجتماعات فصلی ممکن بود صحنه‌ای برای اجرای چیزی باشد که به چشم ما شبیه به پادشاهی می‌نماید؛ حاکمان فقط در خلال برخی اوقات سال دربار بر پا می‌کردند؛ و برخی طایفه‌ها یا جوامع جنگجو فقط در خلال ماه‌های زمستان قدرت‌های پلیسیِ دولت‌مانند داشتند).(۱۳۵) موضوع حکومت هم مانند جنگ معمولاً در برخی اوقات سال به‌شدت متمرکز می‌شد؛ ماه‌هایی سرشار از پروژه‌های ساخت‌وساز، جشنواره، سرشماری، پیمان اتحاد، دادگاه و اعدام نمایشی؛ و سایر اوقات اتباع پادشاه (و گاهی حتی خود پادشاه) پراکنده می‌شدند تا به نیازهای ضروری‌تر کاشت، برداشت و شبانکاری مشغول شوند. نمی‌خواهیم بگوییم که این پادشاهی‌ها واقعی نبودند: آن‌ها می‌توانستند هزاران نفر را بسیج کنند، بکُشند و زخمی کنند. حرف‌مان این است که واقعیت‌شان در عملْ هرازگاهی بود. سر برمی‌آوردند و ناپدید می‌شدند.

آیا می‌توانست این‌طور باشد که، به همان ترتیبی که بازی کشاورزی ــ واژه‌ای که برای روش‌های سبکبار و منعطف کشت به کار بردیم و افراد را آزاد می‌گذاشت تا هر میزان از فعالیت‌های فصلی دیگر را نیز دنبال کنند ــ به کشاورزی جدی‌تر بدل شد، پادشاهی‌های بازی‌گونه هم رفته‌رفته بنیاد مستحکم‌تری یافتند؟ شواهد به‌دست‌آمده از مصر احتمالاً در همین راستاست. اما این هم ممکن است که هر دوی این فرایندها، وقتی رخ

دادنـد، دسـت‌آخر بـر اثر مسـائلی دیگر به پیش رانده شـده باشـند، مثلاً ظهور مناسـبات پدرسـالارانه و زوال قدرت زنان درون خانوار. بدون شک این‌ها پرسـش‌هایی‌اند که باید از ما پرسـیده شـود. قوم‌نگاری همچنین به ما می‌آموزاند که پادشاهان به‌ندرت به حضور هرازگاهی در زندگیِ اغلب اتباع‌شـان قناعـت می‌کردنـد. حتی حاکمانِ پادشـاهی‌هایی که هیچ‌کس دولـت نمی‌خواندشـان، مثـلاً رتِ شـیلوک‌ها یا حاکمان امیرنشـین‌های کوچکـی در جـاوه یـا ماداگاسـکار، می‌کوشـیدند با پافشـاری بـر این‌که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون ذکر نام او پیمانی ببندد یا ازدواج کند یا حتی به دیگری خوشـامد بگوید، خـود را در ضرباهنگ زندگی اجتماعی روزمره جای دهند. به این ترتیب، پادشاه به وسیله‌ای ضروری برای برقراری ارتباط میان اتباع بدل می‌شـد، بسـیار شـبیه به سـران دولت‌های بعدی که اصرار داشتند سیمای‌شان روی پول‌ها حک شود.

در ۱۸۵۲، ریچـارد بـی. لیـتِ کشـیش و مُبلـغ مذهبـی وسـلیانی[1] توصیـف کـرد کـه چه‌طـور در پادشـاهی کاکاودرُوْ در فیجـی بـه هنـگام طلـوع آفتـاب قسـمی قاعـده‌ی روزانـه‌ی سـکوت مطلـق وجود داشـت. سـپس جارچـی پادشـاه اعـلام می‌کـرد کـه او مشـغول جویدن ریشـه‌ی کاوا[2] سـت و اتبـاع فریاد می‌زدند: «بجوا!» سـپس غرشـی تنـدروار هنگام خاتمه‌ی این مراسـم برمی‌آمد. حاکمْ خورشـید بود و به مردمانش زندگی و نظـم می‌بخشـید. هـر روز کل هسـتی را دوباره خلق می‌کـرد. در واقع، امروزه اغلب پژوهشـگران تأکید می‌کنند که این پادشـاه حتی پادشـاه هم نبود، فقط رئیس «کنفدراسیون خان‌سالاری‌ها» بود که بر تعدادی احتمالاً چندصدنفره حکم می‌راند. این قبیل ادعاهای کیهانی کمابیش در سراسر جهـان به هنگام مناسـک سـلطنتی رایج بـوده و جلال‌وشکوه‌شـان هم از قرار معلوم هیچ ربطی به قدرت واقعی حاکم نداشـته اسـت (مثلاً این‌که می‌توانستند برخلاف تمایل هر کس از او خواستار انجام هر کاری شوند). «دولت» هر معنایی داشته باشد، دقیقاً به آن رانه‌ی تمامیت‌خواهی ارجاع

۱. Wesleyan؛ منسوب به برادران وسلی، از پایه‌گذاران متدیسم.
۲. kava؛ گیاهی بوته‌ای و بومی جزایر اقیانوس آرام. ریشه‌ی آن خاصیت آرام‌بخش و سرخوشی‌آور دارد و به‌ویژه نوشیدنی خاصی از آن تهیه می‌شود.

دارد که پس‌پشت همه‌ی این ادعاها نهفته است، یعنی میل به ابدی کردن این مناسک.(۱۳۶)

یادمان‌هایی مانند اهرام مصر ظاهراً در خدمت همین هدف بوده‌اند. آن‌ها تلاش‌هایی‌اند برای آن‌که نوع خاصی از قدرتْ لایتناهی جلوه کند ــ از همان نوعی که واقعاً خود را در خلال ماه‌های ساخت اهرام نمایان می‌کرد. کتیبه‌ها یا اشیایی که برای نمایش تصویری از قدرت کیهانی طراحی می‌شدند ــ قصرها، مقبره‌ها، ستون‌های سنگی سخاوتمندانه با تمثال‌های خداگونه‌ای در حال اعلان قوانین یا لاف‌زنی در باب فتوحات‌شان ــ دقیقاً همان چیزهایی هستند که بیش‌تر از بقیه امکان پایدار ماندن دارند و به این ترتیب هسته‌ی محوطه‌های تاریخی بزرگ و مجموعه‌های موزه‌های جهان به شمار می‌آیند. درست نمی‌دانیم چه‌قدر آن‌ها را جدی بگیریم. هر چه نباشد، اتباع فیجیایی پادشاه کاکاودرُوْ لابد دست‌کم خودشان راضی به وانمود کردن به این مناسک روزانه‌ی طلوع بوده‌اند، چرا که پادشاه چندان راهی برای وادار کردن‌شان نداشت. اما حاکمانی نظیر سارگونِ کبیرِ اکد یا نخستین امپراتور چین راه‌های بسیاری از این‌دست در اختیار داشتند، و در نتیجه گفتنی‌های کم‌تری داریم در این‌باره که اتباع‌شان واقعاً چه نظری درباره‌ی ادعاهای پُرطمطراق‌تر داشتند.(۱۳۷)

درک واقعیت‌های قدرت، خواه در جوامع مدرن و خواه در جوامع باستانی، به معنای تشخیص این شکاف میان ادعای نخبگان درباره‌ی کارهایی که از آن‌ها برمی‌آید و توانایی‌های واقعی‌شان است. همان‌طور که فیلیپ آبرامزِ جامعه‌شناس خاطرنشان می‌کند، ناکامی در این تمایزگذاری متخصصان علوم اجتماعی را به بن‌بست‌های بی‌پایان سوق می‌دهد، چرا که دولت «آن واقعیتی نیست که پشت نقاب عمل سیاسی نهفته است. خودش نقابی است که عمل سیاسی را چنان که واقعاً هست می‌پوشاند.» او می‌گوید برای درک عمل سیاسی باید به برداشت‌هایی توجه کنیم «که بنا به آن، دولت وجود ندارد، نه آن‌ها که حاکی از وجود دولت است.»(۱۳۸) حالا می‌توانیم ببینیم که این نکته‌ها، اگر نگوییم بیش‌تر، دست‌کم به یک اندازه عمیقاً درباره‌ی نظام‌های سیاسی باستانی و نظام‌های مدرن صادق است.

مدت‌هاست که کسانی در مکان‌هایی گوناگون نظیر مصر باستان، پروی اینکا و چینِ شانگ در جست‌وجوی خاستگاهی برای «دولت» بوده‌اند، اما مشخص شده آن‌چه دولت قلمداد می‌کنیم هیچ تاریخ منسجمی ندارد؛ دولت محصول فرایند فرگشتی درازدامنی نیست که در عصر مفرغ آغاز شد، بلکه تلاقیگاه سه شکل سیاسی ــ حاکمیت، نظام اجرایی و رقابت کاریزماتیک ــ است که خاستگاه‌هایی گوناگون دارند. دولت‌های مدرن صرفاً یکی از راه‌های هم‌نشینیِ این سه اصل سلطه‌اند، اما این‌بار با این باور که قدرت پادشاهان متکی است به موجودیتی به نام «مردم» (یا «ملت»)، و هست‌ونیستِ بوروکراسی‌ها برای خدمت به همان «مردم» است؛ و همچنین دولت مدرن یکی از راه‌هایی است که واریاسیونی از رقابت‌ها و مزایای قدیمی اشراف‌سالارانه به جایی می‌رسد که نام جدید «دموکراسی» می‌گیرد، اغلب در شکل انتخابات سراسری. هیچ‌یک از این عناصر گریزناپذیر نیست. اگر شواهدی برای این نکته نیاز شد، فقط لازم است ببینیم که چه‌طور این آرایش خاص در شرایط فعلی از هم گسسته می‌شود. همان‌طور که گفتیم، اکنون بوروکراسی‌های جهانی‌ای داریم (عمومی و خصوصی، از صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی گرفته تا [بانکِ] جی. پی. مورگان چیس و انواع مؤسسات اعتبارسنجی) بدون هیچ‌چیزی که یادآور اصل متناظر حاکمیت جهانی یا عرصه‌ی جهانی سیاست رقابتی باشد؛ و همه‌چیز از رمزارزها تا مؤسسات امنیتی خصوصی در حال تضعیف حاکمیت دولت‌ها هستند.

اگر یک نکته تابه‌حال روشن شده باشد همین است. اگر زمانی فرض می‌کردیم «تمدن» و «دولت» موجودیت‌هایی به‌هم‌پیوسته‌اند که به شکل بسته‌ای تاریخی به دست‌مان رسیده‌اند (همین است که هست، مثل همیشه)، تاریخ اکنون نشان می‌دهد که این واژه‌ها در واقع به ملغمه‌ی پیچیده‌ی عناصری ارجاع دارند که خاستگاه‌های‌شان یکسره متفاوت است و درحال‌حاضر رفته‌رفته از یکدیگر فاصله می‌گیرند. اگر به این شیوه ببینیم، بازاندیشی در پیش‌شرط‌های بنیادی فرگشت اجتماعی به معنی بازاندیشی در نفس ایده‌ی سیاست است.

بخش پایانی: در باب تمدن، دیوارهای خالی و تاریخ‌هایی که باید نوشته شوند

خوب که فکر کنیم، عجیب است که واژه‌ی «تمدن» ــ که تا این‌جا چندان درباره‌اش حرف نزده‌ایم ــ اساساً به این ترتیب استفاده شود. وقتی آدم‌ها درباره‌ی «تمدن‌های اولیه» صحبت می‌کنند عمدتاً منظورشان همان جوامعی است که در این فصل توصیف کردیم، و نیز اخلاف مستقیم‌شان: مصرِ فرعون‌ها، پروی اینکاها، مکزیکِ آزتک‌ها، چین عصر هان، روم دوران امپراتوری، یونان باستان یا دیگر جوامعی با ابعاد و جلال‌وشکوه مشخص. همه‌ی این‌ها جوامعی عمیقاً قشربندی‌شده بودند که در اغلب موارد حکومت اقتدارگرا، خشونت و انقیاد بنیادین زنان آن‌ها را کنار یکدیگر حفظ کرده بود. همان‌طور که دیدیم، قربانی کردنْ سایه‌ای است که پشت این درک از تمدن به کمین نشسته است: قربانی کردن همان سه آزادی بنیادینی که درباره‌شان صحبت کردیم و قربانی کردنِ خود زندگی به پای چیزی همیشه دور از دسترس ــ خواه ایده‌آل نظم جهانی باشد یا فرمان آسمانی[1] یا موهبت خدایان سیری‌ناپذیر. آیا تعجبی هم دارد که خود ایده‌ی «تمدن» در برخی محافل دستخوش بدنامی شده است؟ یک جای کار بدجوری می‌لنگد.

یک معضل این است که به جایی رسیده‌ایم که فرض می‌کنیم «تمدن» در اساس خود صرفاً به عادت زندگی در شهر اشاره دارد. شهرها هم گمان می‌رود متضمن دولت‌ها هستند. اما چنان که دیدیم، این حرف‌ها به لحاظ تاریخی یا حتی ریشه‌شناختی صادق نیستند.(۱۳۹) واژه‌ی civilization برگرفته از واژه‌ی لاتین civilis است که در واقع به آن دسته از خصلت‌های حکمت سیاسی و کمک متقابل اشاره دارد که به جوامع اجازه می‌دهد خود را از طریق ائتلاف داوطلبانه سامان دهند. به بیان دیگر، این واژه اساساً به معنای نوعی از خصلت‌هاست که انجمن‌های آی‌یِو آند یا روستاهای باسک به نمایش می‌گذارند، نه درباریان اینکا یا پادشاهان شانگ. اگر کمک متقابل، هم‌یاری اجتماعی، کنشگری مدنی، مهمان‌نوازی یا صِرف

۱. بنگرید به پانویس ص ۵۴۳.

مراقبت از دیگران مسائلی باشند که تمدن‌ها را ساخته‌اند، پس تاکنون فقط گام اول را در نگارش این تاریخ راستین تمدن برداشته‌ایم.

همان‌طور که در فصل پنجم دیدیم، مارسل موس چند گام ابتدایی و پنهانی در این مسیر برداشته اما عمدتاً نادیده گرفته شده است؛ و، همان‌طور که خودش پیش‌بینی می‌کرد، این تاریخ چه‌بسا با آن «نواحی فرهنگی» یا «سپهرهای تعامل» با جغرافیای پهناورشان آغاز شود که باستان‌شناس‌ها امروزه می‌توانند ردپای‌شان را تا دوره‌های بسیار پیش‌تر از پادشاهی‌ها یا امپراتوری‌ها یا حتی شهرها دنبال کنند. دیدیم که شواهد فیزیکی به‌جای‌مانده از شکل‌های رایج زندگی خانگی، مناسک و مهمان‌نوازی این تاریخ ژرف تمدن را پیش چشم ما می‌آورد. از برخی جهات این‌ها بسیار الهام‌بخش‌تر از یادمان‌ها هستند. چه‌بسا مهم‌ترین یافته‌های باستان‌شناختی مدرن دقیقاً همین شبکه‌های پُرجنب‌وجوش و دامنه‌دار خویشاوندی و تجارت باشد، شبکه‌هایی درست در همان جا که کسانی که عمدتاً به گمانه‌زنی تکیه دارند انتظار داشته‌اند فقط «طایفه‌ها»ی عقب‌مانده و منزوی ببینند.

در سراسر این کتاب نشان دادیم که در همه‌ی مناطق جهان، اجتماعات کوچکْ تمدن‌هایی به همان معنای راستین اجتماعات اخلاقیِ گسترده شکل دادند. آن‌ها بدون پادشاهان همیشگی، بوروکرات‌ها یا ارتش‌های دائمی سبب رشد دانش ریاضیاتی و تقویمی شدند. آن‌ها در برخی مناطق پیش‌گام فلزشناسی، کشت زیتون، تاک و خرما یا ابداع نان تخمیری و آبجوِ گندم شدند؛ در دیگر مناطق ذرت را اهلی کردند و آموختند که از گیاهان مواد سمی، دارویی و روان‌گردان استخراج کنند. تمدن‌ها، در این معنای راستین، فناوری‌های نساجی اصلی‌ای را شکل دادند که برای تولید پارچه و سبدبافی به کار گرفته شد، و نیز چرخ سفالگری، صنایع سنگی و منجوق‌دوزی، دریانوردی و ناوبری دریایی و غیره.

با کمی تأمل می‌توان دریافت که کار، دغدغه‌ها و نوآوری‌های زنان در مرکز این درک دقیق‌تر از تمدن قرار دارد. همان‌طور که در فصل‌های پیشین دیدیم، ردگیری جایگاه زنان در جوامعِ بی‌بهره از نوشتار به معنای استفاده از سرنخ‌هایی است که به معنای دقیق کَلمه در تاروپود فرهنگ مادی تنیده

است، مانند کاشی‌های رنگ‌آمیزی‌شده‌ای که به طرح پارچه‌ها و بدن زنان در شکل و ساختارهای تزئینی ظریف‌شان شبیه‌اند. با در نظر گرفتن دو مثال، سخت بتوان باور کرد که آن نوع دانش ریاضیاتی پیچیده که در اسناد دوران اولیه‌ی بین‌النهرین به خط میخی آمده یا در طرح‌های معابد چاوینِ پرو به کار گرفته شده کاملاً برخاسته از ذهن یک سنگ‌تراش یا مجسمه‌ساز مرد باشد، درست مثل آن‌که فکر کنیم آتن از سر زئوس بیرون آمده است. به احتمال بسیار بیش‌تر، این‌ها بازنمود دانش انباشته در دوره‌های پیشین از طریق فعالیت‌هایی انتزاعی نظیر هندسه‌ی فضایی و حساب کاربردی در بافندگی یا منجوق‌دوزی است.(۱۴۰) آن‌چه تاکنون «تمدن» قلمداد شده چه‌بسا در واقع چیزی نباشد جز تصرف جنسیتی نوعی نظام قدیمی‌تر دانش که زنان در مرکزش بودند؛ تصرفی به دست مردان که ادعاهای‌شان را بر سنگ حک کردند.

در آغاز این فصل خاطرنشان کردیم که در چه موارد پُرشماری گسترش حکومت‌های جاه‌طلب و تمرکز قدرت در دست چند نفر با به حاشیه راندن زنان، اگر نگوییم انقیاد خشونت‌بارشان، آغاز شد. به نظر می‌آید این نکته نه‌فقط درباره‌ی نظام‌های مرتبه‌دوم مانند مکزیکِ آزتک‌ها و پادشاهی کهن مصر بلکه درباره‌ی نظام‌های مرتبه‌اولی مانند چاوین دِ هوانتار هم صادق باشد. اما چه می‌توان گفت درباره‌ی مواردی که، حتی وقتی جوامع رشد می‌کردند و شکل‌های حکومت متمرکزتر را برمی‌گرفتند، زنان و دغدغه‌های‌شان در مرکز امور باقی می‌ماند؟ آیا هیچ موردی از این‌دست در طول تاریخ وجود داشته است؟ این نکته ما را به آخرین مثال‌مان یعنی کرت عصر مینوسی‌ها می‌رساند.

هر آن‌چه در خلال عصر مفرغ در کرت یعنی بزرگ‌ترین و جنوبی‌ترین جزایر دریای اژه رخ داده باشد، بی‌شک با مضامین کتاب‌های درسی دانشگاهی درباره‌ی «شکل‌گیری دولت» سازگار نیست. اما بقایای پدیده‌ای که بعدها جامعه‌ی مینوسی خوانده شد دراماتیک‌تر، چشم‌گیرتر و نزدیک‌تر به قلب اروپا (و آن‌چه بعدها جهان کلاسیک شد) است که در حاشیه بماند یا نادیده گرفته شود. در واقع، در دهه‌ی ۱۹۷۰ کالین رنفرو،

باستان‌شناس مشهور، آگاهانه عنوان پیدایش تمدن را برای کتاب مهمش پیرامـون پیشـاتاریخ اژه‌ای‌هـا انتخاب کرد و اسـباب آشـفتگی و ناراحتی باستان‌شناسانی را فراهم کرد که در زمینه‌ی مناطق دیگر کار می‌کردند.(۱۴۱) به‌رغم جایگاه چشـم‌گیر کرت دوران مینوسـی‌ها و بیش از یک سـده کار میدانی طاقت‌فرسا، این دوره همچنان نوعی مایه‌ی عذابی دلچسب برای نظریه‌ی باستان‌شناسـی و رُک‌وراسـت مایه‌ی سردرگمی هر کسی است که از بیرون به سراغ این موضوع می‌آید.

بخش اعظم دانسته‌های‌مان برآمده از کلان‌شهر کنوسوس[۱] و همچنین سـایر شـهرهای اصلی نظیر فیسـتوس، مالیا و زاکرس است. این شهرها، که معمولاً «جوامع کاخ‌گون»[۲] خوانده می‌شود، در دوره‌ای بین سال‌های ۱۷۰۰ تا ۱۴۵۰ پیش از میلاد (دوره‌ی کاخ‌گونِ نو[۳] یا «کاخ نو»[۴]) سـر پا بودنـد.(۱۴۲) آن‌هـا بی‌شـک در ایـن زمان مکان‌هایی پُرشـکوه به شـمار می‌آمدنـد. کنوسـوس، کـه گمـان مـی‌رود ۲۵ هـزار نفـر جمعیت داشـته است،(۱۴۳) از بسیاری جهات یادآور شهرهای مشابه در دیگر مناطق شرق مدیترانه است. در مرکز آن مجموعه‌کاخ‌های بزرگی قرار داشت برخوردار از محلات صنعتی و ساختمان‌های انبارداری و نظام نگارش روی لوحه‌های سـفالی («خطی نوع الف»[۵]) که در کمال تأسـف هنوز رمزگشـایی نشـده اسـت. مسـئله این است که، برخلاف جوامع کاخ‌گونِ حوالی همان عصر ــــ مثـلاً زیمری‌لیـم در ماری بـر کرانه‌های فراتِ سـوریه یـا آناتولی دوران هیتی‌ها در شـمال، یا مصر ــ هیچ شـواهد روشـنی از سـلطنت در کرت دوران مینوسی‌ها وجود ندارد.(۱۴۴)

مسـئله فقط فقدان مدارک و شـواهد نیست. شاید نتوانیم این نوشته‌ها را بخوانیم، اما کرت و جزیره‌ی ثیرا (سانتورینی) در همان حوالی ــ جایی که بسـتری از خاکسـتر آتشفشانی شهر مینوسـیِ آکروتیری را با جزئیاتی

۱. یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین محوطه‌های باستان‌شناختی به‌جامانده از عصر مفرغ در جزیره‌ی کرت یونان که به قدیمی‌ترین شهر اروپا معروف است.
2. palatial societies
3. Neopalatial
4. New Palace
۵. Linear A؛ نوعی نظام نگارشی که از کرتِ دوره‌ی مینوسی‌ها کشف شده است، نوع دیگر آن «خطی نوع ب» است که به کرتِ دوران میسـنی‌ها (حدود ۱۷۵۰ تا ۱۰۵۰ پم) نسـبت داده می‌شود. نام «خطی» به خاطر نوع شکل علائم این خط است که با قلم به صورت نشانه‌های خطی روی الواح ثبت می‌شده است (در مقابل خط میخی که نشانه‌هایی گوه‌مانند دارد).

خیره‌کننده حفظ کرده ــ در واقع یکی از بزرگ‌ترین مجموعه‌های هنر تصویری از جهان عصر مفرغ را در اختیارمان گذاشته است: دیوارنگاره‌ها و همچنین اشیای ساخته‌شده از عاج و حکاکی‌هایی روی مُهرها و جواهرات.(۱۴۵) پُرتکرارترین تصویرها از چهره‌های مقتدر در هنر مینوسی زنان بالغی را نشان می‌دهند با دامن‌هایی منقش به نگاره‌هایی جسورانه که تا شانه‌های‌شان کشیده شده اما سینه‌شان باز است.(۱۴۶) زنان معمولاً بزرگ‌تر از مردان تصویر می‌شوند که در سنت‌های بصری تمام جزایر مجاور نشانه‌ای از فرادستی سیاسی بود. آن‌ها نمادهای سرکردگی مانند «مادرِ کوهستان‌ها»ی عصابه‌دست را نگه داشته‌اند که روی نشان مُهرهای یافت‌شده در عبادتگاهی مهم در کنوسوس نقش شده است؛ آن‌ها مناسک بارآوری را در پیشگاه قربانگاه‌های کنگره‌دار اجرا می‌کنند، بر اورنگ جلوس می‌کنند، با یکدیگر در مجامعی بدون حضور مردان دیدار می‌کنند و دوشادوش موجودات فراطبیعی و حیوانات خطرناک ظاهر می‌شوند.(۱۴۷) از سوی دیگر، اغلب تصویرها از مردان ورزشکارانی نیمه‌برهنه یا برهنه است (هیچ زنی در هنر مینوسی برهنه تصویر نمی‌شود)؛ یا مردانی را نشان می‌دهد که خراج می‌آورند و حالتی چاپلوسانه در برابر زنان عالی‌مقام به خود می‌گیرند. همه‌ی این‌ها در جوامع بی‌اندازه پدرسالار سوریه، لبنان، آناتولی و مصر بی‌مانند است (همه‌ی مناطقی که کرتی‌های آن دوران می‌شناختند، چرا که در مقام تاجر یا دیپلمات به آن‌جا سر زده بودند).

تفسیرهای پژوهشگران از هنر کاخ‌گون مینوسی، با مجموعه‌ی زنان قدرتمندش، تا حدی گیج‌کننده‌اند. اغلب از آرتور اوانز، کاوشگر کنوسوس در اوایل سده‌ی بیستم، پیروی می‌کنند که این تمثال‌ها را الاهه‌ها یا کاهنه‌هایی می‌دانست بدون هیچ قدرت این‌جهانی‌ای ــ کمابیش مثل این‌که هیچ پیوندی با جهان واقعی ندارند.(۱۴۸) این تفسیرها معمولاً در بخش‌های «دین و آیین» در کتاب‌های هنر اژه‌ای و باستان‌شناسی می‌آیند نه در بخش‌های مربوط به «سیاست»، «اقتصاد» یا «ساختار اجتماعی» ــ به‌ویژه سیاست کمابیش بدون هیچ اشاره‌ای به هنر بازگو می‌شود. سایر تفسیرها صرفاً از کنار کل موضوع می‌گذرند و زندگی سیاسی مینوسی را کاملاً متفاوت اما در نهایت فهم‌ناپذیر توصیف می‌کنند (اظهارنظری

جنسیت‌زده، تازه آن هم اگر اساساً نظری در کار باشد). آیا اگر این تصویرها متعلق به مردانی در منصب قدرت بود همین حرف‌ها زده می‌شد؟ بعید است، چرا که همان پژوهشگران معمولاً بی‌هیچ مشکلی صحنه‌های مشابهی را که مردان در آن حاضرند ــ مثلاً روی دیوارهای مقبره‌های مصری ــ یا حتی بازنمایی‌های کفتیوها[1] (کرتی‌ها)یی را که به مردان قدرتمند مصری خراج می‌پردازند بازتابی از مناسبات واقعی قدرت می‌دانند.

جزء حیرت‌انگیز دیگرِ شواهد ماهیت ابزارهایی است که بازرگانان مینوسی از خارج می‌آوردند. مینوسی‌ها مردمانی بازرگان به شمار می‌آمدند و از قرار معلوم اغلب کاسب‌ها مرد بودند. اما از دوره‌ی کاخ‌گون آغازین[2] به بعد، آن‌چه از آن‌سوی دریاها می‌آوردند اغلب رنگ‌وبویی به‌شدت زنانه داشت. جغجغه‌ها[3]ی مصری، شیشه‌های آرایشی، تمثال‌های مادران پرستار و تعویذهای سرگین‌غلطان[4] نه از سپهر فرهنگ درباری تحت سلطه‌ی مردان، بلکه از آیین‌های زنان مصری خارج از محیط سلطنتی و مناسک زن‌محورِ حتحور[5] می‌آمد. حتحور خارج از مصر نیز گرامی داشته می‌شد، در معابد حوالی معدن‌های فیروزه‌ی شبه‌جزیره‌ی سینا و در بندرهای دریایی، جایی که الاهه‌های شاخ‌دار به حافظ مسافران تبدیل شدند. یکی از این بندرها بیبلوس در ساحل لبنان بود؛ در آن‌جا مجموعه‌ای از لوازم آرایشی و تعویذها ــ تقریباً همانند اشیای مقبره‌های اولیه‌ی کرت ــ کشف شدند که به عنوان پیشکش در معبدی دفن شده بودند. به احتمال بسیار، این اشیا به همراه آیین‌های زنان جابه‌جا شده‌اند، چه‌بسا همانند آیین‌های ایسیس در سال‌های بسیار بعدتر که ردپای دادوستد «رسمی» نخبگان مذکر را ثبت می‌کنند. تمرکز این اقلام درون مقبره‌های پُرآوازه‌ی

۱. Keftiu؛ واژه‌ای در منابع مصر باستان برای اشاره به پدیده‌های مربوط به کرت، از جمله ساکنان آن.

2. Proto-palatial

۳. sistra؛ نوعی آلت موسیقی در مصر باستان مرکب از قابی فلزی با میله‌های فلزی متقاطع که به هنگام تکان دادن صدا می‌داد.

۴. scarab amulets؛ تعویذهایی بسیار محبوب در دوران پادشاهی میانه‌ی مصر باستان (حوالی ۲۰۰۰ پ‌م) که موارد بیشماری از آن‌ها در کاوش‌های باستان‌شناسی یافته شده است. تصویر سرگین‌غلطان، که احتمالاً با اهمیت مذهبی خدای خپری، که صورتش سری از سرگین‌غلطان بود، پیوند داشت، بر روی اشیای دیگری از جمله مهرهای آن دورا دیده می‌شود.

۵. از مهم‌ترین الاهه‌های باورهای مصر باستان که الاهه‌ی آسمان، زیبایی، مادری، پول، بارآوری، سعادت و موسیقی بود. او به‌نوعی مادر نمادین فراعنه نیز به شمار می‌آمد.

تولوس[۱] در کرت درست پیش از شکل‌گیری کاخ‌ها (یکی دیگر از «دوره‌های آغازینِ» نادیده‌گرفته‌شده) حاکی از آن است که دست‌کم زنان سمت تقاضای این تبادلات دوردست را بر عهده داشتند.(۱۴۹)

بار دیگر باید گفت که این مسئله درباره‌ی مناطق دیگر صادق نیست. برای روشن شدن بحث بیایید به سراغ کاخ‌هایی از دوره‌ای کمی بعدتر در سرزمین اصلی مصر برویم.

کاخ‌های کرتی بی‌برج‌وبارو بودند و هنر مینوسی تقریباً هیچ اشاره‌ای به جنگ ندارد، در عوض به صحنه‌های بازی و توجه به وسایل آسایش می‌پردازد. همه‌ی این‌ها در تضادی چشم‌گیر با چیزی است که در سرزمین اصلی یونان رخ داد. ارگ‌های بارودار در میکنا، پیلوس و تیرینس حوالی ۱۴۰۰ پیش از میلاد، مدت‌ها پیش از آن‌که حاکمان یونان با اشغال کنوسوس و در دست گرفتن کنترل پس‌کرانه‌اش با موفقیت کرت را تصرف کنند، سر برآوردند. در مقایسه با کنوسوس و فیستوس، عمارت‌های سرزمین اصلی چیزی نبودند جز قلعه‌های روی تپه که کنار راه‌های اصلی در پلوپونز بنا شده و دورشان را دهکده‌های میانه‌حال گرفته بودند. میکنا، بزرگ‌ترینِ آن‌ها، جمعیتی حدود شش‌هزار نفر داشت. جای تعجب نیست، چرا که جوامع کاخ‌گونِ سرزمین اصلی نه از دل شهرهای موجود بلکه از اشراف جنگجویی برآمده بودند که پیش‌تر گورهای چاهی[۲] میکنا را ساخته بودند، با آن نقاب‌های مرگ طلایی خیره‌کننده و سلاح‌هایی میناکاری‌شده با صحنه‌هایی از مردانِ در حال مبارزه و دسته‌های شکارچی.(۱۵۰)

چندی نگذشت که به این شالوده‌ی نهادی ــ رهبر جنگجوی گروه و همراهان شکارچی‌اش ــ زرق‌وبرق شکوهمندی اضافه شد که عمدتاً برگرفته از کاخ‌های کرتی بود، و الفبایی (خطی نوع ب) که برای نگارش زبان یونانی با اهداف اداری سازگار شد. واکاوی الواح خطی نوع ب حاکی از آن است که فقط معدودی صاحب‌منصب باسواد اغلب کارهای اداری را انجام می‌دادند، شخصاً به محصولات و احشام رسیدگی می‌کردند،

۱. tholos؛ مقبره‌هایی با ساختار مدور که ساخت آن از دوره‌ی مینوی‌ها آغاز شد و بعدها به یونان و روم باستان هم راه یافت.

۲. Shaft Graves؛ نوعی ساختار آرامگاهی مستطیلی که در زمین حفر می‌شد.

مالیات می‌گرفتند، مواد خام را در میان صنعتگران توزیع می‌کردند و تدارکات لازم برای جشن‌ها را تأمین می‌کردند. همه‌ی این‌ها نسبتاً محدود و کوچک بود،(۱۵۱) و واناکس[1] (حاکم یا سرورِ) میکنا بیرون از عمارتش چندان حاکمیتی نداشت و روزگارش را با دریافت مالیات فصلی از عوام مجاورش می‌گذراند که جز این سروکاری با نظارت او نداشتند.(۱۵۲)

این سروران میکنایی در مگارون[2] یا تالار بزرگ، که نمونه‌ای به‌نسبت حفظ‌شده از آن در پیلوس موجود است، بر تخت می‌نشستند. باستان‌شناسان اولیه غرق در خیالات می‌شدند وقتی تصور می‌کردند که این‌جا واقعاً کاخ نستور، پادشاه هومری، بوده است، اما هیچ شکی نیست که این‌جا مکان زندگی هرروزه‌ی یکی از پادشاهان هومر به شمار می‌آمده است. در مرکز مگارون آتشدانی عظیم قرار داشت که سقفی بالایش نبود؛ بقیه‌ی این فضا، از جمله اورنگ، به احتمال زیاد در سایه قرار داشت. دیوارها پوشیده از دیوارنگاره‌هایی بود که در آن‌ها نره‌گاوی روانه‌ی سلاخی می‌شد و رامشگری چنگ می‌نواخت. واناکس، گرچه در تصویر حاضر نیست، آشکارا کانون این صحنه‌های متوالی است که در اورنگ او به هم می‌رسند.(۱۵۳)

می‌توان مگارون را با «اتاق اورنگِ» کنوسوس در کرت مقایسه کنیم که البته آرتور اوانز چنین توصیفش کرد. در این‌جا، بالای سر اورنگِ ادعایی [ـِ اوانز] سقفی نیست و اطرافش نیمکت‌هایی سنگی است که به صورتی متقارن در چند ردیف چیده شده‌اند تا گروه‌های گردآمده بتوانند به‌راحتی برای مدتی طولانی رویش بنشینند و درعین‌حال در دیدرس دیگران باشند. در همان نزدیکی یک تالار استحمام پله‌دار قرار داشت. خانه‌ها و کاخ‌های مینوسی سرشارند از این «حوضچه‌های تطهیر» (نامی که اوانز برای‌شان گذاشت). باستان‌شناس‌ها دهه‌ها از کارکرد آن‌ها بی‌خبر بودند، تا وقتی در آکروتیری یکی از این‌ها درست زیر صحنه‌ای نقاشی‌شده از آیین تشرف زنانه کشف شد که به احتمال زیاد به قاعدگی ارتباط داشت.(۱۵۴) در واقع، بنا به دلایلی کاملاً مربوط به معماری و به‌رغم اصرار کم‌وبیش مذبوحانه‌ی اوانز بر این‌که «به نظر می‌آید برای مردان مناسب‌تر باشد»، کاملاً معقول

1. wanax 2. megaron

است که رکن اصلی اتاق اورنگ را نه محل جلوس پادشاه مذکر بلکه متعلق به رئیس شورا دانست، و حضار هم به احتمال زیاد زنان عضو شورا بوده‌اند.

کمابیش همه‌ی شواهد موجود از کرت دوران مینوسی‌ها حاکی از نظامی با سلطه‌ی سیاسی زنان است ــ در عمل نوعی حکومت روحانیون که مجمعی از کاهنه‌ها در رأس آن بودند. می‌توان پرسید چرا پژوهشگران معاصر تا این حد در برابر این نتیجه‌گیری مقاومت می‌کنند؟ نمی‌توان همه‌چیز را به این موضوع نسبت داد که مدافعان «مادرسالاری بدوی» پیش از ۱۹۰۲ ادعاهای غلوآمیزی مطرح می‌کردند. بله، پژوهشگران معمولاً می‌گویند که این شهرهای تحت حکومت مجامع کاهنه‌ها در پیشینه‌ی قوم‌نگاری یا تاریخی بی‌سابقه‌اند. اما بنا به همین منطق، می‌توان خاطرنشان کرد که هیچ همانندی برای پادشاهی‌ای تحت حکومت مردان وجود ندارد که در آن تمام بازنمایی‌های بصری چهره‌های مقتدرْ نگاره‌های زنان باشند. ماجرا در کرت جور دیگری بود.

بی‌شک، سبک‌وسیاق هنرمندان مینوسی در بازنمایی زندگی حاکی از قریحه‌ای بسیار متفاوت با هنرمندان همسایه‌های کرت در سرزمین اصلی یونان است. جک دمپسی در مقاله‌ای با عنوان «قالب‌های میلِ مینوسی» خاطرنشان می‌کند که از قرار معلوم توجه اروتیک از بدن زنانه به هر وجه دیگری از زندگی منتقل شده است، اول از همه تمثال‌های لاغراندام و نیمه‌برهنه‌ی مردان جوانی که زوبین به تنِ نره‌گاوها فرومی‌کنند و بیرون می‌کشند که آن‌ها را به بازی گرفته‌اند، یا در قالب حرکات ورزشی گرد می‌چرخند یا پسران برهنه‌ای که در حال حمل ماهی بازنمایی شده‌اند. یک جهان فاصله است میان این تصویرها و نگاره‌های حیوانی خشکی که دیوارهای پیلوس را آکنده‌اند، یا در واقع آن‌ها که در دربار زیمری‌لیم دیده می‌شدند، بگذریم از صحنه‌های جنگ بی‌رحمانه در نقش‌برجسته‌های روی دیوار آشوری‌ها در دوران‌های بعد. در دیوارنگاره‌های مینوسی همه‌چیز به هم می‌پیوندد ــ البته به‌جز نگاره‌های به‌دقت ترسیم‌شده‌ی زنان برجسته‌ای که تک‌تک یا در گروه‌های کم‌شمار ایستاده‌اند و شادمانه گپ می‌زنند یا منظره‌ای را تحسین می‌کنند. گل‌ها و نی‌ها، پرنده‌ها، زنبورها، دلفین‌ها، حتی تپه‌ها و کوه‌ها در میانه‌ی رقصی همیشگی‌اند و گرداگرد یکدیگر می‌چرخند.

اشیای مینوسی هم در بازی خارق‌العاده‌ای با مواد با یکدیگر مو نمی‌زنند ــ نوعی «دانش امر انضمامی» راستین ــ که ظروف سفالی را به پوسته‌ای پایدار بدل می‌کنند و جهان‌های سنگ، فلز و خاک را در عرصه‌ی مشترک شکل‌هایی در هم می‌آمیزند که هر یک به دیگری می‌ماند.

همه‌ی این‌ها به شکل آهنگ مواج دریا پدیدار می‌شود؛ پس‌زمینه‌ی ابدی این باغ حیات، و همه‌ی این‌ها با غیاب چشم‌گیر «سیاست» به معنایی که ما درک می‌کنیم، یا آن‌چه دمپسی «ایگوِ خودتداوم‌بخش و حریصِ قدرت» می‌نامد. به بیان فصیح دمپسی، این صحنه‌ها چیزی درست متضاد سیاست را پاس می‌دارند: «رهایی‌ای است از فردیت که مناسک موجبش شده، و خلسه[1]ی هستی که در آنِ واحد اروتیک و معنوی است (ek-stasis، "ایستادن در فراسوی خویشتن") ــ کیهانی که در آنِ واحد به فرد پروبال می‌دهد و نادیده‌اش می‌گیرد، کیهانی که با نیروهای جدایی‌ناپذیر جنسی و تجلی‌های معنوی مرتعش می‌شود.» هیچ قهرمانی در هنر مینوسی مشاهده نمی‌شود ــ فقط بازیگران. کرتِ کاخ‌ها عرصه‌ی هومو لودنس[2] [= انسان بازیگر] بود. یا شاید، به بیان بهتر، فمینا لودنس[3] [= زن بازیگر] ــ بگذریم از فمینا پوتنس[4] [= زن قدرتمند].(۱۵۵)

آن‌چه را در این فصل آموختیم می‌توان به‌اختصار جمع‌بندی کرد. فرایندی که معمولاً «شکل‌گیری دولت» خوانده می‌شود می‌تواند در واقع به معنای شماری سرسام‌آور از مسائل گوناگون باشد. می‌تواند به بازی افتخار یا اقبال دلالت کند که به نتایج وحشتناکی می‌انجامد، یا به رشد اجتناب‌ناپذیر مناسکی خاص برای غذا دادن به مُردگان؛ می‌تواند به معنای کُشتار انبوه باشد، تصرف دانش زنان به دست مردان، یا حکومت مجمعی از کاهنه‌ها. اما همچنین آموختیم که وقتی با دقت بیش‌تری بررسی و مقایسه می‌کنیم، گستره‌ی امکان‌ها به‌هیچ‌وجه بی‌حدوحصر نیست.

در واقع، به نظر می‌آید قیدوبندهای تاریخی و منطقی‌ای بر سر راه

1. ecstasy
2. Homo ludens
3. Femina ludens
4. Femina potens

گوناگونیِ شیوه‌های گسترش دامنه‌ی قدرت وجود دارد؛ این محدودیت‌ها بنیان «سه اصل» حاکمیت، نظام اجرایی و سیاست رقابتی است که درباره‌اش صحبت کردیم. گرچه این را نیز می‌توان دریافت که ــ حتی در چارچوب این قیدوبندها ــ پدیده‌هایی بسیار جالب‌توجه‌تر در جریان است، بسیار جالب‌توجه‌تر از آن چیزی که صرفاً با چسبیدن به تعریفی متعارف از «دولت» می‌توانستیم حدس بزنیم. در کاخ‌های مینوسی واقعاً چه می‌گذشت؟ به نظر می‌آید آن‌ها توأمان قسمی صحنه‌های نمایشی بوده‌اند، قسمی جوامع تشرف زنان و نیز قسمی قطب‌های اداری. آیا اساساً نظام سلطه بوده‌اند؟

به یاد داشتنِ ماهیت بسیار ناموزون شواهدی که با آن مواجه‌ایم نیز بسیار مهم است. آیا آن‌چه درباره‌ی کرت دوران مینوسی‌ها، یا تئوتینواکان، یا چاتال‌هویوک گفته می‌شود صرفاً به این دلیل نیست که دیوارنگاره‌های ظریف‌شان دست بر قضا حفظ شده است؟ عملاً در تک‌تک محیط‌های فرهنگی، تقریباً بیش از هر شکل دیگری از کنش انسانی، به نقاشی روی دیوارها تمایل داشته‌اند. این نکته تقریباً از سرآغازهای خود نوع بشر صادق بوده است. مطمئناً در بسیاری از این به‌اصطلاح «دولت‌های اولیه»، علاوه‌بر تصویرهایی که مستقیماً بر دیوارها نقش‌شده‌اند، تصویرهای مشابهی نیز روی پوست‌ها و پارچه‌ها نقش شده‌اند که از آن میان فقط بلوک‌های سنگی لخت یا حصارهای خشتی به جای مانده است.

باستان‌شناسی، با استفاده از سیل تکنیک‌های علمی جدید، بی‌شک موارد بسیار بیش‌تری از این «تمدن‌های گمشده» را نمایان خواهد کرد، چنان که همین حالا نیز در فرایند انجام این کار است؛ تمدن‌هایی از صحراهای عربستان سعودی یا پرو تا استپ‌های قزاقستان، که زمانی خالی به نظر می‌آمد، و جنگل‌های استوایی آمازون. با انباشت سال‌به‌سالِ شواهد سکونتگاه‌ها و سازه‌های چشم‌گیر در مکان‌هایی پیش‌بینی‌نشده، عاقلانه‌تر آن است که از نسبت دادن برخی ویژگی‌های دولت ـ ملت مدرن به شواهد ظاهری آن‌ها خودداری کنیم و این را هم در نظر بگیریم که ممکن است گویای چه امکان‌های اجتماعی دیگری باشند.

۱۱
بازگشت به نقطه‌ی آغاز

درباره‌ی بنیان‌های تاریخی نقد بومی

به نظر می‌رسد از نقطه‌ی آغاز این کتاب، یعنی داستان کاندیارونک دولتمرد ونداتی، و نقدِ تمدن اروپایی که در خلال سده‌ی هفدهم در میان مردمانِ بوم‌زادِ امریکای شمالی بسط‌وگسترش یافت، مسیری طولانی طی کرده‌ایم. حالا وقت آن است که با چرخشی کامل به ابتدای داستان بازگردیم. به یاد بیاوریم که در سده‌ی هجدهم، نقد بومی ــ و پرسش‌های عمیقی که درباره‌ی پول، ایمان، قدرت موروثی، حقوق زنان و آزادی‌های شخصی طرح کرد ــ چگونه بر شخصیت‌های برجسته‌ی روشنگری فرانسه تأثیری عظیم داشت، اما درعین‌حال، واکنشی را هم در میان متفکران اروپایی برانگیخت که موجب پدید آوردن چارچوبی فرگشتی برای تاریخ انسان شد؛ چارچوبی که تا همین امروز هم عمدتاً دست‌نخورده باقی مانده است. این چارچوب با ترسیم تاریخ به مثابه‌ی داستان پیشرفت مادی، منتقدان بومی را به جامه‌ی فرزندان بی‌گناه طبیعت درمی‌آورد که رویکردهای‌شان درباره‌ی آزادی صرفاً پیامد جانبیِ شیوه‌ی پرورش‌نیافته‌ی زندگی‌شان است و هرگز نمی‌توان آن را چالشی جدی برای تفکر اجتماعی معاصر، که روزبه‌روز بیش‌تر معنای تفکر اروپایی می‌گرفت، به شمار آورد.(۱)

در واقعیت، ما چندان هم از این نقطه‌ی آغازین دور نشده‌ایم، چرا که ریشه‌های تکوین حکمت متعارفی که در سراسر این کتاب قصد به چالش کشیدنش را داشته‌ایم ـــ حکمت متعارف درباره‌ی جوامع شکارچی ـ گردآورنده، پیامدهای کشاورزی، ظهور شهرها و دولت‌ها ـــ دقیقاً در همین جا نهفته است: یعنی نزد تورگو، اسمیت و واکنش علیه نقدِ بومی. مسلماً این ایده که جوامع انسانی در خلال زمان دچار فرگشت بوده‌اند صرفاً به سده‌ی هجدهم یا اروپا منحصر نمی‌شود.(۲) اما نکته‌ی تازه‌ی این روایت از تاریخ جهان، که نویسندگان اروپایی این سده پیش بردند، پافشاری بر طبقه‌بندی جوامع بر مبنای وسایل معاش بود (تا به این ترتیب، کشاورزی همچون گسستی بنیادین در تاریخ امور انسانی تلقی شود)؛ این انگاره که هر چه جوامع بزرگ‌تر شوند، ناگزیر پیچیده‌تر هم می‌شوند و این «پیچیدگی» صرفاً به معنای تمایزیابی بیش‌تر کارکردها نیست، بلکه همچنین به معنای بازسازمان‌دهی جوامع انسانی در قالب رده‌بندی‌های سلسله‌مراتبی‌ای است که از بالا به پایین اداره می‌شوند.

این واکنش اروپایی چنان مؤثر بود که نسل‌های متمادی فیلسوفان، مورخان، دانشمندان اجتماعی و تقریباً همه‌ی کسان دیگری که قصد داشتند در مقیاسی وسیع به داستان انسان بپردازند، همگی اطمینان‌خاطری را حس می‌کردند که گویی به‌خوبی می‌دانند نقطه‌ی آغاز و فرجام مناسب داستان باید کجا باشد. این داستان با مجموعه‌ای خیالی از دسته‌های کوچک شکارچی ـ گردآورنده آغاز می‌شود و به مجموعه‌ی فعلیِ دولت ـ ملت‌های سرمایه‌داری (یا برخی گمانه‌زنی‌ها درباره‌ی آن‌چه ممکن است پس از آن بیاید) ختم می‌شود. هر چه در این بین وجود داشته باشد می‌تواند جالب‌توجه تلقی شود ـــ اما عمدتاً مادامی که در حرکت‌مان در این مسیر مشخص سهمی ایفا کند. چنان که تا به این‌جا دانسته‌ایم، یکی از پیامدهای این رویکرد آن است که پهنه‌های عظیمی از گذشته‌ی انسانی را از حوزه‌ی تاریخ محو می‌کند یا این پهنه‌ها را عملاً نامرئی باقی می‌گذارد (مگر در نظر تعداد معدودی از پژوهشگران که آن‌ها هم نتایج یافته‌های‌شان را به‌ندرت حتی برای یکدیگر توضیح می‌دهند، چه برسد برای دیگران).

از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد، نظریه‌پردازان اجتماعی مثل نقل‌ونبات ادعا می‌کنند ما در عصر «پسامدرن» زندگی می‌کنیم که مشخصه‌اش شک کردن به کلان‌روایت‌هاست. این ادعا اغلب توجیهی است برای نوعی تخصص‌گرایی افراطی؛ تلاش برای گسترشِ شبکه‌ی فکری ــ چیزی حتی در حد مقابله‌ی یادداشت‌ها با دیگر همکاران در حوزه‌های دیگر ــ نشان از چیزی دانسته می‌شود در حد تحمیلِ رویکردی تکین و امپریالیستی به تاریخ. به همین دلیل، «ایده‌ی پیشرفت» معمولاً نمونه‌ی عالی شیوه‌ای دانسته می‌شود که آن را در پرداختن به تاریخ و جامعه یکسره کنار گذاشته‌ایم. اما چنین ادعاهایی عجیب‌اند، چرا که تقریباً همه‌ی کسانی که از آن دم می‌زنند کماکان مطابق با اصولی فرگشتی فکر می‌کنند. می‌شود از این هم پیش‌تر رفت: متفکرانی که در تکاپو برای وصله‌پینه کردن یافته‌های متخصصان و توصیفِ مسیرِ تاریخ بشری در مقیاسی عظیم هستند کماکان به‌کلی مفهومِ انجیلیِ باغ عدن، هبوط و متعاقباً گریزناپذیریِ سلطه را کنار نگذاشته‌اند. این متفکران، که روایت‌های «یکی بود یکی نبود» از چگونگی تحول جوامع انسانی چشم‌اندازشان را مسدود کرده است، حتی توانایی دیدن نیمی از آن‌چه را درحال‌حاضر پیشِ روی‌شان است ندارند.

در نتیجه، همان تصویرگرانِ تاریخ جهان که مدعیِ باور داشتن به آزادی، دموکراسی و حقوق زنان هستند کماکان دوره‌های تاریخی وجود نسبی آزادی، دموکراسی و حقوق زنان را همچون «اعصار تاریک» تصویر می‌کنند. همان‌طور که دیدیم، مفهوم «تمدن» نیز به همین ترتیب عمدتاً برای جوامعی استفاده می‌شود که وجوه ممیزه‌شان شامل چیزهایی است نظیر اشرافیتی با رفتار آمرانه، فتوحات امپریالیستی و استفاده از کار بردگان. در مواجهه با شواهدی از نمونه‌های غیرقابل‌انکارِ وجود جوامعِ گسترده و به لحاظ مادی پیچیده‌ای که در آن‌ها خبری از هیچ‌یک از این موارد نبوده است ــ برای مثال، مراکزی باستانی نظیر تنوتیتلاکان یا کنوسوس ــ دستاویز رایجْ شانه بالا انداختن از سر کلافگی و اظهاراتی از این‌دست است: اساساً هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد که در این جوامع دقیقاً چه می‌گذشته است. یا پافشاری بر این نکته که تالار سلطنتی رامسس دوم لابد باید در گوشه‌وکناری مخفی باشد و مشکل صرفاً آن است که هنوز موفق به یافتنش نشده‌ایم.

حالا می‌خواهیم سروقت استدلال‌های جیمز سی. اسکات درباره‌ی پنج‌هزار سال گذشته برویم و این پرسش را مطرح کنیم که آیا آرایش جهانی فعلی واقعاً اجتناب‌ناپذیر بود؟

لابد حالا چنین اعتراضی مطرح می‌کنید: هر چند ممکن است بخش عمده‌ی تاریخ بشر بیش از آن‌چه معمولاً تصدیق می‌کنیم پیچیده بوده باشد، مسلماً مسئله‌ی مهم فرجام کارهاست. دست‌کم به مدت دوهزار سال، اغلب جمعیت جهان تحت حکومت انواع مختلف پادشاهان و امپراتوران زیسته‌اند. حتی در جاهایی هم که خبری از سلطنت نبوده ــ برای مثال، بخش عمده‌ی افریقا و اقیانوسیه ــ (دست‌کم) می‌توان شاهد گسترش پدرسالاری و اغلب انواع دیگر سلطه‌های خشونت‌بار بود. به‌سختی می‌توان پس از استقرارِ چنین نهادهایی از شرشان خلاص شد. از همین‌رو، اعتراض احتمالاً چنین ادامه می‌یابد: کل حرف شما این است که رخ دادن این امرِ اجتناب‌ناپذیر صرفاً کمی بیش‌تر از آن‌چه می‌پنداشتیم طول کشیده است. به‌هرحال این هم چیزی از اجتناب‌ناپذیر بودنش کم نمی‌کند.

در مورد زراعت هم اعتراض احتمالاً به همین سبک‌وسیاق باشد: قبول که کشاورزی یک‌شبه همه‌چیز را دگرگون نساخته، اما مسلماً زمینه‌هایی را برای نظام‌های سلطه‌ی آتی فراهم کرده است. آیا جز این است که برای این کار صرفاً به زمان نیاز داشته است؟ آیا همین امکانِ تلنبار کردن مازادهای عظیمِ غلات به‌واقع نوعی تله نبوده است؟ آیا پس از آن دیگر اجتناب‌ناپذیر نبود که دیر یا زود شاهزاده ـ جنگجویی نظیر نارمر مصر کارِ انباشت و ذخیره برای طرف‌داران و مریدانش را آغاز کند؟ و به محض آن‌که چنین کرد مطمئناً دیگر کار از کار گذشته بود. آن‌گاه بی‌درنگ سلطنت‌ها و امپراتوری‌های رقیب سر برآوردند. برخی از آن‌ها وسایلی برای گسترش نیز یافتند؛ آن‌ها بر این پای می‌فشردند که رعایای‌شان هر چه بیش‌تر غلات تولید کنند و بر تعدادشان نیز افزوده شود، حتی اگر تعداد مردمان آزاد کماکان ثابت باقی می‌ماند. بار دیگر مسئله فقط زمان کافی بود تا یکی از این سلطنت‌ها (یا چنان که به‌واقع رخ

داد، مجموعـه‌ی کوچکی از آن‌ها) راه‌حلی موفقیت‌آمیز برای فتح جهان بیابد ــ یعنی ترکیبی درست از اسلحه، میکروب و فولاد ــ و نظام خود را به دیگران حقنه کند.

جیمز اسـکات ــ دانشـمند مشـهور علوم سیاسـی که بخش عمده‌ی فعالیت حرفه‌ای خود را به درکِ نقش دولت‌ها (و مواردی که جمعیت‌هایی موفق به اجتناب از دولت شـده بودند) در تاریخ بشـر اختصاص داده اسـت ــ شـرحی قانع‌کننده از چگونگی عملکرد این تله‌ی کشـاورزی به دست می‌دهد. او خاطرنشان می‌سازد که عصر نوسنگی با کشاورزی پس از عقب‌نشـینی سـیلاب آغاز شد که کاری سـاده بود و بازتوزیع را ترغیب کـرد؛ در واقـع، بزرگ‌ترین جمعیت‌ها در محیط‌هایی دلتایی تمرکز یافتند امـا نخسـتین دولت‌هـا در خاورمیانـه (او عمدتـاً بر ایـن دولت‌ها و چین تمرکـز می‌کنـد) در مناطق بالادسـت رودها بسطوگسـترش یافتند، یعنی در نواحـی‌ای با تمرکزی مشـخصاً شـدید بر زراعت غـلات ــ گندم، جو و ارزن ــ و دسترسـی نسـبتاً محدود به دیگر مواد غذایی اصلی. اسـکات خاطرنشان می‌سازد که اهمیت اساسی غلات از این‌رو بود که هم ماندگار و قابل‌جابه‌جایی و هم به‌راحتی در حجم عظیم تقسیم‌پذیر و قابل‌اندازه‌گیری بودند و از همین‌رو، به لحاظ مبنایی برای مالیات‌ستانی واسطه‌ای ایده‌آل محسـوب می‌شـدند. محصول غـلات ــ برخلاف مثـلاً برخی تجه‌ها[1] و حبوبات ــ از آن‌جا که بر سطح زمین رشد می‌کردند، کاملاً رؤیت‌پذیر و مناسب تصاحب هم بودند. کشت غلات هر چند علتِ ظهور دولت‌های خراج‌طلب[2] نبود، مطمئناً زمینه‌ی لازم برای الزاماتِ مالی این دولت‌ها را فراهم کرد.(۳)

غلات نیز همچون پولْ شـکل معین و هراس‌انگیزی از هم‌ارز را مهیا می‌کـرد. فـارغ از این‌که علـل رواج ابتدایی آن به عنوان محصول غالب در یک منطقه چه بود (برای مثال در مصر، چنان که دیدیم مسئله تا حد زیادی

۱. tuber؛ تجه یا ریشـه‌ی سـطحی به مجموعه‌ای از گیاهان نظیر سـیب‌زمینی و تربچه گفته می‌شـود که مواد مغذی را در ریشه‌های خود زیر زمین ذخیره می‌کنند و همین ریشه‌هاست که به عنوان محصول اصلی استفاده می‌شود.

2. extractive

به تغییرات در مناسک مُردگان مربوط می‌شد)، زمانی که چنین شد، ظهور سلطنتی دائمی دیگر امری همواره ممکن بود. با این‌همه، اسکات اشاره می‌کند که در بخش عمده‌ی تاریخ این فرایند همچنین به تله‌ای برای همین «دولت‌های غله‌محور»[1] نوپا بدل شد که آن‌ها را به نواحی‌ای مناسب برای کشاورزی متمرکز محدود می‌کرد و بخش عمده‌ای از کوهستان‌ها، باتلاق‌ها و مرداب‌های اطراف را عمدتاً از دسترس‌شان خارج می‌کرد.(۴) علاوه‌براین، سلطنت‌های متکی به غله حتی درون همین محدوده‌ها نیز آسیب‌پذیر بودند و همواره در نتیجه‌ی بار زیاد جمعیتی، ویرانی‌های زیست‌محیطی و نوعی بیماری‌های همه‌گیر، که به نظر می‌رسد همیشه به دنبال تمرکز بیش‌از‌حد انسان‌ها، حیوان‌های اهلی‌شده و انگل‌ها در یک مکان شیوع می‌یابند، در معرض سقوط قرار داشتند.

با این‌همه، به نظر می‌رسد در نهایت تمرکز اسکات به‌هیچ‌وجه بر دولت نیست: تمرکز او بیش‌تر بر «بربرها»ست؛ اصطلاحی که اسکات برای اشاره به تمامی گروه‌هایی استفاده می‌کند که دورتادور جزایر کوچکِ حکم‌رانی‌های اقتدارگرا ـ بوروکراتیک حلقه می‌زدند و در رابطه‌ای عمدتاً مبتنی بر هم‌زیستی با آنان زندگی می‌کردند: نوعی ترکیب همواره متغیر از تهاجم، تجارت و اجتناب متقابل. همان‌گونه که اسکات در مورد کوهستان‌نشینان جنوب‌شرقی آسیا استدلال می‌کند، برخی از این «بربرها» عملاً آنارشیست می‌شدند: زندگی‌شان را به نحوی سامان می‌دادند که یا در تقابلی آشکار با جوامع دره‌نشین پایین‌دست خود قرار داشت یا به نحوی بود که مانع از ظهور طبقات قشربندی‌شده در میان خودشان می‌شد. چنان که تابه‌حال مشاهده کرده‌ایم، این‌دست اجتناب آگاهانه از ارزش‌های بوروکراتیک ــ نمونه‌ی دیگری از شکاف‌زایی فرهنگی ــ همچنین می‌توانست به ظهور «جوامع حماسی» منجر شود؛ جوامعی شلوغ و پُرجاروجنجال متشکل از خُرده‌اربابان که تفوق هر یک مبتنی بر رقابت‌های دراماتیک در زمینه‌هایی نظیر جنگ، سورچرانی، لاف‌زنی، دوئل، بازی، هدایا و قربانی کردن بود. خودِ این سلطنت‌ها نیز احتمالاً

1. grain states

به همین شیوه آغاز شده بودند، یعنی در حاشیه‌ی نظام‌های شهری ـ بوروکراتیک.

اما استدلال اسکات را پی بگیریم: سلطنت‌های بربرها یا کوچک باقی می‌ماندند یا اگر هم گسترش می‌یافتند ــ نمونه‌های چشم‌گیر چنین گسترش‌هایی را می‌توان در دوران شخصیت‌هایی نظیر آلاریک[1]، آتیلا، چنگیز یا تیمور شاهد بود ــ این گسترش کم‌دوام بود. دولت‌های غله‌محور و بربرها در سراسر بخش عمده‌ی تاریخ همواره «دوقلوهایی شوم» باقی ماندند که در تنشی حل‌ناشدنی به یکدیگر پیوند خورده بودند، چرا که هیچ‌یک توان گسستن از مأوای زیست‌محیطی خود را نداشت. زمانی که دولت‌ها دست‌بالا را داشتند، جریان بردگان و مزدوران در یک جهت [از بربرها به این دولت‌ها] سرازیر بود و زمانی که بربرها غالب بودند، خراج‌ها [از دولت] سرازیر می‌شد تا خطرناک‌ترین جنگ‌سالاران را راضی نگه دارند یا برخی اربابان بزرگ ائتلافی کارآمد را شکل می‌دادند و به سمت شهرها سرازیر می‌شدند تا یا آن‌ها را به ویرانی بکشند یا، در اغلب موارد، به حکم‌رانی در آن‌ها بپردازند و خود و ملازمان‌شان به‌ناگزیر در وضعیتی قرار گیرند که جذب طبقه‌ی حاکم جدید شوند. به قول ضرب‌المثلی مغولی، «شاید بتوان سواره سلطنتی را فتح کرد، اما برای فرمانروایی بر آن باید از اسب پیاده شد.»

با این‌همه، اسکات هیچ نتیجه‌ی مشخصی از بحثش نمی‌گیرد، بلکه صرفاً خاطرنشان می‌سازد که هر چند برای انبوه کشاورزانِ جهان دوره‌ی زمانی بین ۳۰۰۰ پیش از میلاد تا ۱۶۰۰ میلادی دورانی فلاکت‌بار بوده است، برای بربرها عصری طلایی بوده، یعنی برای کسانی که تمامی مزایای نزدیکی به امپراتوری‌ها و دولت‌های دودمانی (تجملات فراوان‌شان برای غنیمت و غارت) را درو می‌کردند و درعین‌حال، خودشان زندگی نسبتاً آسوده‌ای از سر می‌گذراندند. به‌علاوه، همچنین معمولاً دست‌کم برای بخشی از مغلوبان این امکان وجود داشت که به فاتحان بپیوندند. او خاطرنشان می‌سازد که شورش در بخش عمده‌ی تاریخ معمولاً چنین شکلی داشت: روی‌گردانی [از جامعه‌ی خود] و پیوستن به صفوف بربرهای

۱. پادشاه ویزوگوت‌ها که حمله‌ی او در ۴۱۰ میلادی به روم را آغاز زوال امپراتوری روم غربی می‌دانند.

مجاور. اگر بخواهیم مسئله را مطابق بحث خودمان بیان کنیم، باید گفت هر چند این سلطنت‌های زراعی توانسته بودند تا حد زیادی آزادی سر باززدن از فرمان‌ها را ملغی سازند، در الغای آزادیِ جابه‌جایی چندان موفق نبودند. امپراتوری‌ها استثنایی و کم‌دوام بودند و حتی قدرتمندترین‌شان ــ نظیر امپراتوری روم، هان، مینگ و اینکا ــ قادر نبودند مانعِ جابه‌جایی‌های گسترده‌ی مردم شوند و اجازه ندهند به فضاهای خارج از کنترل آن‌ها بگریزند. تقریباً تا حدود پانصد سال پیش، بخش بزرگی از جمعیتِ جهان کماکان در نواحی‌ای می‌زیستند که یا خارج از حوزه‌ی مالیات‌ستانی قرار داشت یا به وسایلی نسبتاً آسان برای دور زدن آن دسترسی داشتند.(۵)

بااین‌حال، واضح است که در جهان امروزی ما در سده‌ی بیست و یکم اوضاع دیگر از این قرار نیست. اوضاع بدجوری خراب شده است ــ دست‌کم از منظر بربرها. ما دیگر در آن جهان گذشته زندگی نمی‌کنیم. اما صرف تشخیص همین که چنین جهانی برای مدت‌هایی مدید وجود داشته است به ما اجازه می‌دهد پرسش مهم دیگری را مطرح کنیم. آن قسم حکومت‌هایی که ما امروزه داریم، حکومت‌هایی که امتزاجی معین از حاکمیت قلمرومحور، امور اجرایی متراکم و سیاست رقابتی هستند، واقعاً تا چه اندازه پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر بوده‌اند؟ آیا این حکومت‌ها واقعاً حد اعلای ضروریِ تاریخ بشری بوده‌اند؟

یکی از مشکلات فرگشت‌باوری این است که شیوه‌های زندگی گوناگونی را که در رابطه‌ی هم‌زیستی با یکدیگر توسعه یافته‌اند می‌گیرد و آن‌ها را به عنوان مراحل مجزای تاریخ بشری از نو سازمان‌دهی می‌کند. تا اواخر سده‌ی نوزدهم، به‌تدریج روشن شده بود که توالی اصلی‌ای که تورگو و دیگران بسط داده بودند ــ شکار، شبانی، کشاورزی و سرانجام تمدن صنعتی ــ واقعاً به دردی نمی‌خورد. با این‌همه، انتشار نظریه‌های داروین به این معنا بود که فرگشت‌باوری به عنوان یگانه رویکرد علمیِ ممکن به تاریخ تحکیم شده است ــ یا دست‌کم، به‌عنوان یگانه رویکردی که می‌تواند در دانشگاه‌ها از اعتبار برخوردار باشد. از همین‌رو، جست‌وجو برای مقولاتی کارآمدتر آغاز شد. لویس هنری مورگان در جامعه‌ی باستان (۱۸۷۷)

سلسله‌مراحلی را پیشنهاد کرد که از «توحش» به «بربریت» و به «تمدن» می‌رسید و این مراحل در حوزه‌ی نوپای انسان‌شناسی به طرزی گسترده مقبولیت یافت. در همین اثنا، مارکسیست‌ها نیز هم بر شکل‌های مختلف سلطه تمرکز کرده بودند و هم بر حرکت از کمونیسم بدوی به سمت برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری که قرار بود به سوسیالیسم (و سرانجام به کمونیسم) برسد. تمامی این رویکردهای دیگر نیز اساساً ناکارآمد بودند و سرانجام می‌بایست کنار گذاشته می‌شدند.

از دهه‌ی ۱۹۵۰، مجموعه‌ی نظریه‌ی نوفرگشت‌باوری در تلاش بوده نسخه‌ی جدیدی از این توالی ارائه دهد؛ نسخه‌ای متکی بر این اصل که گروه‌ها[ی انسانی] در برداشتِ انرژی از محیط خود تا چه اندازه کارآمدند.(۶) چنان که دیدیم، امروزه هیچ‌کس خود را به شکلی تمام‌عیار به کلیت این چارچوب منتسب نمی‌کند. در واقع، آثار فراوانی به نگارش درآمده‌اند که یا به انتقاد از این رویکرد می‌پردازند یا به استثناهای بسیاری اشاره می‌کنند که با منطق این رویکرد جور درنمی‌آید؛ امروزه واکنش معمولِ اغلب انسان‌شناسان و باستان‌شناسان در مواجهه با چنین طرح‌واره‌های فرگشتی‌ای جملاتی است از این‌دست که ما دیگر با این رویکردها «تکلیف‌مان را روشن کرده‌ایم» و آن‌ها را «کنار گذاشته‌ایم». اما اگر هم حوزه‌های مطالعاتی‌مان چنین رویکردهای فرگشتی‌ای را کنار گذاشته باشند، به نظر می‌رسد این کار را بدون جایگزین کردن هیچ چشم‌انداز بدیلی انجام داده‌اند و نتیجه آن شده که تقریباً هر کسی که باستان‌شناس یا انسان‌شناس نباشد، وقتی می‌خواهد درباره‌ی تاریخ جهان در چشم‌اندازی وسیع بیندیشد یا در این‌باره بنویسد، معمولاً به همان طرح‌واره‌های قدیمی و رایج پناه می‌برد. از همین‌رو، شاید به دست دادن خلاصه‌ای از توالی مبناییِ این طرح‌واره‌ی قدیمی سودمند باشد:

جوامع مبتنی بر دسته‌ها: کماکان فرض می‌شود که ساده‌ترین مرحله از شکارچی ـ گردآورندگانی نظیر !اکونگ‌ها یا هادزاها تشکیل شده است که از قرار معلوم باید در گروه‌های متحرک کوچکِ بیست تا چهل‌نفره زندگی کنند، بی‌آن‌که هیچ‌گونه نقش‌های سیاسی رسمی یا ناچیزترین شکلی از

تقسیم کار در میان‌شان جریان داشته باشد. عملاً به صورت پیش‌فرض تصور می‌شود که چنین جوامعی برابری‌خواه‌اند.

قبایل: جوامعی نظیر نونرها، دایاک‌ها یا کاپاپوها. معمولاً فرض می‌شود که افراد قبایل «باغبان» هستند، یعنی بدون پدید آوردن نظام‌های آبیاری یا استفاده از تجهیزاتی سنگین نظیر گاوآهن اقدام به زراعت می‌کنند؛ آن‌ها، دست‌کم در میان هم‌سالان و هم‌جنس‌ها، برابری‌خواه هستند؛ رهبران‌شان صرفاً قدرت غیررسمی دارند یا دست‌کم فاقد قدرت قهری هستند. «قبایل» معمولاً ذیل نوعی ساختارهای پیچیده‌ی طایفه‌ی تبارمحور یا توتم‌محور، که انسان‌شناسان علاقه‌ی زیادی به آن‌ها دارند، دسته‌بندی می‌شوند. به لحاظ اقتصادی، شخصیت‌های اصلی قبایل «مردان بزرگ»[1] هستند ــ چنان که معمولاً در ملانزی یافت می‌شدند ــ که مسئولیتِ تشکیل ائتلاف‌هایی داوطلبانه برای شرکت در مناسک و ضیافت‌ها و حمایت از برگزاری آن‌ها را بر عهده دارند. در این جوامع، مناسک یا تخصص‌گرایی حرفه‌ها محدود است و معمولاً شکلی پاره‌وقت دارد؛ قبایل به لحاظ عددی از دسته‌ها بزرگ‌ترند اما سکونتگاه‌های‌شان اغلب تقریباً در همان ابعاد است و از همان اهمیت برخوردار.

خان‌سالاری‌ها: درحالی‌که در جوامع قبیله‌ای، طایفه‌ها همگی دست‌آخر هم‌تراز یکدیگرند، در خان‌سالاری‌ها نظام خویشاوندی به مبنایی برای نظام رده‌بندی بدل می‌شود که متشکل از اشراف، افراد معمولی و حتی بردگان است. شیلوک‌ها، ناچزها یا کالوساها را معمولاً خان‌سالاری می‌دانند؛ به همین ترتیب، مثلاً سلطنت‌های پلینزیایی یا اربابان گُل‌های باستان نیز خان‌سالاری محسوب می‌شوند. تشدید تولید به مازادهایی چشم‌گیر شکل می‌دهد که متعاقباً موجب ظهور طبقاتی متشکل از صنعتگران تمام‌وقت، متخصصان مناسک و صدالبته خود خاندان‌های خان‌سالار می‌شود. در این جوامع دست‌کم با یک سطح از سلسله‌مراتب

1. big Men

سکونتگاهی سروکار داریم (محل سکونت خان در مقابل محل سکونت دیگران) و کارکرد اقتصادی اصلیِ خان کارکردی بازتوزیعی است: تجمیع منابع، اغلب به صورت قهرآمیز، و سپس پخش کردن‌شان میان همگان که معمولاً در خلال ضیافت‌هایی باشکوه انجام می‌گیرد.

دولت‌ها: چنان که تا این‌جا بخش عمده‌اش را گفتیم، دولت‌ها را غالباً با مواردی تعریف می‌کنند نظیر کشاورزیِ متراکم غلات، نوعی انحصار قانونی بر استفاده از زور، امور اجرایی حرفه‌ای و تقسیم کاری پیچیده.

چنان که بسیاری از انسان‌شناسان سده‌ی بیستم نیز خاطرنشان کرده‌اند، این طرح‌واره چندان کارکردی ندارد. در واقع، به نظر می‌رسد «مردان بزرگ» تقریباً یکسره منحصر به ملانزی بوده‌اند. «خان‌های سرخ‌پوست» نظیر جرونیمو[1] یا گاو نشسته[2] در واقع کدخدایانِ قبیله بودند که نقش‌شان هیچ شباهتی به مردان بزرگِ پاپوآ گینه‌ی نو نداشت. چنان که خاطرنشان ساختیم، اغلب کسانی که در مدل نوفرگشت‌باور برچسب «خان» می‌خورند به طرز عجیبی شبیه به چیزی هستند که ما معمولاً «پادشاه» می‌نامیم. همچنین ممکن است که این خان‌ها در قلعه‌هایی دارای استحکامات زندگی کنند، رداهای خز به تن کنند و نه‌فقط دلقکانی درباری بلکه صدها همسر و خواجه‌ی حرم‌سرا داشته باشند. با این‌همه، به‌ندرت درگیر بازتوزیع گسترده‌ی منابع می‌شوند یا دست‌کم به شکلی نظام‌مند به این امر نمی‌پردازند.

واکنش فرگشت‌باوران به این انتقادات نه رها کردن طرح‌واره که صرفاً تنظیم دقیق‌تر آن بود. آن‌ها استدلال کردند که شاید خان‌سالاری‌ها بیش از آن‌چه می‌پنداشتیم غارتگر بوده‌اند اما کماکان تفاوت بنیادینی با دولت‌ها داشتند. به‌علاوه، می‌توان آن‌ها را به خان‌سالاری‌های «ساده» و «پیچیده» تقسیم کرد: در نمونه‌ی ساده، خان صرفاً یکی از مردان بزرگ

۱. یا گویاله (۱۹۰۹ ـ ۱۸۲۹)، از رهبران برجسته‌ی مردمان آپاچی.
۲. با نام اصلی «تاتانکا ایوتاکه» از رهبران معروف لاکوتا و هانک‌پاپا سو در داکوتای جنوبی (۱۸۹۰ ـ ۱۸۳۱). در ۱۸۷۶ میان نیروهای دولتی و جنگجویانی که به سرکردگی گاو نشسته قرار داشتند جنگی درگرفت که به شکست نیروهای دولتی منجر شد.

شکوهمند بود که کماکان مثل دیگران کار می‌کرد و حداقل کمک را در مسائل اجرایی دریافت می‌کرد؛ در نمونه‌ی پیچیده، او متکی به پشتیبانی دست‌کم دو سطح از کارکنان اجرایی بود که امکان شکل‌گیری یک ساختار طبقاتی حقیقی را می‌داد. سرانجام، خان‌سالاری‌ها «ادواری» بودند، یعنی بزرگ‌اربابان ساده همواره، و اغلب به نحوی کاملاً روشمند، از طریق فتح یا به انقیاد درآوردن رقبای محلی در تکاپو برای وصل کردن امپراتوری‌های کوچک به یکدیگر بودند تا خود را به مرحله‌ای بالاتر از پیچیدگی برسانند (مرحله‌ای که مشخصه‌اش وجود سه سطح از سلسله‌مراتب اجرایی بود) یا حتی دولت تأسیس کنند. هر چند برخی از خان‌های جاه‌طلب در این کار موفق شدند، اغلب‌شان شکست خوردند؛ آن‌ها به سرحداتِ زیست‌محیطی یا اجتماعی‌شان می‌رسیدند که مایه‌ی عذاب مردم می‌شد، کل این سرهم‌بندی عجیب‌وغریب فرومی‌ریخت و بقایایش برای سردودمانِ جاه‌طلب دیگری به جا می‌ماند تا دوباره برای فتح جهان ــ یا دست‌کم، بخش‌هایی از آن که به فتحش می‌ارزید ــ تلاش کند.

در محافل آکادمیک، گسیختگی‌ای عجیب پیرامون استفاده از چنین طرح‌واره‌هایی رخ داده است. اغلب انسان‌شناسان فرهنگی این نوع تفکر فرگشت‌باور را نوعی یادگار بامزه از گذشته‌ی دانش‌رشته‌ی خود تلقی می‌کنند که هیچ‌کس امروزه نباید جدی‌اش بگیرد؛ و این در حالی است که اغلب باستان‌شناسان نیز صرفاً به این دلیل از اصطلاحاتی نظیر «قبیله»، «خان‌سالاری» یا «دولت» استفاده می‌کنند که اصطلاحات جایگزینی برای‌شان ندارند. با تمام این اوصاف، تقریباً تمامی دیگر [دانشمندان] چنین طرح‌واره‌هایی را مبنایی بدیهی برای تمامی دیگر مباحث‌شان می‌دانند. ما در سراسر این کتاب زمان قابل‌توجهی را صرف اثبات این موضوع کرده‌ایم که چنین طرح‌واره‌هایی از چه رو گمراه‌کننده‌اند. اما دلیل این‌که این شیوه‌ی تفکر [= فرگشت‌باوری] حتی به‌رغم تلاش‌های مکرر افراد برای اشاره به عدم‌انسجام‌شان، کماکان پابرجا باقی می‌مانند دقیقاً این است که تصورِ تاریخی که غایت‌باور نباشد برای ما بسیار مشکل است، یعنی تصور تاریخی که دلالت بر اجتناب‌ناپذیریِ آرایش فعلی امور نداشته باشد.

چنان که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، یکی از سردرگم‌کننده‌ترین جنبه‌های زندگی در تاریخ این است که پیش‌بینیِ مسیر وقایع آینده تقریباً ناممکن است، بااین‌حال، پس از رخ دادن این وقایع، دیگر مشکل بتوانیم حتی معنای این نکته را بفهمیم که وقایع «می‌توانست» جور دیگری رخ دهد. شاید بتوان گفت رخدادی که شایسته‌ی نام رخداد تاریخی باشد واجد دو خصیصه است: پیش از وقوع پیش‌بینی‌اش غیرممکن بوده اما فقط‌وفقط یک‌بار رخ می‌دهد. نمی‌شود از نو در نبرد گوگَمِل[1] جنگید و دید اگر داریوش [ِسوم] آن را می‌برد چه می‌شد. گمانه‌زنی در این‌باره که چه می‌شد ــ مثلاً اگر اسکندر حتی شده اتفاقی تیر می‌خورد و دیگر نه خبری از مصر بطلمیوسی بود و نه سوریه‌ی سلوکی ــ در بهترین حالت چیزی نیست جز بازی‌ای از سر تفنن. چنین رویکردی هر قدر هم که بتواند به پرسش‌هایی عمیق منجر شود ــ مثلاً یک فرد تا چه اندازه می‌تواند واقعاً در تاریخ تغییر ایجاد کند؟ ــ باز هم این‌ها پرسش‌هایی است که هرگز پاسخی قطعی ندارد.

در مواجهه با رخدادهای تاریخیِ یگانه یا پیکربندی‌هایی منحصربه‌فرد نظیر امپراتوری‌های ایرانی یا یونانی، بهترین کاری که می‌شود کرد روی آوردن به پروژه‌ای تطبیقی است. کم‌ترین نتیجه‌ی چنین پروژه‌ای این است که می‌تواند برداشتی در این‌باره به ما بدهد که چه نوع چیزهایی ممکن بود رخ دهد، و در بهترین حالت می‌تواند درکی از الگویی ارائه دهد که طبق آن وقوع یک واقعه محتملاً در پی واقعه‌ای دیگر خواهد آمد. مشکل آن‌جاست که از زمان تهاجم ایبریایی‌ها به قاره‌ی امریکا و امپراتوری‌های استعماری اروپایی که در پی‌اش آمد، ما واقعاً حتی از چنین پروژه‌ی تطبیقی‌ای هم عاجزیم، چرا که می‌پنداریم دست‌آخر فقط یک نظام سیاسی ـ اقتصادی وجود دارد که آن هم جهان‌گستر است. مثلاً اگر بخواهیم به ارزیابی این موضوع بپردازیم که آیا پدیده‌هایی نظیر دولت ـ ملت مدرن، سرمایه‌داری صنعتی و گسترش آسایشگاه‌های مجانین ضرورتاً به یکدیگر مرتبط‌اند یا پدیده‌هایی مجزا هستند که فقط از سر اتفاق در گوشه‌ای از جهان گرد هم آمده‌اند، خیال‌تان

۱. Battle of Gaugamela؛ نبرد میان سپاهیان اسکندر مقدونی و داریوش سوم در ۳۳۱ پیش از میلاد که ضربه‌ای نهایی بر پیکر امپراتوری رو به زوال هخامنشیان تلقی می‌شود.

راحت که هیچ مبنایی برای قضاوت در دست نداریم.(۷) این هر سه پدیده زمانی پدید آمدند که کل سیاره عملاً یک نظام جهانی یکّه بود و از بد روزگار ما هم هیچ سیاره‌ی دیگری نداریم که بخواهیم دست به مقایسه بزنیم.

ممکن است کسی این‌طور استدلال کند ــ و به‌واقع خیلی‌ها هم می‌کنند ــ که این مسئله در مورد بخش عمده‌ی تاریخ بشر صادق بوده و چیز تازه‌ای نیست. اوراسیا و افریقا هم پیش‌تر نظام یکّه‌ی متقابلاً پیوسته‌ای را شکل دادند. مطمئناً افراد، اشیا و ایده‌ها در آن زمان در سراسر اقیانوس هند و راه‌های ابریشم (یا نمونه‌های ابتدایی این راه در عصر مفرغ و آهن) در رفت‌وآمد بودند، در نتیجه، به نظر می‌رسد تغییرات شدید سیاسی و اقتصادی هم اغلب در سراسر پهنه‌ی خشکی اوراسیا به شیوه‌ای کمابیش هماهنگ رخ می‌داد. به مثالی مشهور در این زمینه توجه کنید: تقریباً یک سده پیش، کارل یاسپرس، فیلسوف آلمانی، خاطرنشان ساخت که تمامی مکاتب مهمِ فلسفه‌ی نظرورزانه که امروزه می‌شناسیم، ظاهراً همگی ــ و از قرار معلومْ به نحوی مستقل ــ از یونان، هند و چین برخاسته‌اند، آن هم در دوره‌ی زمانی نسبتاً یکسانی بین سده‌های هشتم تا سوم پیش از میلاد؛ مهم‌تر این‌که تمامی این مکاتب دقیقاً در همان شهرهایی پدید آمدند که به‌تازگی ابداع و استفاده‌ی گسترده از پول مسکوک را تجربه کرده بودند. یاسپرس این دوران را عصر محوری[1] نامید؛ اصطلاحی که از آن به بعد نیز از سوی دیگران بسط یافت تا دوره‌ای را در بر گیرد که شاهد تولد تمامی ادیان امروز جهان بود، از زرتشت پیامبر ایرانی گرفته (حدود ۸۰۰ پ‌م) تا ظهور اسلام (حدود ۶۰۰ م). این را هم در نظر بگیرید که دوره‌ی اصلی در عصر محوریِ یاسپرس ــ که شامل دوران زندگی فیثاغورث، بودا و کنفوسیوس می‌شود ــ نه‌فقط با ابداع ضرب سکه‌ی فلزی و شکل‌های جدید تفکر نظرورزانه مقارن است، بلکه همچنین مصادف است با گسترش برده‌داری مطلق در سرتاسر اوراسیا، حتی در مکان‌هایی که پیش از آن به‌ندرت وجود داشت؛ علاوه‌براین، برده‌داری مطلق در نهایت زمانی زوال می‌یابد که مجموعه‌ای متوالی از امپراتوری‌های عصر محوری

1. Axial Age

(امپراتوری‌های موریا [در هند باستان]، هان [در چین]، پارت‌ها [در ایران] و روم) به همراه نظام‌های پولی رایج هر یک مضمحل می‌شوند.(۸) مسلماً خطا خواهد بود که بگوییم اوراسیا را می‌توان مکانی [یک‌دست] فرض کرد و بر این مبنا نتیجه گرفت که مقایسه‌ی تطبیقیِ نحوه‌ی بروزوظهور این فرایندها در نقاط مختلف اوراسیا هیچ معنایی در بر ندارد. اما این هم به همان اندازه خطاست که نتیجه بگیریم چنین الگوهایی خصایص جهان‌شمولِ توسعه‌ی انسانی محسوب می‌شوند. ممکن است فقط به اوراسیا مربوط بوده باشند.

راستش را بخواهید بخش عمده‌ی افریقا، اقیانوسیه یا شمال‌غربی اروپا نیز چنان در پیوند با امپراتوری‌های عظیم این دوره قرار داشتند ــ به‌ویژه در نتیجه‌ی هم‌گرایی راه‌های تجارت زمینی و دریایی پیرامون اقیانوس هند و مدیترانه در سده‌ی پنجم پیش از میلاد، اما بی‌شک حتی بسی پیش‌تر از آن ــ که به‌دشواری بتوان قضاوت کرد آیا می‌توان آن‌ها را نقاط ارجاعی مستقل برای مقایسه در نظر گرفت یا خیر. یگانه استثنای واقعی در این میان قاره‌ی امریکا بود. یقیناً حتی پیش از ۱۴۹۲ نیز می‌بایست رفت‌وآمدهایی پراکنده میان دو نیم‌کره در جریان بوده باشد (در غیر این صورت که اصلاً هیچ جمعیت انسانی‌ای در قاره‌ی امریکا وجود نمی‌داشت)؛ اما تا پیش از تهاجم ایبریایی‌ها، قاره‌ی امریکا در ارتباطی مستقیم یا منظم با اوراسیا نبود. آن‌ها را به‌هیچ‌وجه نمی‌شد جزئی از «نظام جهانی» یکسانی تلقی کرد. اهمیت این مسئله از آن‌روست که به این ترتیب با یک مرجع قیاسِ حقیقتاً مستقل دیگر طرف‌ایم (یا حتی دو مرجع قیاس، اگر امریکای شمالی و جنوبی را دو موجودیت مجزا بدانیم)، به طوری که اینک این پرسش امکان‌پذیر می‌شود: آیا تاریخ واقعاً باید مسیری معین را بپیماید؟

در مورد قاره‌ی امریکا، در واقع می‌توانیم پرسش‌هایی طرح کنیم نظیر این‌که آیا ظهور سلطنت به مثابه‌ی شکل غالب جهانیِ حکومت اجتناب‌ناپذیر بود؟ آیا کشت غلات واقعاً دام محسوب می‌شود و واقعاً می‌توان گفت که پس از گسترشِ بسنده‌ی کشت گندم یا برنج یا ذرت، فقط باید منتظر گذر زمان بود تا بزرگ‌اربابی متهور کنترل انبارهای غله را به دست بگیرد و رژیم خشونتی با اداره‌ی بوروکراتیک مستقر سازد؟ و

آیا زمانی که چنین کرد، دیگران هم به طرزی اجتناب‌ناپذیر از او تقلید خواهند کرد؟ دست‌کم بنا به تاریخ پیشاکلمبِ امریکای شمالی می‌توان در پاسخ به تمامی این پرسش‌ها با صدایی رسا گفت «خیر».

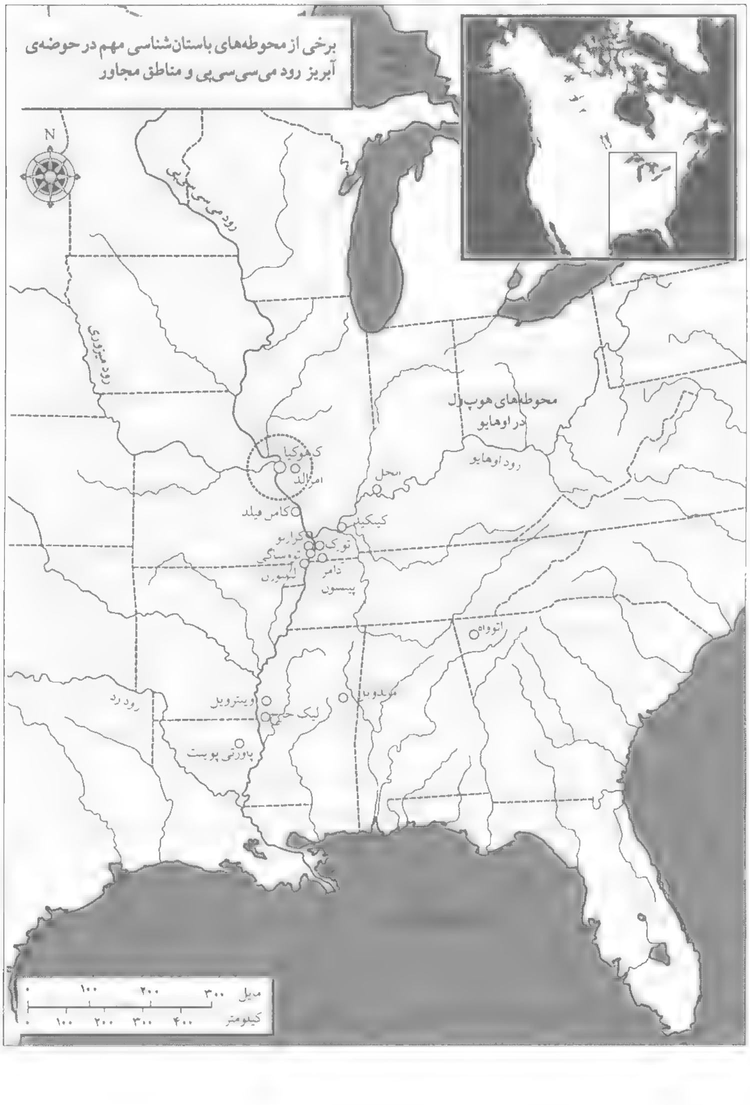
در واقع، هر چند باستان‌شناسانِ امریکای شمالی از عباراتی نظیر «دسته»، «قبیله»، «خان‌سالاری» و «دولت» استفاده می‌کنند، به نظر می‌رسد آن‌چه به‌واقع در آن‌جا رخ داده تمامی چنین مفروضاتی را به چالش بکشد. پیش‌تر دیدیم که به چه ترتیب در نیمه‌ی غربی این قاره و در سده‌های پیش از تهاجم اروپاییان، اگر هم الگویی در جریان بود، الگوی حرکت در خلاف مسیر کشاورزی بود؛ همچنین شاهد بودیم که جوامع دشت بزرگ به چه ترتیب اغلب، در خلال هر سال، بین دسته‌ها و چیزی در رفت‌وآمد بودند که دست‌کم شباهت‌هایی داشت با آن‌چه به عنوان دولت می‌شناسیم ــ به عبارت دیگر، بین دو قطب مخالف فرگشت اجتماعی در رفت‌وآمد بودند. حتی از این هم اعجاب‌برانگیزتر وقایعی بود که در بخش شرقی این قاره در جریان بود.

تقریباً از ۱۰۵۰ پیش از میلاد تا ۱۳۵۰ میلادی، در مکانی که امروزه شرقِ سنت‌لوئیس است، شهری بود که نام واقعی‌اش فراموش شده اما در تاریخ به کاهوکیا مشهور است.(۹) به نظر می‌رسد این شهر پایتختِ جایی بوده است که احتمالاً جیمز اسکات آن را یک نمونه‌ی کلاسیک و در حال شکوفایی «دولت غله‌محور» تشخیص می‌دهد؛ دولتی که تقریباً هم‌زمان با حکم‌رانی دودمان سونگ در چین و خلیفه‌ی عباسی در عراق ظهور شکوهمند و از قرار معلوم ناگهانی‌ای را تجربه می‌کرد. جمعیتِ کاهوکیا به نقطه‌ی اوجی در حدود پانزده‌هزار نفر رسید و سپس به‌یک‌باره ناپدید شد. فارغ از این‌که کاهوکیا از منظر کسانی که ذیل حکومتش می‌زیستند به چه نحو بازنمایی می‌شد، به نظر می‌رسد اکثر جمعیتِ آن در نهایت به طرزی قاطع و پُرهیاهو طردش کردند. سده‌ها پس از زوال شهر، محوطه‌ای که زمانی شهر بر آن بنا شده بود و صدها کیلومتر دره‌های پُرآب اطراف آن یکسره عاری از سکونت انسان‌ها باقی ماند: نوعی «محله‌ی متروک» (بیش‌تر شبیه به منطقه‌ی ممنوعه در رمانِ سیاره‌ی میمون‌ها نوشته‌ی پی‌یر بول)، مکانی متعلق به ویرانه‌ها و خاطرات تلخ.(۱۰)

سلطنت‌های جانشینِ کاهوکیا در سمت جنوب به‌یک‌باره سر برآوردند و سپس به همان نحو در هم شکستند. زمانی که اروپاییان در سواحل شرقی امریکایی شمالی کناره گرفتند، «تمدن می‌سی‌سی‌پیایی»[1] ــ نامی که کاهوکیا به آن مشهور شده است ــ چیزی جز خاطره‌ای دور نبود و به نظر می‌رسید اخلاف رعایای کاهوکیا و همسایگان‌شان خود را در جمهوری‌هایی قبیله‌ای و در ابعادی شبیه به پولیس، که در توازن بوم‌شناختی ظریفی با محیط طبیعی پیرامون‌شان قرار داشت، از نو سازمان‌دهی کرده بودند. چه اتفاقی رخ داده بود؟ آیا حاکمان کاهوکیا و دیگر شهرهای حوزه‌ی می‌سی‌سی‌پی را شورش‌های مردمی سرنگون کرده بود؟ آیا فرار دسته‌جمعی باعث تضعیف‌شان شده بود؟ آیا قربانی فجایع زیست‌بومی شده بودند یا (به احتمال قوی‌تر) نوعی ترکیب پیچیده‌ی هر سه مورد رخ داده بود؟ شاید زمانی باستان‌شناسی بتواند پاسخ‌های قطعی‌تری در اختیارمان بگذارد. اما تا آن زمان، در این رابطه تقریباً با اطمینان می‌توان گفت این جوامع، که مهاجمان اروپایی از سده‌ی شانزدهم به بعد با آن‌ها رویارو شدند، محصول سده‌ها تعارض سیاسی و مباحث آگاهانه بودند. در بسیاری از موارد با جوامعی مواجه بودیم که در آن‌ها توانایی انجام بحث سیاسیِ آگاهانه به‌خودی‌خود یکی از عالی‌ترین ارزش‌های انسانی محسوب می‌شد.

بدون در نظر گرفتن این بافتار تاریخی کلان‌تر، درک ویژگی‌هایی نظیر پای‌بندی به آزادی فردی یا حتی عقل‌گرایی شک‌باورانه‌ی شخصیت‌هایی نظیر کاندیارونک غیرممکن است، یا دست‌کم باید گفت این برداشتی است که قصد داریم در باقی‌مانده‌ی این فصل ارائه کنیم. هر چند مؤلفان آتی اروپایی تمایل زیادی داشتند که این بومزادان امریکای شمالی را فرزندان بی‌گناه طبیعت تلقی کنند، آن‌ها در واقع وارثان تاریخ طولانی فکری و سیاسی مختص خودشان بودند ــ تاریخی که آنان را، در مقایسه با فیلسوفان اوراسیایی، در مسیر کاملاً متفاوتی پیش رانده و بدون شک به جایی رسانده بود که نه‌فقط در اروپا بلکه در سایر نقاط نیز بر مفاهیم آزادی و برابری اثرات عمیقی به جا گذاشتند.

1. Mississippian civilization


برخی از محوطه‌های باستان‌شناسی مهم در حوضه‌ی
آبریز رود می‌سی‌سی‌پی و مناطق مجاور
N
رود می‌سی‌سی‌پی
رود میزوری
محوطه‌های هوپ‌ول
در اوهایو
رود اوهایو
کهوکیا
امرالد
کامس فیلد
دامر
پیسون
اتوواه
ویسترویل
پاورتی پوینت
رود رد
مایل ۰ ۱۰۰ ۲۰۰ ۳۰۰
کیلومتر ۰ ۱۰۰ ۲۰۰ ۳۰۰ ۴۰۰

البته که به ما آموخته‌اند چنین ادعاهایی را ذاتاً نامحتمل و حتی کمی چرند بدانیم. چنان که در مورد تورگو شاهد بودیم، نظریه‌ی فرگشت، آن‌چنان که امروزه می‌شناسیمش، تا حد زیادی به منظور دفاع از همین‌دست نگرش‌های تحقیرآمیز و متکبرانه و استحکام‌بخشی به آن‌ها ساخته شد تا این نگرش‌ها را طبیعی یا بدیهی جلوه دهد. اگر هم تصور نشود که بوم‌زادان امریکای شمالی در زمانه‌ای مجزا از زمانه‌ی ما می‌زیسته‌اند یا به‌نوعی بقایای دوره‌ی ابتدایی‌ترِ تاریخ بشر را به نمایش می‌گذارند، چنین تصور می‌شود که در واقعیتی یکسره متفاوت از واقعیت ما روزگار می‌گذراندند (استفاده از اصطلاح «هستی‌شناسی» در این زمینه بسیار رواج دارد [ادعا می‌شود که در «هستی‌شناسی»ای متفاوت با ما می‌زیسته‌اند])، قسمی آگاهی اسطوره‌ای که از اساس متفاوت با آگاهی ماست. اگر هم هیچ‌یک از این موارد نباشد، فرض می‌شود که هر سنت فکریِ مشابه با سنتی که شخصیت‌هایی نظیر فلوطین، شانکارا[1] یا چوانگ‌تسی[2] را پدید آورده است فقط‌وفقط می‌تواند محصولِ سنتی مکتوب باشد که دانش در آن شکلی انباشتی گرفته است. و از آن‌جا که امریکای شمالی هیچ شکلی از سنتِ نوشتاری از خود به جا نگذاشته است ــ یا دست‌کم نه آن قسم چیزهایی که ما معمولاً سنت نوشتاری تلقی می‌کنیم(۱۱) ــ هر معرفتی هم که پدید آورده باشد، اعم از سیاسی یا غیر از آن، ضرورتاً از سنخی متفاوت با معرفت ما تلقی می‌شود. هرگونه مشابهتی هم که ممکن است بین مباحث یا مواضعِ شبیه با سنت فکریِ خودمان وجود داشته باشد، معمولاً به عنوان نوعی فرافکنیِ خام‌دستانه‌ی مقولات غربی [به بومیان] نادیده گرفته می‌شود. به این ترتیب، هرگونه مکالمه‌ای ناممکن می‌شود.

شاید سرراست‌ترین شیوه برای خنثی کردن این‌گونه استدلال‌ها نقل متنی باشد که در آن به توضیح مفهومی پرداخته می‌شود که وندات‌ها (هیرون‌ها) آن را اوندینونک[3] می‌نامیدند، نوعی تمنای پنهانی روح که در رؤیا آشکار می‌شود:

۱. فیلسوف و اندیشمند هندو که حدود سده‌ی هشتم میلادی می‌زیست.
۲. فیلسوف چینی که حدود سده‌ی چهارم پیش از میلاد می‌زیست.
3. Ondinnonk

> هیرون‌ها معتقدند ارواح ما دارای تمناهایی هستند که گویی ذاتی و مکتوم‌اند... آن‌ها معتقدند که روح ما از طریق رؤیا، که زبان گویای آن است، این تمناهای طبیعی را بر ما آشکار می‌سازد. به همین ترتیب، زمانی که این تمناها تحقق یابند، روح نیز رضایتمند می‌شود، اما برعکس، اگر تمناهای روح را به آن ندهید، خشمگین می‌شود و نه‌تنها آن خشنودی و نیکی‌ای را که قرار بود برای بدن مهیا کند به آن نمی‌دهد، بلکه اغلب علیه آن سر به شورش می‌گذارد و بیماری‌هایی مختلف و حتی مرگ را موجب می‌شود.(۱۲)

نویسنده در ادامه شرح می‌دهد که این‌دست تمناهای پنهانی در رؤیاها به‌نوعی غیر مستقیم و به زبانی نمادین که فهمش دشوار است با فرد ارتباط برقرار می‌کنند، از همین‌رو ونداتها زمان زیادی را به رمزگشایی از معنای رؤیاهای یکدیگر یا مشاوره با متخصصان این امر اختصاص می‌دهند.

کل این نکات ممکن است همچون قسمی فرافکنی خام‌دستانه‌ی نظریه‌ی فرویدی به نظر برسد، اما این تمام ماجرا نیست. این متن متعلق به ۱۶۴۹ است. نویسنده‌ی آن پدر راگنو است که آن را در یکی از وقایع‌نگاری‌های یسوعی دقیقاً ۲۵۰ سال پیش از نخستین انتشار کتاب تفسیر رؤیای فروید نوشته است، یعنی ۲۵۰ سال پیش از رخدادی که، همچون نظریه‌ی نسبیت اینشتین، عموماً یکی رخدادهای بنیادین تفکر سده‌ی بیستم تلقی می‌شود. علاوه‌براین، در این زمینه راگنو تنها منبع‌مان نیست. مُبلغان مذهبی متعدد دیگری که در این زمان در تکاپو برای ترغیب مردمان ایروکویی به گرویدن به مسیحیت بودند در همین دوران نظریه‌های مشابهی را گزارش داده‌اند ــ که البته مهمل و آشکارا خطا (هر چند با این نتیجه‌گیری که احتمالاً برداشت‌هایی واقعاً شیطانی نیستند) تلقی‌شان کردند و در تلاش برای ابطال‌شان بودند تا مفسران را به جای آن به حقیقت متن مقدس راهنمایی کنند.

آیا این یعنی اجتماعی که کاندیارونک در آن بالیده بود اجتماعی متشکل از فرویدی‌ها بود؟ خب نه دقیقاً. بین روان‌کاوی فرویدی و رویه‌های ایروکویی تفاوت‌های چشم‌گیری وجود داشت که مهم‌ترین‌شان به ماهیت جمعیِ درمان مربوط می‌شد. فرایند «گمانه‌زنی درباره‌ی رؤیا» اغلب به صورت گروهی انجام می‌شد و درک تمناهای رؤیابین، خواه به

صورت تحت‌اللفظی و خواه نمادین، ممکن بود شامل بسیج کل اجتماع شـود: راگنو گزارش می‌کند که زمسـتان‌ها در شهرهای وندات‌ها عمدتاً به برگـزاری نمایش‌ها و ضیافت‌های جمعی‌ای اختصاص داشـت که هدف از آن‌ها، در معنای دقیق کلمه، تحقق بخشیدن به رؤیاهای یکی از مردان یا زنان مهم اجتماع بود. نکته این است که نادیده گرفتن چنین سنت‌های فکری‌ای به مثابه‌ی سنت‌هایی نازل‌تر از ــ یا از همین منظر، یکسره بیگانه با ــ سنت‌های فکری خودِ ما بسیار نابخردانه است.

موضوعی که موردِ وندات‌ها و هودنوسونی‌ها را به نمونه‌ای غیرمعمول بدل می‌کند این است که اسناد بسیار زیادی از سنت‌های‌شان به جا مانده اسـت: بسـیاری از دیگر جوامع بسـی پیش از آن‌که چنین اسناد و مدارکی فرصتِ مکتوب شـدن بیابند به‌کلی نابود شـدند یا جز بقایایی آسیب‌دیده از آن‌ها باقی نماند. معلوم نیست که چه سنت‌های فکری دیگری به‌کلی و برای همیشه از دست رفته‌اند. از همین‌رو، در ادامه‌ی فصل قصد داریم از همین منظر به بررسی تاریخ بیشه‌زارهای شرقی امریکای شمالی از حدود ۲۲۰ پیـش از میـلاد تـا ۱۶۰۰ میلادی بپردازیم. هدف‌مان این اسـت که ریشه‌های محلی نقد بومی بر تمدن اروپایی را بفهمیم و همچنین دریابیم کـه این ریشـه‌ها به چه نحو به تاریخی گـره خورده بودند که از کاهوکیا، یا شاید حتی بسیار قبل از آن، آغاز شده بود.

حالا می‌خواهیم بپرسیم که نظام طایفه‌ای یک‌دست و تکین در چه بخش‌هایی از امریکای شمالی رواج یافت و همچنین نقشِ «سپهر تعامل هوپ‌وِل» را بررسی خواهیم کرد

بحث را با یک معما شروع کنیم. پیش‌تر هم اشاره کردیم که به چه ترتیب توزیع نام طایفه‌ها در سرتاسر جزیره‌ی لاک‌پشت (نامی که بومیان به قاره‌ی امریـکای شـمالی می‌دادند) کمابیش مطابق بـا یک مجموعه‌ی اصلی از نام‌های مشابه صورت گرفته است. تفاوت‌های محلی در این زمینه فراوان بودنـد، امـا همچنیـن اتحادهای مشـابهی بیـن طوایف وجود داشـت، از همین‌رو مثلاً مسـافری از طایفه‌ی خرس یا گرگ یا شـاهین می‌توانست از

منطقه‌ای در جورجیای فعلی سفرش را به سمت انتاریو یا آریزونا آغاز کند و در طول مسیر تقریباً در هر نقطه‌ای طایفه‌ای را بیابد که ملزم به مهمان‌نوازی از او باشند. این نکته وقتی جالب‌تر می‌شود که بدانیم در امریکای شمالی به معنای واقعی کلمه صدها زبان مختلف وجود داشته است که هر یک به نیم‌دوجین خانواده‌ی زبانیِ یکسره نامرتبط با هم تعلق داشت. بسیار بعید است که نظام طوایف به شکلی بالیده و تمام‌عیار همراه با نخستین مهاجرت‌ها از سیبری به این منطقه آورده شده باشد. این نظام‌ها بی‌شک در دوره‌های متأخر بسط‌وگسترش یافته‌اند. اما ــ و معما همین جاست ــ با توجه به فاصله‌ی جغرافیایی، تصور چگونگی رخ دادن این امر دشوار است.

الیزابت توکر، پیشکسوت مطالعات ایروکویی‌ها، در دهه‌ی ۱۹۷۰ گفته بود که این معما وقتی سردرگم‌کننده‌تر می‌شود که بدانیم دقیقاً مشخص نیست آیا اساساً می‌توان طایفه‌های امریکای شمالی را دقیقاً در شمار گروه‌های «خویشاوندی» قلمداد کرد یا خیر. این طوایف بیش‌تر به جوامعِ آیینی شبیه‌اند که هر یک خود را وقف حفظ رابطه‌ای معنوی با یک حیوانِ توتم کرده است که معمولاً فقط مجازاً «نیا»ی‌شان محسوب می‌شود. درست است که اعضای طایفه از طریق تبار (مادری یا پدری) شان پذیرفته می‌شوند و اعضای یک طایفه برادر و خواهر یکدیگر تلقی می‌شوند و از همین‌رو نمی‌توانند با یکدیگر ازدواج کنند. بااین‌حال، کسی مشغولِ تبار و نسب‌شناسی نبود و همچنین نه خبری از فرقه‌های نیاکان بود و نه ادعای مالکیت بر مبنای تبار: تمامی اعضای طایفه عملاً برابر بودند. حتی چندان خبری از مالکیت اشتراکی نبود، صرفاً برخی شکل‌های خاص مالکیت بر دانش مناسک، رقص‌ها یا وردها، صندوقچه‌های اشیای مقدس و نیز برخی از مجموعه‌نام‌ها.

یک طایفه معمولاً برای کودکان از مجموعه‌اسامی ثابتی استفاده می‌کرد. برخی از این اسامی نام خان‌ها بودند، اما این نام‌ها نیز، همچون اشیای مقدس، به‌ندرت مستقیماً به ارث می‌رسیدند، بلکه زمانی که دارنده‌ی لقبی از دنیا می‌رفت، این لقب به شایسته‌ترین نامزد اعطا می‌شد. علاوه‌براین، یک اجتماع هرگز متشکل از صرفاً یک طایفه نبود.

معمولاً تعداد قابل‌توجهی از طایفه‌ها وجود داشت که به همراه یکدیگر در دو گروه (یا نیمگی) تقسیم می‌شدند و در رقابت‌هایی نظیر ورزش‌ها و خاک‌سپاری مُردگان یکدیگر، همچون رقیب و مکمل عمل می‌کردند. در مجموع تأثیر این وضعیت آن بود که تاریخ‌های شخصی را از بستر عمومی می‌زدود: از آن‌جا که نام‌ها صرفاً لقب به شمار می‌آمدند، گویی چنین بود که سرکردگیِ نیمی از اجتماع را همواره جان اف. کندی بر عهده داشت و نیمی دیگر را ریچارد نیکسون. این امتزاجِ القاب و نام‌ها مشخصاً پدیده‌ای مربوط به امریکای شمالی است. در سراسر جزیره‌ی لاک‌پشت همواره نسخه‌ای از این پدیده قابل‌مشاهده بود که مشابهش را در هیچ‌یک از دیگر نقاط جهان نمی‌یابیم.

سرانجام، توکر خاطرنشان می‌سازد که طایفه‌ها در دیپلماسی نیز نقشی اساسی ایفا می‌کردند: نه‌فقط در زمینه‌ی مهمان‌نوازی از مسافران بلکه در زمینه‌ی سامان‌دهی تشریفات مأموریت‌های دیپلماتیک، پرداخت غرامت برای جلوگیری از جنگ یا ادغام زندانیان [در جامعه] که می‌توانستند به‌سادگی با اعطای نامْ آن‌ها را به یکی از اعضای طایفه در اجتماع جدید بدل کنند یا حتی جایگزین شخصی کنند که در همان نبرد کُشته شده بود. به نظر می‌رسد این نظام طراحی شده بود تا ظرفیت افراد را در زمینه‌ی جابه‌جایی، به صورت فردی یا جمعی، بیشینه سازد یا در واقع، آرایش‌های اجتماعی را دگرگون کند و از نو سامان دهد. در چارچوب همین ضوابط با طیف بی‌پایان و تقریباً جوراجوری از امکان‌ها سروکار داریم. اما خود این ضوابط اساساً از کجا سر برآوردند؟ توکر خاطرنشان می‌سازد که این ضوابط ممکن است بقایای نوعی «امپراتوری تجاری» باشد که مدت‌هاست به فراموشی سپرده شده است؛ امپراتوری‌ای که شاید در اصل از سوی تاجرانی از مکزیک مرکزی تأسیس شده بود. همکاران پژوهشگر توکر این گمانه‌زنی را چندان جدی نگرفتند ــ در واقع، به‌ندرت بتوان ارجاعی به مقاله‌ی او یافت. هیچ شواهدی مبنی بر وجود چنین امپراتوری تجاری‌ای وجود ندارد.

این فرض منطقی‌تر به نظر می‌رسد که خاستگاه‌های نظامی مناسکی و دیپلماتیک را لابد باید در خود مناسک و دیپلماسی یافت. نخستین

مکانی با شواهدی غیرقابل‌انکار از این‌که چنین پدیده‌ای ممکن است در آن رخ داده باشد ــ یعنی جایی که در آن پیوندهای فعالی میان عملاً تمامی بخش‌های امریکای شمالی پدید آمد ــ منطقه‌ای است که باستان‌شناسان آن را «سپهر تعامل هوپ‌ول» می‌نامند؛ شبکه‌ای که کانون‌هایش در سیوتو و دره‌های رودخانه‌ی پینت کریک در اوهایو است. تقریباً بین سال‌های ۱۰۰ پیش از میلاد و ۵۰۰ میلادی، اجتماعاتی که در این شبکه مشارکت داشتند گنجینه‌هایی را در گورتپه‌ها مدفون کردند که اغلب در مقادیری خارق‌العاده تلنبار شده بودند. این گنجینه‌ها عبارت بودند از پیکان‌هایی از جنس کریستال کوارتز، میکا و اُبسیدین که از کوه‌های آپالاش آمده بود، مس و نقره‌ای که از گریت لیکس به دست آمده بود، صدف‌های حلزونی و دندان‌های کوسه که از خلیج مکزیک می‌آمد، دندان‌های آسیاب خرس‌های گریزلی از کوه‌های راکی، آهن شهاب‌سنگی، دندان تمساح، آرواره‌های کوتر ماهی و چیزهایی از این قبیل.(۱۳) به نظر می‌رسید بخش عمده‌ی این مواد برای ساخت ابزارآلات مناسک و جامه‌های خیره‌کننده‌ای ــ شامل آینه‌ها و چپق‌هایی با روکش آهن ــ به کار گرفته می‌شد که شمن‌ها، کاهنان و خیل مقامات خُرد بر تن می‌کردند؛ افرادی حاضر در ساختار سازمانی پیچیده‌ای که بازسازی ماهیت دقیقش حسابی دشوار است.

حتی از این هم جالب‌توجه‌تر آن است که بسیاری از این مقبره‌ها در مجاورت خاک‌ریزهای غول‌آسایی قرار دارند که طول برخی‌شان به معنای واقعی کلمه به کیلومترها می‌رسید. ساکنان دره‌ی اوهایوِ مرکزی از آغاز دورانی که باستان‌شناسان نام دوره‌ی آدِنا را برای آن برگزیده‌اند، یعنی حدود ۱۰۰۰ پیش از میلاد، به ساخت چنین سازه‌هایی مشغول بوده‌اند؛ به‌علاوه، در مراحل اولیه‌ی دوران «کهن» تاریخ امریکای شمالی نیز شاهد حضور خاک‌ریزها هستیم. همچنان که پیش‌تر در بررسی نمونه‌ی پاورتی پوینت دیدیم، کسانی که چنین سازه‌هایی را طراحی کرده بودند بی‌شک از قابلیت انجام محاسبات نجومیِ بی‌اندازه پیچیده و به کارگیری نظام‌های اندازه‌گیری دقیق برخوردار بوده‌اند. ناگزیر با خود تصور می‌کنیم که چنین مردمانی لابد از توانایی بسیج کردن و به کار گرفتن مقادیر عظیم کار نیز برخوردار بوده‌اند ــ هر چند در خصوص این گمانه‌زنی باید محتاط بود. شواهد مربوط به

دوران تازه‌تر حاکی از آن است که سنت تپه‌سازی در برخی موارد ممکن است محصول جانبی و ناخواسته‌ی ساختن میدان رقص یا دیگر فضاهای مسطح برای برپایی ضیافت‌ها، بازی‌ها یا گردهمایی‌ها بوده باشد. هرساله پیش از برگزاری مناسکی مهم، این محوطه‌ها روفته و مسطح می‌شدند و گردوخاک و نخاله‌ها در یک مکان تلنبار می‌شدند. مسلم است که در خلال سده‌ها، توده‌ی بسیار عظیمی از مواد و مصالح فراهم می‌آمد که آماده‌ی شکل‌دهی بودند. برای مثال، در میان ماسکوگی‌ها، این تپه‌های دست‌ساز هرساله با پوشش تازه‌ای از خاک سرخ، زرد، سیاه یا سفید پوشانده می‌شد. چنین کارهایی را مأمورانی انجام می‌دادند که به صورت چرخشی وظایفی را بر عهده داشتند و در نتیجه نیازمند شکل دادن به ساختار وظایف سلسله‌مراتبی و از بالا به پایین نبود.(۱۴)

بااین‌حال، در خصوص سازه‌های واقعاً عظیمی نظیر پاورتی پوینت یا خاک‌ریز هوپ‌ول بدیهی است که اوضاع از این قرار نبوده است. چنین سازه‌هایی نتیجه‌ی تلنبار شدن تدریجی [ِ نخاله] نبوده‌اند و پیشاپیش طراحی شده‌اند. خیره‌کننده‌ترین محوطه‌ها تقریباً همگی در دره‌های رودخانه‌ها قرار دارند که معمولاً کاملاً نزدیک به ذخایر آب هستند. این سازه‌ها به معنای دقیق کلمه از دل گل‌ولای خیس‌خورده سر برمی‌آورند. هر کسی که در کودکی با شن یا گل بازی کرده باشد (در واقع یعنی تقریباً همه، از جمله بومیان امریکایی باستان) به‌خوبی می‌داند که شکل دادن به این مواد بسیار ساده است، اما در عوض حفظ آن‌ها از فروریختن یا شسته شدن مجدد در مکان‌های مرطوب کاری تقریباً غیرممکن است. کار مهندسی واقعاً خیره‌کننده‌ی این سازه‌ها این‌جا به میدان می‌آید. هر کدام از محوطه‌های معمولی هوپ‌ول شامل مجموعه‌ای است متشکل از سازه‌هایی دایره‌وار، مربعی و هشت‌ضلعی با نظمی ریاضی که همگی از گِل ساخته شده‌اند. یکی از بزرگ‌ترین سازه‌ها، یعنی خاک‌ریز نیوآرک در لیکینگ کانتیِ اوهایو، که ظاهراً کارکرد نوعی رصدخانه‌ی قمری را ایفا می‌کرده است، فضایی حدود پنج کیلومتر مربع را اشغال کرده و دیواره‌هایی به بلندی بیش از ۴٫۸ متر دارد. تنها راه ساختن چنین سازه‌های پایداری ــ آن‌چنان پایدار که کماکان امروزه نیز پابرجا هستند ــ استفاده از فنون مبتکرانه‌ی ساخت‌وساز بوده

است؛ فنونی که لایه‌های مختلف خاک را یکی در میان با ترکیب‌های دقیقی از شن و ماسه جایگزین می‌کنند.(۱۵) هر کس که برای نخستین‌بار آن‌ها را قد برافراشته بر فراز مرداب‌ها می‌بیند گویی تکه‌های یخی پیش چشمش است که در آفتاب ظهر آب نمی‌شوند، نوعی معجزه‌ی کیهانی.

پیش‌تر اشاره کردیم که پژوهشگرانی که به محاسبه‌ی عملیات ریاضی [= نقشه‌برداری از این سازه‌ها] پرداختند، چگونه از کشف این نکته مبهوت شده بودند که به نظر می‌رسد از مراحل باستانی به بعد، برای ساختن این خاک‌ریزهای هندسی در سراسر بخش‌های بزرگی از قاره‌ی امریکا، نظام‌های اندازه‌گیری مشابهی استفاده شده است: نظامی که از قرار معلوم مبتنی است بر چینش ریسمان‌هایی در شکل مثلث‌های متساوی‌الاضلاع. بنابراین، این واقعیت که در مجموعه‌تپه‌های هوپ‌ول، افراد و مواد خام در واقع از مسافت‌های بسیار دوری به هم می‌رسیده‌اند به‌خودی‌خود نباید چندان خارق‌العاده تلقی شود. اما چنان که خود باستان‌شناسان نیز اشاره کرده‌اند، نظام‌های هندسی‌ای که ممیزه‌ی «مردمان بیشه‌زار»، یعنی سازندگان هوپ‌ول، تلقی می‌شود بیانگر گسستی از رسوم گذشته هستند: به کارگیری نظام اندازه‌گیری متفاوت و شکل تازه‌ای از هندسه‌ی اشکال.(۱۶)

مرکز اوهایو صرفاً کانون ماجرا بود. محوطه‌هایی با خاک‌ریزهایی که بنا به همین نظام هندسی تازه‌ی هوپ‌ول ساخته شده‌اند در سرتاسر دامنه‌های بالادست و پایین‌دستِ دره‌ی می‌سی‌سی‌پی پراکنده‌اند. این محوطه‌ها ممکن بود شامل محل‌های گردهمایی، کارگاه‌های پیشه‌وری و سرداب‌هایی برای آماده‌سازی بقایای انسانی و دخمه‌هایی برای مُردگان باشند، و اغلب هم چنین بود. دقیقاً مشخص نیست، ولی ممکن است برخی از آن‌ها حتی فراش‌هایی ثابت داشته‌اند. واضح است که این محوطه‌ها بیش‌ترِ سال را عمدتاً یا یکسره خالی بوده‌اند. فقط در مواقع خاصِ انجام مناسک بوده که زندگی در این محوطه‌ها جریان می‌گرفته و به عنوان صحنه‌ای برای انجام تشریفات پیچیده و مفصل استفاده می‌شده و با مردمانی که از سراسر ناحیه و برخی بازدیدکنندگان اتفاقی از دوردست‌ها که به آن‌جا می‌آمدند، محوطه برای یکی دو هفته در سال کاملاً مملو از جمعیت می‌شده است.

این یکی دیگر از معماهای هوپ‌ول است. این منطقه تمامی عناصر

لازم را دارد تـا نمونه‌ی کلاسـیک «دولـت غله‌محور» (به معنای موردنظر اسکات) باشد. مناطق پایین‌دست شاخه‌ی پِینت کریکِ رود سیوتو، جایی که بزرگ‌ترین مراکز در آن‌جا ساخته شدند، چنان بارور بودند که مهاجران اروپایی بعدتر به آن لقب «مصر» دادند؛ علاوه‌براین، دسـت‌کم برخی از سـاکنان این منطقه با کشـت ذرت آشنا بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد عمدتاً از کشـت ایـن محصـول ــ جز به صورت محدود و بـرای اهداف آیینی ــ اجتناب کرده‌اند، همچنین به طور عمده از سکونت در مناطق پایین‌دست دره‌هـا نیـز دوری می‌کردنـد و ترجیـح می‌دادنـد در خانه‌های سـر مزرعه زندگی کنند که به طور جداافتاده در سرتاسر منطقه پراکنده بودند و اغلب بر زمین‌هایی مرتفع قرار داشتند. این خانه‌های سر مزرعه اغلب شامل یک تک‌خانواده یا دسـت‌بالا سـه یا چهار خانواده می‌شدند. گاهی اوقات این گروه‌های کوچک بین خانه‌های تابستانی و زمستانی در رفت‌وآمد بودند و ترکیبی از شـکار، ماهی‌گیری، خوراکجویی و کشت محصولات پُرعلف در قطعـات کوچـک باغ‌ها را دنبال می‌کردنـد؛ محصولاتی نظیر گل‌های آفتاب‌گردان، علف مردابی[1]، سلمک[2]، علف هفت‌بند[3] و خرفار[4] در کنار مقادیر اندکی سبزیجات.(۱۷) احتمالاً با همسایگان خود ارتباطی مداوم داشتند. به نظر می‌رسد با یکدیگر هم خوب کنار می‌آمدند، چراکه شواهد چندانی از جنگ یا خشونت سازمان‌دهی‌شده به دست نیامده است.(۱۸) با این‌همه، هرگز دسـت به دسـت هم ندادند تا قسـمی حیات شـهری یا روستاییِ در حال تکوین پدید آورند.(۱۹)

معمولاً چنین فرض می‌شود که بناهای یادمانی‌ای در ابعاد خاک‌ریزهای هوپ‌ول عموماً حاکی از وجود مقادیر چشم‌گیری مازاد کشاورزی بوده که تحت اختیار خوانین یا قشری از رهبران مذهبی قرار داشته است. اما موضوع از این قرار نبوده است، بلکه با قسمی «بازی کشاورزی» سروکار داشتیم که از بحث‌های‌مان در فصل ششم با آن آشناییم، همچنین با شمن‌ها و مهندسانی مواجه بودیم که بخش عمده‌ی زمان‌شان را صرفاً با پنج شش هم‌نشین ثابت

1. sumpweed
2. goosefoot
3. knotweed
4. maygrass

می‌گذراندند و فقط به صورت ادواری به عرصه‌ی جامعه‌ی گسترده‌تری پا می‌گذاشتند که بخش عمده‌ی قاره‌ی امریکای شمالی را در بر می‌گرفت. این‌ها همگی عمیقاً متفاوت با چیزهایی هستند که از جوامع آتی بیشه‌زار می‌شناسیم؛ جوامعی که بازسازی دقیق الگوهای سکونت‌گزینی‌شان بسیار دشوار است. با این‌همه، هر چه نباشد، مجموع این اوضاع نشان می‌دهد که اصطلاحات مرسوم فرگشت‌باور که متکی بر روند پیشرفت از «دسته‌ها» به «قبایل» و «خان‌سالاری‌ها» هستند تا چه اندازه بی‌ربط به نظر می‌آیند.

پس این‌ها چه‌طور جوامعی بودند؟

چیزی که با اطمینان می‌توان گفت این است که این جوامع به لحاظ هنری درخشان بودند. اهالی هوپ‌ول، به‌رغم ترتیبات معمولیِ زندگی‌شان، توانستند یکی از پیچیده‌ترین گنجینه‌های تصویرسازی دوران پیشاکلمب امریکا را پدید آورند: از چپق‌های شمایل‌نشان با کنده‌کاری‌های بی‌نقصی از حیوانات بر تارک‌شان گرفته (چپق‌هایی برای مصرف تنباکوهای گوناگون و چنان سنگین که قادر به ایجاد حالتی خلسه‌گون بودند و همچنین برای مصرف دیگر معجون‌های گیاهی نیز به کار می‌رفتند) تا کوزه‌های سفالی حرارت‌دیده با طراحی‌های پیچیده و ورقه‌های مسی کوچکی که به عنوان پلاک‌های گردن‌آویز استفاده می‌شدند و مطابق با طرح‌های هندسی پیچیده تراش خورده بودند. بخش عمده‌ی این تصویرسازی‌ها یادآور مناسک شمنی، تشرف و سیروسلوک روحانی‌اند (چنان که پیش‌تر هم گفتیم، تأکید ویژه‌ای بر آینه‌ها وجود دارد)، اما جشنواره‌های ادواری مُردگان را نیز به ذهن متبادر می‌کنند.

در این‌جا نیز نظیر چاوین دِ هوانتار در آند یا خود پاورتی پوینت، نفوذ سیاسی از کنترل بر شکل‌های مختلف دانش خفیه سرچشمه می‌گرفت. تفاوت اصلی این بود که در سپهر تعامل هوپ‌ول، هیچ‌چیزی که بشود مرکز یا پایتخت تشخیص داد وجود نداشت و برخلاف چاوین نیز خبری از شواهدی مبنی بر وجود نخبگانی دائمی نظیر کاهنان و غیره نبود. واکاوی خاک‌سپاری‌ها نشان می‌دهند که دست‌کم با یک دوجین مجموعه‌علامت ونشانه مواجه‌ایم که طیف وسیعی را، احتمالاً از کاهنان خاک‌سپاری گرفته تا رؤسای طایفه یا غیب‌گوها، به نمایش می‌گذارند. همچنین به نظر می‌رسد

این واکاوی‌ها به طرز جالب‌توجهی خبر از وجود نوعی نظام طایفه‌ای تکامل‌یافته می‌دهند، چرا که ساکنان باستانی اوهایوِ مرکزی عادتی به لحاظ تاریخی نامعمول ــ اما از منظر باستان‌شناختی بسیار مفید و راه‌گشا ــ داشتند که بخش‌هایی از بدن حیوان توتمی خود را ــ نظیر آرواره‌ها، دندان، چنگال یا پنجه که اغلب هم به شکل آویز یا جواهرآلات درآمده بودند ــ در گورهای‌شان قرار دهند. تمامی طایفه‌هایی که آن‌ها را به‌خوبی از دوران‌های بعدیِ امریکای شمالی می‌شناسیم ــ طایفه‌های گوزن، گرگ، گوزن شمالی، شاهین، مار و غیره ــ همگی در این بقایا نیز وجود دارند.(۲۰) نکته‌ی واقعاً جالب‌توجه این است که به‌رغم وجود نظامی از مناصب و طایفه‌ها، به نظر می‌رسد عملاً هیچ رابطه‌ای بین این دو نظام وجود نداشته است. ممکن است در مواردی برخی مناصب مشخص «متعلق» به برخی طایفه‌ها بوده باشند، اما شواهد چندانی مبنی بر وجود قسمی نخبگان رده‌بندی‌شده و موروثی وجود ندارد.(۲۱)

برخی خاطرنشان می‌سازند که بخش عمده‌ی مناسک هوپ‌ول شامل رقابت‌ها و ضیافت‌هایی به سیاق حماسی بوده است: مسابقات، بازی و قمار که ــ اگر هم شباهتی با نمونه‌های آتیِ ضیافت‌های مُردگان در شمال‌غربی امریکا داشتند ــ اغلب به این نقطه ختم می‌شد که گنجینه‌های بزرگی را با دقت تمام زیر لایه‌هایی از خاک و شن پنهان سازند تا هیچ‌کس (شاید صرفاً به استثنای خدایان و ارواح) هرگز نتواند بار دیگر آن‌ها را ببیند.(۲۲) مسلماً هم بازی‌ها و هم گورسپاری‌ها گرایش داشتند به مانعی در برابر انباشت ثروت بدل شوند ــ یا دقیق‌تر، تضمین می‌کردند که تفاوت‌های اجتماعی عمدتاً در همان سطح نمایشی باقی بمانند. در واقع، حتی به نظر می‌رسد که آن دسته از تفاوت‌های نظام‌مندِ قابل تشخیص صرفاً نتیجه‌ی نظام آیینی بودند، چرا که از قرار معلوم سرزمین‌های اصلی هوپ‌ول در قالب اتحادی سه‌جانبه تقسیم شده بودند و سه دسته‌ی بزرگ از محوطه‌ها را شامل می‌شدند.

در شمالی‌ترین محوطه، که در مرکز خود هوپ‌ول قرار داشت، گردهمایی‌های تدفینی بر مناسک شمنی متمرکز بود؛ شخصیت‌های مرد قهرمانی که بین قلمروهای کیهانی مختلف در سفر بودند. در مناطق جنوبی، که بهترین نمونه‌اش را می‌توان محوطه‌ی ترنر در جنوب اوهایو

دانسـت، تأکید بر مواردی اسـت نظیر تصویرسـازی‌های شخصیت‌های نقـاب‌دار غیربشـری، عبادتگاه‌هـای زمینی بر فراز تپـه و هیولا های جهانِ زیرین. از این‌ها جالب‌تر این‌که در مجموعه‌محوطه‌های شـمالی، تمامی کسـانی که با نشـان‌های منصبی دفن شـده‌اند مرد هستند؛ اما در جنوب، دفن‌شدگانی که چنین نشان‌هایی در گور دارند منحصراً زنان‌اند (مجموعه‌ی مرکزی محوطه‌ها از هر دو نظر نمونه‌ای مختلط محسوب می‌شود).(۲۳) علاوه‌براین، مسـلماً نوعی هماهنگی نظام‌مند میان این مجموعه‌ها وجود داشته که با معابری به یکدیگر متصل می‌شده‌اند.(۲۴)

اینک مقایسـه و در تقابل قرار دادن سـپهر تعامل هوپ‌ول با پدیده‌ای که در فصل پیشـین درباره‌اش بحث کردیم می‌تواند گویا باشـد: جوامع روسـتایی دوران عُبید[1] در خاورمیانه‌ی هزاره‌ی پنجم پیش از میلاد. این مقایسه ممکن اسـت زیادی گل‌وگشـاد به نظر برسـد، اما هر دو مورد را می‌توان نواحی‌ای فرهنگی در عظیم‌ترین مقیاس ممکن دانسـت که هر یک در نیم‌کره‌ی خود نخستین نمونه‌ای محسوب می‌شود که کل پهنه‌ی نظام رودخانه‌ای عظیمی ــ به‌ترتیب، می‌سی‌سی‌پی و فرات ــ را در بر گرفته بود. نظامی که از سرچشمه‌ها تا دلتاهای رود را شامل می‌شد و تمامی دشت‌ها و نواحی ساحلی پیرامون را نیز در بر می‌گرفت.(۲۵) استقرار تعاملات فرهنگی منظم در چنین ابعادی و در سراسر پهنه‌ای متشکل از چشم‌اندازها و کُنام‌های عمیقاً متضاد اغلب نقطه‌ی عطفی مهم در تاریخ هستند. در مورد دوره‌ی عُبید، این نقطه‌ی عطفْ خلقِ شـکل خودآگاهانه‌ای از یک‌دست‌سازی، قسمی برابری‌خواهی اجتماعی، بود که زمینه‌های لازم برای نخستین شهرهای جهان را مهیا ساخت.(۲۶) اما آن‌چه در نمونه‌ی هوپ‌ول اتفاق افتاد کمی متفاوت به نظر می‌رسد.

در واقع، هوپ‌ول و عُبید از بسیاری جهات قطب‌های فرهنگی مخالف هم تلقی می‌شوند. وحدت سپهر تعامل عُبید متکی بر سرکوب تفاوت‌های فردی میان مردم و خانوارها بود؛ در مقابل، وحدت هوپ‌ول در گرامی داشتن تفاوت‌ها ریشـه داشت. مثلاً درحالی‌که جوامع امریکای شمالیِ دوره‌های

۱. بنگرید به پانویس ص ۵۵۵.

بعد کل یک طایفه و ملت را از طریق مدل منحصربه‌فرد موها از یکدیگر تمیز می‌دادند (بنابراین خیلی ساده می‌شد از فاصله‌ای دور یک جنگجوی سِنِکا، اونونداگا یا موهاک را از هم تشخیص داد)، در هنر هوپ‌ول به‌دشواری بتوان دو شمایل یافت ــ که در واقع شمار چندانی هم از آن‌ها در دست نیست ــ که هر دو یک مدل مو داشته باشند. به نظر می‌رسد همگی آزاد بودند تا خود را به نمایش بگذارند یا نقشی دراماتیک در تئاترِ جامعه ایفا کنند؛ بازتاب این بیانگریِ فردی را می‌شد در تجسمات و تصویرسازی‌های کوچک افراد مشاهده کرد که نمایشی بود از تنوعی پایان‌ناپذیر از مدل‌های بازی‌گوشانه و منحصربه‌فردِ آرایش مو، لباس پوشیدن و تزئینات.(۲۷)

بااین‌حال، تمامی این موارد به طرزی پیچیده در سرتاسر نواحی‌ای گسترده هماهنگی یافته بود. حتی در سطح محلی، هر خاک‌ریز عنصری در دل یک چشم‌اندازِ آیینیِ پیوسته محسوب می‌شد. آرایش خاک‌ریزها اغلب به بخش‌های مشخصی از تقویم هوپ‌ول معطوف بودند (بخش‌هایی نظیر انقلابین[1]، مراحل قمری و غیره) و احتمالاً مردم نیز به صورت منظم بین این یادمان‌های مختلف در رفت‌وآمد بودند تا یک چرخه‌ی آیینی کامل را به اتمام رسانند. با پدیده‌ای پیچیده سروکار داریم: فکرش را بکنید برای هماهنگ کردن این مردم که از صدها کیلومتر دورتر می‌آمدند چه میزان دانش پُرجزئیات از ستارگان، رودخانه‌ها و فصول نیاز بود تا بتوان مردم را سروقت برای انجام مناسک در این مراکز گرد هم آورد؛ مناسکی که در خلال یک سال، هربار تنها به‌مدت پنج یا شش روز به طول می‌انجامید. بماند که تغییروتحول واقعی در چنین نظامی در سرتاسر پهنه‌ی یک قاره تا چه اندازه دشوار بوده است.

در دوره‌های بعدی، ضیافت‌های مُردگان نیز فرصتی بودند برای «رستاخیز» نام‌ها، چرا که در خلال این مراسم القاب کسانی که مُرده بودند به زندگان منتقل می‌شد. احتمالاً هوپ‌ول از رهگذر چنین سازوکارهایی توانسته ساختار پایه‌ایِ نظام طایفه‌ای خود را در سرتاسر امریکای شمالی منتشر کند. حتی احتمالاً چنین بوده که به پایان رسیدنِ گورسپاری‌های باشکوه در هوپ‌ول در حدود ۴۰۰ میلادی عمدتاً به این خاطر بوده که در

۱. Solstices؛ دو نقطه‌ی تغییرات زمستانی و تابستانی در خلال یک چرخش کامل زمین به دور خورشید.

آن مقطع دیگر هوپ‌ول کاری را که می‌باید کرده بود. برای مثال، ماهیت منحصربه‌فردِ هنر آیینیِ هوپ‌ول موجب شد نسخه‌های یک‌دست‌شده‌اش در سراسر قاره منتشر شود؛ درحالی‌که دیگر برای پیوند دادن گروه‌ها به هم نیازی نبود به راه‌پیمایی‌های دوروردراز به پایتخت‌هایی موقتی و افسانه‌ای که به طرزی معجزه‌وار از درون گل‌ولای سر برمی‌آوردند، چرا که این گروه‌ها اینک از اصطلاحاتی مشترک برای دیپلماسی شخصی و مجموعه‌قوانینی مشابه برای تعامل با غریبه‌ها برخوردار بودند.(۲۸)

حالا می‌خواهیم داستان کاهوکیا را بگوییم که از قرار معلوم اولین «دولت» در امریکا بوده است

یکی از معماهای بسیارِ هوپ‌ول این است که آرایش‌های اجتماعی‌اش چگونه توانستند پیش‌گام نهادهایی در آینده‌ی دورتر باشند. در آن‌جا تقسیمی بین طایفه‌های «سفید» و «قرمز» وجود داشت: سفیدها را با تابستان، خانه‌های مدور و صلح‌طلبی می‌شناختند و قرمزها را با زمستان، خانه‌های مربعی و جنگ‌افروزی.(۲۹) اغلب جوامع بوم‌زاد بعدی نیز قایل به تقسیم‌بندی‌ای بین خوانین صلح و خوانین جنگ بودند: در زمان تعارض نظامی، نظام اجراییِ یکسره متفاوتی قدرت می‌گرفت و سپس به محض حل شدن تعارض‌ها، این نظام نیز منحل می‌شد. به نظر می‌رسد بخشی از نمادپردازی از هوپ‌ول ریشه می‌گیرد. باستان‌شناسان حتی برخی از شمایل‌ها را به عنوان خوانین جنگ شناسایی کرده‌اند؛ اما به‌رغم این‌همه، شواهد مربوط به جنگ‌افروزی واقعی به‌کلی غایب است. یکی از امکان‌ها این است که احتمالاً در این ناحیه تعارض شکلی متفاوت و بیش‌تر نمایشی به خود گرفته است ــ چیزی نظیر دوره‌های بعد، یعنی زمانی که ملت‌های رقیب یا نیمگی‌های «دشمن» خصومت بین خود را اغلب از طریق بازی خشن لاکراس[1] اِعمال می‌کردند.(۳۰)

۱. Lacrosse؛ ورزشی پُر از زدوخورد که در آن باید توپ را به وسیله‌ی توری که بر سر تکه‌چوبی تعبیه شده تصاحب کرد و به سمت زمین حریف هجوم برد.

در سده‌های بعد از زوال مراکز هوپ‌ول، یعنی تقریباً از ۴۰۰ تا ۸۰۰ میلادی، شـاهد مجموعه‌ای از تحولات مشـابه هسـتیم. نخست، برخی گروه‌ها ذرت را به عنوان محصول اصلی‌شان انتخاب کردند و به پرورش آن در دره‌های رودها در امتداد دشـت‌های سـیلابیِ می‌سی‌سی‌پی پرداختند. دوم، تعارض مسـلحانه‌ی واقعی بیش‌تر می‌شـود. این موضوع، دسـت‌کم در برخی نقاط، منجر به آن شـد که جمعیت‌ها دوره‌های طولانی‌تری را به زندگی پیرامون خاک‌ریزهای محلی خود اختصاص دهند. به‌ویژه در دره‌ی می‌سی‌سی‌پی و دماغه‌های مجاور، الگویی سر برآورد مبتنی بر تمرکزِ شهرک‌های کوچک پیرامون اهرام و میدان‌های گِلی که برخی‌شان از استحکاماتی برخوردار بودند و اغلب نیز دورتادورشان را پهنه‌هایی گسترده از سـرزمین‌های متروک فراگرفته بود. معدودی از آن‌ها به پادشـاهی‌های کوچک شبیه شدند. این وضعیت سرانجام به یک انفجار شهری تمام‌عیار منجر شد که مرکزش در محوطه‌ی کاهوکیا بود؛ محلی که پس از چندی به بزرگ‌ترین شهر در امریکا، از شمال مکزیک به بالا، بدل شد.

کاهوکیا در دشـت‌های سیلابی وسیعی در امتداد می‌سی‌سی‌پی واقع شـده اسـت که به قعر امریکا مشـهور اسـت. این منطقه محیطی پُربرکت و حاصل‌خیـز و مناسـب بـرای رشـد ذرت بود، اما مکانـی چالش‌برانگیز برای ساخت شهر محسوب می‌شد، چرا که بخش عمده‌اش را زمین‌های مردابـی، مه‌گرفتـه و مملـو از برکه‌هـای کم‌عمـق شـامل می‌شـد. چارلـز دیکنـز، کـه زمانی از این مکان بازدید کرده بـود، آن را «باتلاقی محض از آب و گل‌ولای تیره» توصیف می‌کند. در کیهان‌شناسـی می‌سی‌سـی‌پی، مکان‌های پُرآب نظیر این به عرصه‌ی پُرآشوبِ جهان زیرین متعلق بودند ــ نقطه‌ی مقابل یک نظم سـماوی دقیق و پیش‌بینی‌پذیر ــ و بدون شـک قابل‌توجه است که برخی از نخستین سازه‌های بزرگ‌مقیاس در کاهوکیا با هدف ساخت قسمی معبر دسته‌جمعی، مشهور به گُدارِ مار زنگی، انجام شد که به نحوی طراحی شده بود که بر فراز آب‌های اطراف قرار گیرد و به آرامگاه‌های مرتفع اطراف منتهی شود (مسیرهایی با نام‌های معبر ارواح یا گـذرگاه مُـردگان). بنابراین، کاهوکیا پیـش از هر چیز احتمالاً محل زائران بوده است، یعنی چیزی بسیار شبیه به محوطه‌های هوپ‌ول.(۳۱)

ساکنان کاهوکیا نیز همچون ساکنان هوپ‌ول عاشق بازی بودند. به نظر می‌رسد حوالی ۶۰۰ میلادی، ایده‌ی بازی چانکی[1] به ذهن یکی از ساکنان کاهوکیا یا اطراف آن رسید، بازی‌ای که بعدها به یکی از پُرطرف‌دارترین ورزش‌ها در امریکای شمالی بدل شد. بازی چانکی بازی‌ای پیچیده و کاری عمیقاً نیازمند هماهنگی بود که در آن بازیکنان در حال دویدن تلاش می‌کردند نیزه‌های خود را به نزدیک‌ترین نقطه به چرخ یا توپی گردان پرتاب کنند، بی‌آن‌که نیزه‌ها به خود چوب یا چرخ برخورد کند.(۳۲) این بازی در محوطه‌های خاک‌ریزی متعددی که در امتداد قعر امریکا سر برآورده بود بازی می‌شد: این بازی‌ها یکی از شیوه‌های انسجام‌بخشی به گروه‌های هر چه پراکنده‌تری بود که برای سکونت به این محوطه‌ها می‌آمدند. از منظر اجتماعی، این بازی‌ها مشابهت‌هایی با بازی‌های توپی امریکای میانه داشت، هر چند قواعدش یکسره متفاوت بود. این بازی‌ها را می‌توان جایگزینی برای جنگ یا امتدادِ آن دانست؛ بازی‌ها پیوندی عمیق با افسانه‌ها داشتند (در این مورد خاص، با داستان «سرخ‌شاخ ستاره‌ی صبح» که تا حد زیادی شبیه به قهرمان‌های دوقلوی مایا به رویارویی با خدایان جهان زیرین می‌پرداخت)؛ و ممکن بود حتی به قمارهایی جنون‌آمیز بینجامد که در آن شخصی حتی بر سر خود یا خانواده‌اش قمار کند.(۳۳)

از دریچه‌ی بازی چانکی می‌توان به ترسیمِ نقشه‌ی ظهور سلسله‌مراتب اجتماعی در کاهوکیا و پس‌کرانه‌های آن پرداخت، چرا که این بازی به طرزی فزاینده به انحصار یک گروه نخبه‌ی متکبر درآمد. یکی از نشانه‌های این روند ناپدید شدن حلقه‌های سنگیِ چانکی از مدفن‌های معمولی و، هم‌زمان با آن، ظهور نمونه‌های زیبایی از آن در گورهای ثروتمندان است. چانکی در حال بدل شدن به ورزشی تماشاگرپسند بود و کاهوکیا نیز به‌تدریج میزبان نخبگان تازه‌ی منطقه‌ای در می‌سی‌سی‌پی شد. دقیقاً مطمئن نیستیم که این فرایند چگونه رخ داد ــ شاید همچون قسمی مکاشفه‌ی مذهبی ــ اما حدود ۱۰۵۰ میلادی، کاهوکیا به لحاظ ابعادْ رشدی انفجاری داشت و از اجتماعی نسبتاً معمولی به شهری به وسعت بیش از پانزده کیلومترمربع

1. chunkey

بدل شد و بیش از صد تپه‌ی خاکی را که پیرامون میدان‌هایی وسیع ساخته شده بودند در خود جای می‌داد. جمعیت ابتدایی آن که چندهزار نفر بیش‌تر نبود به حدود بیش از ده‌هزار نفر رسید که از اطراف می‌آمدند تا در کاهوکیا و شهرک‌های اقماری‌اش ساکن شوند و به این ترتیب، کل جمعیت قعر امریکا سرجمع به حدود چهل‌هزار نفر می‌رسید.(۳۴)

بخش اصلی شهر مطابق با نقشه‌ای اصلی و طی فعالیتی پیوسته و نامنقطع طراحی و ساخته شده بود. تمرکز آن بر سازه‌ی هرم‌شکل عظیمی از جنس گِل فشرده بود که امروزه با نام تپه‌ی مانک شناخته می‌شود و در مقابل میدانی عظیم‌الجثه قرار دارد. در قسمت غربی، در میدانی کوچک‌تر، یک «وودهنج» از جنس تیرک‌های چوبی سرو قرار دارد که جایگاه خورشید در مسیر سالیانه‌اش را نشانه‌گذاری می‌کند. بر فراز برخی از اهرامِ کاهوکیا کاخ‌ها یا معابدی قرار دارند و در دیگر هرم‌ها نیز سرداب یا عرق‌خانه‌هایی تعبیه شده است. تلاشی حساب‌شده صورت گرفته بود تا جمعیت‌های خارجی ــ یا دست‌کم، مهم‌ترین نمایندگانِ متنفذشان ــ را در خانه‌هایی با سقف پوشالی اسکان دهند که به‌تازگی طراحی شده و در قالب محله‌هایی تازه در اطرافِ میدان‌های کوچک‌تر و اهرام گِلی سامان‌دهی شده بودند و هر یک از این محله‌ها واجد صنایع‌دستی تخصصی یا هویت قومی مختص به خود بود.(۳۵) نخبگان حاکم شهر بر فراز تپه‌ی مانک از قدرت نظارت بر این مناطق مسکونی طراحی‌شده برخوردار بودند.(۳۶) درعین‌حال، روستاها و دهات موجود در پس‌کرانه‌های کاهوکیا از بین رفته و جمعیت روستایی آن‌ها پراکنده و در خانه‌های سر مزرعه پخش شده بودند که در هر یک از آن‌ها یک یا دو خانواده زندگی می‌کرد.(۳۷)

آن‌چه این الگو را جالب‌توجه می‌کند اشاره‌ی آن به این نکته است که از قرار معلوم هرگونه اجتماعات خودفرمانِ[1] خارج از چارچوب شهر تقریباً یکسره برچیده شده است. برای کسانی که در مدار شهر قرار داشتند، لابه‌لای زندگی خانگی ــ که زیر نظارت دائمی از بالا انجام می‌شد ــ و منظره‌ی تماشایی و بی‌نظیرِ خود شهر چیز چندان دیگری باقی نمانده بود.(۳۸)

1. self-governing

این منظره‌ی تماشایی می‌توانست وحشت‌آور باشد. دهه‌های ابتدایی گسترشِ کاهوکیا، در لابه‌لای تمامی بازی‌ها و ضیافت‌ها، مملو بود از اعدام‌ها و خاک‌سپاری‌هایی که در انظار عموم انجام می‌شد. همچون مورد پادشاهی‌های نوپا در دیگر نقاط جهان، این کُشتارهای بزرگ‌مقیاس مستقیماً در پیوند با مناسک کفن‌ودفن نجبا قرار داشت؛ در مورد کاهوکیا، سردخانه‌ای در مرکز خاک‌سپاری‌های جفتیِ مردان و زنان رده‌بالا(۳۹) وجود داشت که در آن اجساد کفن‌پیچ در کنار سطحی قرار داده می‌شد که از هزاران مُهره‌ی صدفی ساخته شده بود. دورتادور این فضا را تپه‌ای گِلی ساخته بودند که دقیقاً مطابق با محور سوگانِ[1] ماه در جنوبی‌ترین نقطه‌ی طلوعش ساخته شده بود. محتویات این سردخانه شامل چهار گور دسته‌جمعی می‌شد که در آن‌ها توده‌ی پیکرهای عمدتاً چهار زن جوان (البته یکی‌شان بالای پنجاه سال داشته است) نگه‌داری می‌شد که مشخصاً به مناسبت خاصی کُشته شده بودند.(۴۰)

پژوهشگران با غربال کردن دقیق شواهد قوم‌نگارانه و تاریخی موفق به بازسازیِ طرحی کلی شده‌اند که نشان می‌دهد کاهوکیا ــ و پادشاهی‌های بعدی‌ای که مطابق با مدل آن بنا شدند ــ احتمالاً چه شکلی بوده است. درحالی‌که برخی از عناصرِ سازمان‌دهی طایفه‌محور پیشین در کاهوکیا باقی مانده بود، نظام نیمگی کهن آن به قسمی تقابل میان نجبا و مردم عادی بدل شده بود. از قرار معلوم، اهالی می‌سی‌سی‌پی مادرتبار بوده‌اند، یعنی در آن‌جا جانشینان یک میکو[2] (حاکم) نه فرزندانش بلکه مسن‌ترین خواهرزاده‌ی او بود. نجبا تنها می‌توانستند با مردمان عادی ازدواج کنند و به این ترتیب، پس از چندین نسل ازدواج بین‌گروهی ممکن بود تبار پادشاهان جایگاه نجیب‌زادگی خود را به‌کلی از دست بدهد. به‌دقت از تبارشناسی‌ها نگه‌داری می‌شد و جرگه‌ای از کاهنان وجود داشت که خود را وقف نگه‌داری از معابدی حاوی تصاویر تمامی اجداد سلطنتی می‌کردند. سرانجام، نظامی از القاب نیز برای دستاوردهای قهرمانانه در جنگ وجود داشت که به مردمان عادی

۱. azimuth؛ سمت، سوگان یا آزیموت در ستاره‌شناسی به زاویه‌ی اندازه‌گیری مختصات کروی گفته می‌شود. سوگان و ارتفاع دو مؤلفه‌ی اصلی در مشخص کردن مختصات یک جرم آسمانی است.

2. mico

امکان می‌داد تا راهی برای نفوذ به دایره‌ی نجبا بیابند، یعنی به درون جایگاهی که با تصویر انسان ـ پرنده نمادپردازی می‌شد و همچنین به اعتباری متوسل می‌شد که از رقابت در مسابقات چانکی به دست می‌آمد.(۴۱)

همچنین در پادشاهی‌های کوچک‌تری ــ در مجموع حدود پنجاه پادشاهی ــ که در نقاط مختلف می‌سی‌سی‌پی سر برآوردند و بزرگ‌ترین‌شان در مکان‌هایی به نام اتوواه، ماندویل و سپیرو قرار داشتند نمادپردازی انسان ـ پرنده از جایگاهی برجسته برخوردار بود. حاکمان این شهرک‌ها اغلب با چیزهایی به خاک سپرده می‌شدند که به نظر می‌رسد نشان‌ها و نمادهای گران‌بهای ساختِ کاهوکیا بودند. تصاویر مقدس در خود کاهوکیا چندان متمرکز بر نمادپردازی شاهین و باز نبود، یعنی نمادهایی که در هر کجای دیگر ظاهر شده بود، از جمله ــ در انطباق با تصویر محلی که به طرزی فزاینده به مرکز برجسته‌ی تولید متمرکز غلات بدل می‌شد ــ در شمایل مادر ذرت[1] که همچنین در قامت زنی سال‌خورده، نوعی ایزدبانو که ماسوره‌ای در دست دارد، ظاهر می‌شود. در خلال سده‌های یازدهم و دوازدهم، محوطه‌های می‌سی‌سی‌پی با پیوندهای متنوعی که با کاهوکیا داشتند در همه‌جا، از ویرجینیا تا مینه‌سوتا، و اغلب هم در تضاد خشونت‌آمیز با همسایگان‌شان، سر برآوردند. راه‌های تجاری در سرتاسر قاره فعال بودند و مواد لازم برای گنجینه‌های تازه از هر کجا به قعر امریکا سرازیر شده بود، تا حد زیادی شبیه به آن‌چه زمانی در هوپ‌ول اتفاق افتاده بود.(۴۲)

بخش بسیار اندکی از این گسترش مستقیماً تحت کنترل مرکز قرار داشت. احتمال این‌که با نوعی امپراتوری واقعی سروکار داشته باشیم همان اندازه است که با نوعی اتحاد پیچیده‌ی متکی به مناسک که نهایتاً با قدرت قهری تضمین می‌شد ــ و تقریباً هم خیلی زود اوضاع به طرز فزاینده‌ای به خشونت کشیده شد. در خلال یک سده گسترش شهریِ انفجاری در کاهوکیا، یعنی تا حدود ۱۱۵۰ میلادی، دیوار حصار مانندِ غول‌آسایی ساخته شد که البته فقط بخشی از قسمت‌های شهر و نه تمامی آن را در بر می‌گرفت. این مقطع نشانه‌ی آغاز فرایند طولانی و ناموزون

1. Corn Mother

جنگاوری، تخریب و کاهش جمعیت بود. به نظر می‌رسد مردم در ابتدا از مادرشهر به سمت پس‌کرانه‌ها گریختند و سپس در نهایت مناطق روستایی پایین‌دست را نیز به‌کلی تخلیه کردند.(۴۳) همین فرایند مشابه را می‌توان در بسیاری از شهرک‌های کوچک‌تر می‌سی‌سی‌پی نیز مشاهده کرد. به نظر می‌رسد اغلب این شهرک‌ها پیش از آن‌که پیرامون فرقه‌ای متعلق به قسمی تبار سلطنتیِ ذیل حمایت کاهوکیا متمرکز شوند، کار خود را به عنوان بنگاه‌هایی هم‌یار[1] آغاز کرده بودند. سپس، در خلال یک یا دو سده، از جمعیت خالی شده بودند (تا حد زیادی شبیه به روندی که بعدتر برای روستای بزرگ ناچز اتفاق افتاده بود و تا حد زیادی به همان دلایل، یعنی وقتی اتباع آن در پی زندگی آزادانه‌تر به نقاط دیگر مهاجرت کردند) و در نهایت، غارت شده، در آتش سوزانده و صاف‌وساده متروک شده بود.

فارغ از این‌که در کاهوکیا چه رخ داده، به‌هرحال به نظر می‌رسد خاطره‌ای بسیار ناخوشایند به جا گذاشته بود. این مکان نه‌تنها بخش زیادی از اسطوره‌شناسی‌اش پیرامون شمایل انسان ـ پرنده را از دست داد، بلکه از هرگونه سنت شفاهی متأخر نیز پاک شده بود. پس از ۱۴۰۰ میلادی، کل روند گسترش پُربارِ قعر امریکا، که در دوران اوج شهر چیزی حدود چهل‌هزار نفر را در بر می‌گرفت، همراه با قلمروهایش از کاهوکیا تا رودخانه‌ی اوهایو، به چیزی بدل شد که در ادبیات پژوهشی با عنوان منطقه‌ی خالی یا تهی از آن یاد می‌شود: برهوتی جن‌زده متشکل از اهرامی پوشیده در گل‌وگیاه و بلوک‌های مسکونی‌ای که به باتلاق بدل شده بودند و شاید گاه‌به‌گاه، شکارچیانی از آن گذر می‌کردند اما عاری از هرگونه سکونت دائمی انسان‌ها بود.(۴۴)

پژوهشگران کماکان درگیر این بحث‌اند که آیا کاهوکیا را باید یک «خان‌سالاری پیچیده» یا یک «دولت» تلقی کرد یا نه، و درعین‌حال به بحث درباره‌ی اهمیت نسبیِ عوامل زیست‌بومی و اجتماعی در سقوطِ کاهوکیا نیز ادامه می‌دهند.(۴۵) بنا به اصول [ـِ تحلیلیِ] خودمان، که در فصل قبل پیش

1. co-operative enterprises

نهادیم، به نظر می‌رسد در کاهوکیا با نوعی نظام مرتبه‌دوم سروکار داریم که در آن، دو شکل از سه شکل بنیادین سلطه ــ در این نمونه، کنترل خشونت و سیاست کاریزماتیک ــ در معجونی قدرتمند و حتی مستعد انفجار ترکیب شده‌اند. این همان ترکیبی است که در بررسی نخبگان مایای کلاسیک نیز به آن برمی‌خوریم، یعنی نخبگانی که ورزش‌های رقابتی و جنگ‌افروزی برای آنان نیز به سیاقی مشابه به هم پیوند خورده بود و همچنین، توانسته بودند از رهگذر نمایش سازمان‌دهی‌شده یا به اسارت درآوردن یا دیگر شکل‌های اجبار، که جز حدس‌وگمان اطلاعی از آن‌ها نداریم، جمعیت‌های بزرگی را به مدار حاکمیت خود اضافه کنند و این حاکمیت را گسترش دهند.

به نظر می‌رسد هم در کاهوکیا و هم در عصر کلاسیک مایا، فعالیت‌های مدیریتی بر رتق‌وفتق امور غیراین‌جهانی متمرکز بوده است، امری که به‌ویژه می‌توان از پیچیدگی تقویم‌های آیینی‌شان و هماهنگ‌سازی دقیقِ فضاهای مقدس دریافت. با این‌همه، این بر جهان واقعی نیز اثراتی می‌گذاشت، به‌ویژه در حوزه‌هایی نظیر برنامه‌ریزی شهری، بسیج کار، نظارت عمومی و مراقبت دقیق از چرخه‌های کشت ذرت.(۴۶) شاید در این نمونه با تلاش‌هایی برای ساختن نظام‌های سلطه‌ی «مرتبه‌سوم» مواجه بوده‌ایم که البته با دولت ـ ملت‌های مدرن تفاوت فراوانی داشتند؛ تلاش‌هایی برای ساختن نظام‌های سلطه‌ای که در آن کنترل خشونت و دانش خفیه در چرخه‌ی مارپیچ رقابت سیاسیِ نخبگان رقیب گرفتار شد. این موضوع شاید همچنین بتواند توضیح دهد که چرا در هر دو نمونه ــ یعنی کاهوکیا و مایا ــ خود سقوط همین پروژه‌های تمامیت‌خواه[1] (حتی می‌شود گفت استبدادی[2])، نیز به شکلی ناگهانی، کامل و تمام‌عیار رخ داد.

فارغ از این‌که ترکیب دقیق این عناصر مؤثر چه بود، در حدود ۱۳۵۰ یا ۱۴۰۰ میلادی نتیجه‌ی کار به جلای وطن دسته‌جمعی منجر شد. درست همان‌گونه که مادرشهرِ کاهوکیا با اتکا بر توانایی حاکمانش برای جذب جمعیت‌هایی بنا شده بود که کاملاً متنوع بودند و اغلب از راه‌های دوردست می‌آمدند، در نهایت، اخلاف همین مردمان مهاجر نیز ناگهان

1. totalizing
2. totalitarian

تصمیم به ترک مادرشهر گرفتند. اصطلاح منطقه‌ی تهی حاکی از نوعی طرد آگاهانه‌ی تمام چیزهایی است که شهر کاهوکیا نمادشان تلقی می‌شد.(۴۷) اما این واقعه چگونه رخ داد؟

مهاجرت در میان اخلاف تبعه‌ی کاهوکیا اغلب به نحوی تصویر می‌شد که به طور ضمنی بر ساختاربندی مجدد کلیت یک نظم اجتماعی دلالت داشت، نوعی ادغام هر سه شکل بنیادین آزادی در یک پروژه‌ی رهایی‌بخشِ یگانه: ترک، نافرمانی و ساختن جهان‌های اجتماعی تازه. چنان که خواهیم دید، اوسیج‌ها ــ گروهی از مردمان سیویی که در ابتدا ساکن منطقه‌ی فورت انشنت[1] در میانه‌ی دره‌ی رودخانه‌ی اوهایو بودند و بعدتر این مکان را به سمت دشت‌های بزرگ ترک کردند ــ اصطلاحِ «حرکت به سرزمینی تازه» را معادل معناییِ تغییر قوانین و مقررات می‌دانستند.(۴۸) مهم است به یاد داشته باشیم که جمعیت‌ها در این بخش از امریکای شمالی شکلی نسبتاً پراکنده داشتند. پهنه‌های گسترده‌ای از قلمروهای خالی از سکونت وجود داشت، که وجه‌ممیزه‌شان ویرانه‌ها و تمثال‌هایی بود که سازندگان‌شان مدت‌ها بود از یادها رفته بودند، بنابراین، برای گروه‌ها دشوار نبود که صاف‌وساده از مکانی به مکان دیگر نقل‌مکان کنند. آن‌چه را جنبش‌های اجتماعی[2] می‌نامیم، [در این بستر،] اغلب شکل کاملاً تحت‌اللفظیِ جنبش [یا جابه‌جایی] فیزیکی به خود می‌گرفت.

برای درک شمه‌ای از این‌که چه نوع تعارض‌های ایدئولوژیکی‌ای می‌بایست در جریان بوده باشد، بیایید تاریخ دره‌ی رودخانه‌ی اتوواه در جورجیا و تِنِسی را بررسی کنیم که بخشی از این منطقه بعدتر به محل سکونت نیاکان چاکتاها بدل شد. حدوداً هم‌زمان با دوران رونقِ اولیه‌ی کاهوکیا بین ۱۰۰۰ و ۱۲۰۰ میلادی، این ناحیه تازه در حال سر برآوردن از دل یک دوره جنگ‌افروزیِ ممتد بود. توافق دوران پساتعارض شامل به وجود آوردن شهرک‌هایی کوچک می‌شد که هر یک معبد ـ اهرام و میدان‌هایی مختص به خود داشت و هر کدام در مرکز یک مشورت‌خانه‌ی بزرگ قرار

۱. یک فرهنگ بومی امریکایی که سابقه‌ی آن به حدود ۱۰۰۰ میلادی بازمی‌گردد. این فرهنگ در نواحی جنوبی اوهایو و شمال کنتاکی امروزی پرورش یافته بود، در مجاورت فرهنگ می‌سی‌سی‌پی و تحت‌تأثیر آن قرار داشت.
۲. در این‌جا کلمه‌ی movement در هر دو معنای «جنبش» و «جابه‌جایی» به کار می‌رود.

داشت که با هدف فراهم کردن مکان ملاقاتی برای کلیه‌ی افراد بالغ اجتماع طراحی شده بود. اشیایی که از گورها یافته شده‌اند هیچ نشانی از وجود رده‌بندی در این زمان ندارند. دره‌ی اتوواه در حدود ۱۲۰۰ میلادی بنا به دلیلی نامشخص متروک شد؛ سپس حدود نیم‌سده‌ی بعد بود که مردم دوباره به آن‌جا بازگشتند. در این زمان شاهد فوران ساخت‌وساز بودیم که شامل یک قصر و یک سرداب که ــ به دور از چشمان مردمان عادی ــ بر فراز تپه‌ای غول‌آسا واقع شده بود نیز می‌شد، همچنین مقبره‌ای سلطنتی نیز وجود داشت که مستقیماً بر فراز ویرانه‌های مشورت‌خانه‌ی همگانی بنا شده بود. خاک‌سپاری‌ها همراه بود با جامه‌های سلطنتی و لباس‌های مبدل باشکوه انسان-پرنده که از قرار معلوم از کارگاه‌های خود کاهوکیا آمده بودند. روستاهای کوچک‌تر از هم پاشیده بودند، برخی از ساکنان پیشینش به اتوواه نقل‌مکان کرده بودند و در خود نواحی روستایی، الگوی آشنای خانه‌های سر مزرعه در فواصل دور از هم جایگزین این روستاها شده بودند.(۴۹)

شهرک اتوواه که دورتادورش را خندق و دیواری حصارمانند فراگرفته بود در این مقطع به‌وضوح نقش پایتخت قسمی پادشاهی را ایفا می‌کرد. در ۱۳۷۵ گروهی ــ که نمی‌دانیم از دشمنان بیرونی بوده‌اند یا شورشیان داخلی ــ اتوواه را غارت کردند و به هتک‌حرمتِ مکان‌های مقدسش مشغول شدند؛ آن‌گاه پس از تلاشی کوتاه و نافرجام برای سکونت مجدد، اتوواه بار دیگر به‌کلی متروک شد و دیگر شهرک‌ها در سراسر منطقه نیز به همین سرنوشت دچار شدند. به نظر می‌رسد در خلال این دوران، فرقه‌ی کاهنان در سرتاسر بخش زیادی از جنوب‌شرقی عمدتاً از میان رفته بود و با میکوهای جنگجو جایگزین شده بود. گاهی اوقات این حاکمان خُرد ممکن بود در یک منطقه‌ی مشخص از مقامی عالی برخوردار شوند، اما از اقتدار مناسک‌محور یا منابع اقتصادی لازم برای خلق آن نوع زندگی شهری‌ای که پیش‌تر وجود داشت برخوردار نبودند. دره‌ی اتوواه در حدود ۱۵۰۰ میلادی تحت سلطه‌ی پادشاهی کوسا درآمد که به نظر می‌رسد تا آن زمان جمعیت اصلی‌اش آن را ترک کرده بودند و جز موزه‌ای از خاک‌ریزها چیزی برای کوسا باقی نگذاشته بودند که بر آن حکومت کند.(۵۰)

برخی از کسانی که کوسا را ترک کرده بودند حول‌وحوش پایتخت‌هایی

تازه تمرکز یافتند. در ۱۵۴۰، یکی از اعضای هیئت اعزامی اِرناندو دِ سوتو، میکوِ کوسا و قلمروِ اصلی‌اش را، که امروزه در کمال تعجب به آن مصر کوچک می‌گویند، با این عبارات توصیف می‌کند:

> کاسیک بر تخت روانی که بر دوش نگهبانانش حمل می‌شد، نشسته بر تشکچه‌ای و پوشیده در ردایی از پوست سمور در شکل و اندازه‌ی شالِ زنان، بیرون آمد تا به او خوشامد گوید. او تاجی از پر به سر داشت و پیرامونش را سرخ‌پوستان بسیاری فراگرفته بودند که به رقص و آوازخوانی مشغول بودند. آن‌جا سرزمینی بسیار پُرجمعیت بود و شهرک‌های بزرگ و زمین‌های زیرکشتِ بسیاری داشت که از شهری به شهر دیگر گسترده بود. سرزمینی حاصل‌خیز و فریبنده که زمین‌های زیر کشت مرغوب آن تا چشم کار می‌کرد در امتداد رودها ادامه داشت.(۵۱)

به نظر می‌رسد در سده‌های شانزدهم و هفدهم، پادشاهی‌های خُردی از این‌دست شکل سیاسی غالب در بخش عمده‌ی جنوب‌شرقی محسوب می‌شدند. تختِ روان میکوِ کوسا، همانند تختِ روان رقیب اصلی‌اش، یعنی بانوی کوفیتاچکوی، بر دوش اربابان تابع او حمل می‌شد، عمدتاً به این دلیل که نمی‌شد چندان روی سربه‌راهی و عدم‌شورش این اربابان حساب کرد، مگر آن‌که دائماً تحت نظارت می‌بودند. زمان زیادی از بازگشت دِ سوتو از این منطقه نگذشته بود که برخی از همین اربابان به‌واقع شورش کردند و باعث سقوط پادشاهی کوسا شدند. در همین حین، خارج از محدوده‌های شهرک‌های مرکزی، شکل‌هایی بسیار برابری‌خواهانه‌تر از زندگی اشتراکی در حال شکل گرفتن بود.

درباره‌ی این که چه‌طور سقوط جهان می‌سی‌سی‌پی و طردِ میراث آن، تقریباً هم‌زمان با هجوم اروپاییان، راه به شکل‌های تازه‌ی سیاست بومی گشود

تا اوایل سده‌ی هجدهم، این پادشاهی‌های خُرد و خودِ رویه‌ی تپه و اهرام‌سازی تقریباً به‌کلی در جنوب و غرب میانه‌ی قاره‌ی امریکا ناپدید شده بود. برای مثال، در مرز چمنزارها، مردمانی که در خانه‌های پراکنده‌ی سر

مزارع زندگی می‌کردند، پیش از آن‌که در نهایت به‌کلی مهاجرت کنند و جابه‌جا شوند، مهاجرت فصلی‌شان را آغاز کردند و افراد بسیار جوان و سال‌خورده را در شهرک‌های خاک‌ریزدار به جا گذاشتند تا به مدتی طولانی به شکار و ماهی‌گیری در سرزمین‌های مرتفع اطراف بپردازند. در دیگر نواحی، شهرک‌ها به قسمی مراکز تشریفاتی یا دربارهای توخالی به سبک ناچز تقلیل یافته بودند که در آن‌ها میکو کماکان از احترام ظاهری بی‌بدیلی برخوردار بود اما هیچ قدرت واقعی‌ای نداشت. و سرانجام، زمانی که این حاکمان به طور قطع صحنه را ترک می‌کردند، مردم دوباره به همین دره‌ها بازمی‌گشتند اما این‌بار در قالب اجتماعاتی که بنا به اصولی بسیار متفاوت سازمان یافته بودند: شهرک‌های کوچکی متشکل از چندصد یا نهایتاً هزار یا دوهزار نفر با ساختارهای طایفه‌ای برابری‌خواهانه و مشورت‌خانه‌های عمومی.

مورخان امروزه تمایل دارند که این تحولات را تا حد زیادی واکنشی به شوک حاصل از جنگ، برده‌داری، فتوحات و بیماری‌هایی نسبت دهند که مهاجرنشینان اروپایی باعث شده بودند. با این‌همه، به نظر می‌رسد که این پدیده‌ها صرفاً نقطه‌ی اوج منطقیِ فرایندهایی بودند که از سده‌ها پیش در جریان بود.(۵۲)

در ۱۷۱۵، یعنی در سال جنگ یاماسی[۱]، بساط پادشاهی‌های خُرد در سرتاسر منطقه‌ای که پیش‌تر تحت نفوذ می‌سی‌سی‌پی قرار داشت یکسره برچیده شده بود، به‌جز در مناطق به‌جامانده‌ی پراکنده‌ای نظیر ناچز. خاک‌ریزها و خانه‌های سر مزرعه پدیده‌هایی متعلق به گذشته بودند و جنوب‌شرقی بین جمهوری‌های قبیله‌محوری تقسیم شده بود که موارد مشابه‌شان را از قوم‌نگاری‌های اولیه می‌شناسیم.(۵۳) عوامل متعددی این امر را ممکن ساختند. نخست، عامل جمعیتی. چنان که پیش‌تر هم اشاره کردیم، وجه ممیزه‌ی جوامع امریکای شمالی، به استثنای چند مورد، میزان پایین زادولد و تراکم‌های جمعیتی اندک بود که همین عوامل نیز تحرک را تسهیل می‌ساخت و چرخش کشاورزان به شیوه‌های معاشی را که بیش‌تر

۱. Yamasee War؛ مجموعه‌ی درگیری‌ها در کارولینای جنوبی از ۱۷۱۵ تا ۱۷۱۷ بین مهاجرنشینان بریتانیایی و یاماسی‌ها و برخی از دیگر بومیان.

متمایل به شکار، ماهی‌گیری و خوراکجویی بود یا صاف‌وساده به‌کلی نقل‌مکان کردن به یک منطقه‌ی دیگر را ساده‌تر می‌کرد. درعین‌حال، زنان نیز ــ که در یکی از آن «دولت‌های غله‌محورِ» اسکات معمولاً از سوی مقامات (مرد) قدرومنزلتی بیش‌تر از ماشین بچه‌سازی نداشتند و زمانی که حامله یا مشغول پرستاری و تیمار نبودند می‌بایست در فعالیت‌های صنعتی‌ای نظیر نخ‌ریسی و بافندگی مشغول می‌شدند ــ نقش‌های سیاسی قدرتمندتری را در اختیار گرفتند.

این جزئیات بخشی از پس‌زمینه‌ی فرهنگی را به قسمی مبارزه‌ی سیاسی بر سر نقش رهبریِ موروثی و دانش خفیه بدل می‌کند. این نبردها نسبتاً تا همین اواخر در جریان بوده‌اند. ملت‌هایی را در نظر بگیرید که در دوران استعماری «پنج قبیله‌ی متمدنِ» جنوب‌شرقی امریکا خوانده می‌شدند: چروکی، چیکاسا، چاکتا، کریک و سمینول. تمامی آن‌ها مصادیقی از این الگو محسوب می‌شدند که شوراهایی اشتراکی بر آن‌ها حکومت می‌کردند و در این شوراها همگی از حقی برابر برخوردار بودند و امور بنا به روندی اجماع‌محور انجام می‌شد. بااین‌حال، تمامی این جوامع کماکان نشانه‌هایی از کاهنان، کاست‌ها و شهریاران کهن خود را نیز حفظ کرده بودند. در برخی موارد ممکن بود که رهبریِ موروثی حتی تا سده‌ی نوزدهم نیز ادامه یافته باشد در مقابل ترجیح گسترده‌تر شکل‌های دموکراتیک حکم‌رانی به عرض‌اندام مشغول می‌شد.(۵۴)

برخی معتقدند که خود نهادهای برابری‌خواه نتیجه‌ی جنبش‌های اجتماعی خودآگاه بودند که بر مراسم تابستانی ذرت سبز[۱] متمرکز بود.(۵۵) نماد آن‌ها در هنرْ مربعِ مدور[۲] بود؛ در معماری، این الگوی نمادین نه‌فقط در ساخت شورا یا خانه‌های شهرک بلکه در ساخت زمین‌های مربع‌شکل برای گردهمایی‌های عمومی نیز، که در شهرک‌ها و شهرهای کهن می‌سی‌سی‌پی بی‌سابقه بود، به کار گرفته می‌شد. در میان چروکی‌ها شواهدی می‌یابیم

۱. Green Corn ceremony؛ مراسمی که قبایل مختلفی در مناطق جنوبی امریکای شمالی اجرا می‌کردند و طی آن نخستین محصول سبز ذرت قربانی می‌شد تا موفقیت کل محصول تضمین شود

۲. looped square؛ مربعی که اضلاع آن به هنگام رسیدن به زاویه‌ی هر چهار گوشه به طور معمول نمی‌شکند بلکه به شکلی منحنی‌وار در جهت معکوس چرخشی ۱۸۰ درجه‌ای دارد و سپس به گوشه‌ی دیگر می‌رسد. در واقع این نماد همچون مربعی به نظر می‌رسد که در چهار گوشه‌ی آن دایره‌هایی وجود دارد.

مبنی بر وجود کاهنانی که مدعیِ فرستاده شدن از بهشت و انتقال دانشی استثنایی بوده‌اند. اما همچنین به داستان‌هایی برمی‌خوریم نظیر داستانِ آنی‌کوتانی؛ داستانی درباره‌ی وجود جامعه‌ای دین‌سالار در روزگاران دور که کاستی موروثی از کاهنان مرد بر آن حکومت می‌کردند. داستان به این می‌پردازد که این کاست چگونه به طرزی نظام‌مند از قدرت خود سوءاستفاده می‌کردند، به‌ویژه در زمینه‌ی سوءاستفاده از زنان، و این‌که در نهایت مردم چگونه علیه آنان به پا خاستند و عده‌ی زیادی از آنان را قتل‌عام کردند.(۵۶)

توصیفات مربوط به زندگی روزانه در این شهرک‌های پسامی‌سی‌سی‌پی، تا حد زیادی همچون استدلال‌های ایروکویی‌زبان‌ها برای مُبلغان مذهبیِ یسوعی و نیز نظریه‌های‌شان درباره‌ی رؤیا، اغلب به گوش ما بسیار آشنا می‌آید ـــ شاید حتی برای کسانی که معتقدند عصر روشنگری نتیجه‌ی «فرایند متمدن‌سازی»‌ای بوده که ریشه‌اش منحصراً به اروپا بازمی‌گشت، این استدلال‌ها به طرز نگران‌کننده‌ای آشنا به نظر برسد. برای مثال، نزد کریک‌ها، مقام میکو به نوعی تسهیلگرِ انجمن و سرپرستِ انبارهای غله‌ی عمومی فروکاسته شده بود. هر روز، مردان بالغ هر شهر گرد هم می‌آمدند تا بخش عمده‌ی روز را به بحث درباره‌ی سیاست بگذرانند، آن هم بحث‌هایی که ملهم از روحیه‌ی بحث‌های عقلانی بود و طی مکالماتی صورت می‌گرفت که تنها برای دود کردن تنباکو و نوشیدنِ نوشیدنی‌های کافئین‌دار دچار وقفه می‌شد.(۵۷) هم تنباکو و هم «نوشیدنی سیاه» در اصل مخدرهایی بودند که از سوی شمن‌ها یا دیگر پارسایان معنوی در مقادیری فشرده و به‌شدت متراکم مصرف می‌شد تا حالت‌های متفاوتی از آگاهی را ایجاد کنند؛ اینک این هر دو، [در کارکردی متفاوت] در مقادیری با دقت اندازه‌گیری‌شده بین هر کس که در گردهمایی حضور داشت توزیع می‌شد. به نظر می‌رسد آن‌چه یسوعیان درباره‌ی شمال‌شرقی گزارش کرده بودند در این مورد نیز مصداق داشته است: «آن‌ها معتقدند که چیزی بهتر از تنباکو برای فرونشاندن تمناها وجود ندارد، از همین روست که هرگز بدون چپق یا کالموتی[1] در گوشه‌ی دهان در جلسات شورا شرکت

۱. calumet؛ نوعی چپق بومیان امریکا.

نمی‌کردند. آن‌ها معتقدند که دود به آن‌ها ذکاوت اعطا می‌کند و قادرشان می‌سازد که پیچیده‌ترین مسائل را به‌روشنی دریابند.»(۵۸)

اینک اگر کل این ماجرا به طرز مشکوکی یادآورِ قهوه‌خانه‌های دوران روشنگری بـه نظرمان می‌رسـد، نباید آن را کاملاً اتفاقـی تلقی کرد. برای مثال، تنباکو حول‌وحوش همین دوران بود که در میان مهاجرنشینان پذیرفته شـد و سـپس به خودِ اروپا رسـید و محبوب شـد، و به‌واقع در اروپا نیز به مثابه‌ی مخدری ترویج داده می‌شد که مقادیر کوچکش می‌تواند به تمرکز ذهـن کمک کند. مسـلم اسـت کـه در این‌جا بـا نوعی ترجمـان فرهنگی مسـتقیم سـروکار نداریم. [انتقـال فرهنگی] هرگز در هیـچ موردی چنین مسـتقیم نیسـت. اما چنان که دیدیم، ایده‌های بومی امریکای شـمالی ــ از دفـاع از آزادی‌هـای فـردی گرفتـه تا شـک در خصوص دیـن وحیانی ــ بی‌شک در روشنگری اروپا تأثیر داشته‌اند، هر چند، همچون مورد استفاده از چپق، چنین ایده‌هایی نیز در خلال این فرایند تحولات بسیاری را از سر گذراندنـد.(۵۹) بدون شـک چنین ادعایی دیگر زیـاده‌روی خواهد بود که بگوییم خودِ روشـنگری نیز نخسـتین جنب‌وجوش‌هایش را در امریکای شـمالی سـده‌ی هفدهم تجربه کرده بود. اما شـاید چنین چیزی محتمل باشد که نوعی تاریخ غیراروپامحورِ آتی را تصور کنیم که در آن دیگر چنین اشاراتی تقریباً به‌خودی‌خود اهانت‌بار و پوچ تلقی نشود.

چه شد که اوسیج به هیئت تجسم اصلِ قانون‌گذاری قائم‌به‌خود درآمد و بعدتر در روح‌القوانین مونتسکیو از آن تجلیل شد

واضح است که مقولات فرگشت‌باور در این زمینه فقط به سردرگمی منجر می‌شوند. بحث در این رابطه که آیا اهالی هوپ‌ول را باید «دسته» تلقی کرد یا «قبیله» یا «خان‌سالاری» یا این‌که آیا کاهوکیا در واقع یک «خان‌سالاری پیچیده» بود یا یک «دولت» عملاً هیچ‌چیزی به ما نمی‌گوید. تا جایی که اساساً بشود از چیزی به نام «دولت‌ها» و «خان‌سالاری‌ها» سخن گفت، در مورد امریکای شـمالی بومی به نظر می‌رسـد آن‌چه نخست می‌آید، آن

هم عملاً از ناکجا، پروژه‌ی دولت‌سازی باشد و خان‌سالاری‌هایی که دِ سوتو و جانشینانش از آن‌ها گفته‌اند ظاهراً چیزی نبوده‌اند جز ویرانه‌هایی که از سقوط این دولت‌ها باقی مانده است.

باید پرسش‌های جالب‌توجه‌تر و سودمندتری هم وجود داشته باشد که بتوان در مواجهه با گذشته مطرح کرد؛ و مقوله‌هایی که در این کتاب مشغول بسط‌شان بوده‌ایم به برخی از این پرسش‌ها اشاره می‌کنند. چنان که دیدیم، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها در اکثر نقاط قاره‌ی امریکا چیزی نیست جز مناسبات میان دانش خفیه و دانش بوروکراتیک. در ظاهر امر، این دو ربط چندانی به هم ندارند. درک این‌که نیروی قهر محض چگونه می‌تواند در حکومت شکل نهادین به خود بگیرد یا پافشاری بر کاریزما در یک میدان سیاسی رقابتی چه شکلی به خود می‌گیرد چندان دشوار نیست. [اما] مسیر گذار از دانش، به مثابه‌ی شکلی عام از سلطه، به قدرت اجرایی ممکن است کمی پیچ‌درپیچ‌تر به نظر برسد. آیا آن نوع دانش خفیه‌ای که در چاوین به آن برمی‌خوریم، و اغلب در تجربیات توهم‌زا با آن روبه‌رو هستیم، واقعاً با روش‌های حسابداری‌ای که بعدتر نزد اینکاها وجود داشت نقطه‌ی اشتراکی دارد؟ بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد، مگر به یاد بیاوریم حتی تا همین دوران‌های متأخر هم شرط لازم برای ورود به بوروکراسی‌ها معمولاً در اختیار داشتنِ قسمی دانش بوده است که عملاً ربطی به امور واقعاً اجرایی ندارد. علت اهمیت این دانش صرفاً ابهامِ آن است. از همین‌روست که در چینِ سده‌ی دهم یا آلمان سده‌ی هجدهم، مأموران دولتی جاه‌طلب معمولاً از طریق امتحان‌هایی گزینش می‌شدند که مهارت‌شان را در زمینه‌ی آثار کلاسیک ادبی می‌سنجید؛ آثاری که به زبان‌هایی باستانی یا حتی متروک نوشته شده بودند؛ درست همان‌طور که امروزه نیز چنین داوطلبانی باید از سد امتحاناتی در زمینه‌ی نظریه‌ی انتخاب عقلانی یا فلسفه‌ی ژاک دریدا گذر کنند. هنرِ امور اجرایی در واقع صرفاً بعدتر و از رهگذرِ ابزارهایی سنتی‌تر آموخته می‌شود: از طریق تمرین، شاگردی یا قرار گرفتن تحت هدایتگری غیررسمی یک استاد.

به همین سیاق، کسانی که سازه‌های عظیم پاورتی پوینت یا هوپ‌ول را طراحی کرده بودند نیز آشکارا به قسمی دانش خفیه ــ در زمینه‌ی ستاره‌شناسی،

اسطوره‌شناسی و علم اعداد ــ متوسل می‌شدند که در پیوستگی با دانش عملی در زمینه‌ی ریاضیات، مهندسی و عمران قرار داشت، و صدالبته فنونِ سازمان‌دهی و نظارت بر کار انسان (حتی کار داوطلبانه) که به منظور پیاده کردن چنین طرح‌هایی ضروری بودند. در خلال دوران طولانی تاریخ پیشاکلمب، به نظر می‌رسید این شکل مشخص از دانش همواره در نقطه‌ی مرکزی نظام‌های سلطه‌ای قرار داشت که به صورت ادواری سر بر می‌آوردند. هوپ‌ول نمونه‌ای بی‌نقص به حساب می‌آید، چرا که بازی‌های پهلوانی‌ای که در آن با پروژه‌های آیینی همراه می‌شدند هرگز مبنایی واقعی برای سلطه‌ی نظام‌مند نبودند.(۶۰) از سوی دیگر، به نظر می‌رسد کاهوکیا نمونه‌ای است از تلاش خودآگاهانه برای بدل کردن این سبک از دانش اجرایی خفیه‌وار به مبنایی برای حکومت؛ تحول تدریجیِ خاک‌ریزهای هندسی، که بر مبنای اصولی کیهانی طراحی شده بودند، به استحکاماتی واقعی صرفاً آشکارترین مصداق این موضوع است. البته این روند دست‌آخر مؤثر واقع نشد. قدرت سیاسی بار دیگر به عرصه‌ی نمایشگری پهلوانی عقب نشست، هر چند در شکلی آشکارا خشونت‌آمیزتر.

با این‌همه، حتی از این هم جالب‌توجه‌تر این بود که خودِ اصل دانش خفیه به طرز فزاینده‌ای به چالش کشیده می‌شد.

آن‌چه در هوپ‌ول شاهد بودیم نوعی «اصلاح»[1] بود، به همان معنا که اصلاح مذهبی اروپایی در سده‌ی شانزدهم نیز شامل نوعی تجدیدنظر بنیادین در مورد دسترسی به امر مقدس می‌شد ــ هر چند نوعی اصلاح که تقریباً بر تمامی دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی نیز، از سازمان‌دهی کار گرفته تا ماهیت سیاست، اثراتی جانبی داشت. در غرب این نبردها به میانجی متن مقدس انجام می‌شد: ترجمه‌ی کتاب مقدس از زبان‌های غامض باستانی به زبان‌های بومی منطقه‌ای و رهانیدن آن از حریم بسته‌ی ایمان فرادستی و اشاعه‌ی انبوه آن از طریق چاپ. در امریکای پیشاکلمب، واقعه‌ی معادل با این اصلاح در زمینه‌ی انقلاب رسانه مربوط بود به

1. reformation

بازفرمول‌بندی (در معنای کاملاً تحت‌اللفظی کلمه) اصول ریاضی‌ای که زیربنای خلقِ خاک‌ریزهای هندسیِ پیچیده‌ای محسوب می‌شد که امر مقدس را در شکل فضا تجسم می‌بخشید.

در هر دو نمونه، چنین اصلاحاتی تعیین می‌کرد که چه کسی می‌تواند و چه کسی نمی‌تواند در قدرت مقدسی که در داستان‌ها و اسطوره‌ها گنجانده شده بود سهیم شود؛ قدرت مقدسی که از یک سو در لایه‌های پیچیده‌ای از متن مقدس (عهد عتیق و عهد جدید و دیگر کتاب‌های مقدس) و از سوی دیگر، به مثابه‌ی شبکه‌ای از چشم‌اندازهای بناهای یادبودی که به نوبه‌ی خود به همان اندازه پیچیده بودند رمزگذاری شده بود. در واقع، دلایل متعددی برای این ادعا وجود دارد که تصاویر زیرزمینی و دیگر موجوداتِ منجمد در خاک‌ریزهای باستانی را قسمی عهد به سیاق عهدین کتاب مقدس تلقی کنیم. آن‌ها طرح‌واره‌های خاطره‌سازی بودند که موجب یادآوری و بازآفرینی دلاوری‌هایی بودند که نیاکانِ بنیان‌گذار در سرآغاز زمان انجام داده بودند و اینک در قالب یادمان‌ها مورد ستایش قرار می‌گرفت تا قدرت‌های ساکن بر «فراز» شاهدش باشند. درحالی که روحانیت اروپایی عود و کُندر می‌سوزاند تا پیوندی زنده با امور نامرئی برقرار سازد (پژواکی دور از همان سیاق انجیلیِ قربانی کردن حیوانات)، مردمان هوپ‌ول در چپق‌های‌شان تنباکو دود می‌کردند و دودش را بالا به سمت عرش می‌فرستادند.

اینک به‌تدریج می‌توان دریافت که معنای واقعیِ یکسره کنار گذاشتن ساخت این‌دست یادمان‌ها یا تغییر کارکرد مخدرهایی نظیر تنباکو به جهت استفاده در مباحث جمعی و عقلانی چه بوده است. مسلم است که این روند ضرورتاً دال بر نوعی طرد نظام‌مند دانش خفیه به سبک‌وسیاق روشنگری نیست، بلکه می‌تواند همچنین به معنای دموکراتیزه کردن چنین دانشی باشد ــ یا دست‌کم، تحول گروهی که زمانی نوعی نخبگان دین‌سالار محسوب می‌شدند به قسمی الیگارشی. مثال بی‌نظیری از این فرایند را می‌توان در تاریخ اوسیج یافت.

اوسیج‌ها، یکی از ملت‌های دشت بزرگ، مستقیماً از تبارِ مردمان منطقه‌ی فورت انشنت که تحت‌تأثیر [فرهنگِ] می‌سی‌سی‌پی قرار داشت محسوب می‌شدند و بخش عمده‌ی مناسک و اسطوره‌شناسی‌شان را

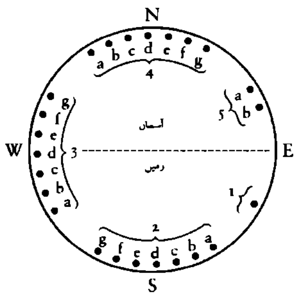
می‌توان مستقیماً تا خاستگاه‌های‌شان در غرب میانه پی‌گیری کرد.(۶۱) خوش‌اقبالی اوسیج‌ها مضاعف بود. نخست، به این علت که موفق شدند با بهره‌گیری از مزیت موضع راهبردی‌شان در رودخانه‌ی میزوری با دولت فرانسه متحد شوند و به این وسیله استقلال‌شان را حفظ کنند و حتی بین سال‌های ۱۶۷۸ تا ۱۸۰۳ نوعی امپراتوری تجاری پدید آورند. دوم، به این علت که قوم‌نگاری که در دهه‌های آغازین سده‌ی بیستم به ثبت سنت‌های باستانی آن‌ها مشغول شد، یعنی فرانسیس لا فلش، زبان مادری‌اش اوماها (زبانی بسیار نزدیک به زبان اوسیج) بود و از همین‌رو به نظر می‌رسد که به طرزی غریب در مطالعات و مشاهداتش از صلاحیت و قوه‌ی درکی استثنایی برخوردار بوده است. در نتیجه، برخلاف اغلب دیگر جوامع دشت بزرگ، ما درک بسیار روشن‌تری از نحوه‌ی تفکر ریش‌سفیدان اوسیج در مورد سنت‌های خودشان داریم.

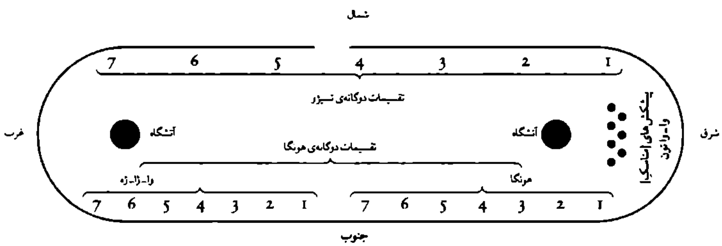
بیایید کار را با نقشه‌ای از یک روستای تابستانی معمولی اوسیج‌ها آغاز کنیم. اجتماعات اوسیج معمولاً بین سه منطقه‌ی فصلی در رفت‌وآمد بودند: روستاهای دائمی با خانه‌های ویلاییِ چندخانواری که از حدود دوهزار نفر تشکیل شده بودند، اردوگاه‌های تابستانی و اردوگاه‌های مخصوص شکار سالانه‌ی گاومیش در میانه‌ی زمستان. الگوی بنیادین روستا دایره‌ای بود منقسم به دو نیمگیِ برون‌همسر، [به نام] آسمان و زمین، و در مجموع متشکل از ۲۴ طایفه می‌شد که هر یک از آن‌ها می‌بایست در هر سکونتگاه یا اردوگاه نماینده‌ای می‌داشت، همان‌طور که در تمامی مناسک مهم نیز دست‌کم یکی از نمایندگان آن‌ها می‌بایست حضور می‌داشت. این نظام در آغاز مبتنی بر نوعی تقسیم سه‌گانه بود: سه گروه مردمان آسمان، مردمان زمین و مردمان آب که هر یک از هفت طایفه تشکیل می‌شد و این دو گروه آخر [یعنی مردمان زمین و آب] در کنار هم و در نسبت با آسمان، نیمگی زمین را شکل می‌دادند و در مجموع بیست و یک [طایفه] می‌شدند؛ سپس، با گذر زمان، این دسته‌بندی‌ها نیز گسترش یافت و طایفه‌هایی تازه اضافه شدند و نیمگی آسمان را به ۷+۲ طایفه (آسمان، تسیژو[1]) بدل

1. Tsizhu

کردند که در مقابل نیمگی زمین یعنی ۷+۷+۱ (زمین، هونگا[1]) قرار داشتند و مجموع طایفه‌ها را به ۲۴ می‌رساندند.

اینک شاید از خود بپرسید که این مردمان دقیقاً چرا بنا به این الگوهای پیچیده خود را تقسیم‌بندی می‌کردند؟ دقیقاً چه کسی تصمیم می‌گرفت که تمامی این بیست و چهار طایفه می‌بایست در هر روستا حضور می‌داشتند و همچنین اوضاع را به چه نحو هماهنگ می‌کردند که چنین امری امکان‌پذیر می‌شد؟ در نمونه‌ی اوسیج ما به‌واقع می‌توانیم پاسخی برای این پرسش‌ها جفت‌وجور کنیم، چرا که آن‌چه به عنوان تاریخ اوسیج به یاد مانده اساساً چیزی نیست جز مجموعه‌ای از بحران‌های قانون اساسی که ریش‌سفیدان این اجتماع از دل همین بحران‌ها به‌تدریج دقیقاً به همین آرایش [ـِ اجتماعی] دست یافتند.





1. Honga

طبق نظر لا فلش، دشـوار اسـت که تکه‌های مختلف این تاریخ را در کنـار هـم قـرار داد، چرا که هر تکـه از آن پراکنده نـزد طایفه‌های گوناگون اسـت. یـا، بـه عبـارت دقیق‌تر، نسـخه‌ای بی‌پیرایه از داسـتان، سرشـار از اشارات رمزوار، برای همگان شناخته‌شده است، اما هر طایفه‌ای همچنین تاریخ خود و نیز پشتوانه‌ای از دانش سرّی مخصوص به خود را داراست که از طریق آن معنای حقیقی برخی جنبه‌های داستان در طول هفت مرحله‌ی مختلف تشرف بر فرد مکشوف می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که داستان واقعی به ۱۶۸ پاره‌ی مختلف تقسیم شده است ــ چه‌بسا ۳۳۶ پاره، چرا که هر مکاشـفه در واقع دارای دو قسـمت اسـت: یکی تاریخ سیاسی و همراه با آن تأملاتی فلسـفی درباره‌ی این‌که این تاریخ درباره‌ی نیروهایی که باعث‌وبانیِ جنبه‌های پویای جهانِ مشـهود هسـتند و موجب حرکت ستارگان، رشد گیاهان و غیره می‌شوند چه به ما می‌گوید.

لا فلش خاطرنشـان می‌سـازد که همچنین سوابق مکتوبی از برخی مباحث مشخص وجود دارد که در آن نتایج گوناگون این مطالعه‌ی طبیعت به بحث و نظر گذاشـته شـده است. اوسیجی‌ها چنین نتیجه گرفته بودند که این نیرو در نهایت غیرقابل‌شـناخت اسـت و نام واکوندا[1] بر آن نهادند که ترجمه‌های متفاوتی نظیر «خداوندگار» یا «راز» می‌توان از آن ارائه داد.(۶۲) لا فلش اشاره می‌کند که ریش‌سفیدان از رهگذر تحقیقات طولانی چنین نتیجه گرفتند که زندگی و حرکت از طریق برهم‌کنشِ دو اصل ــ آسمان و زمین ــ پدید می‌آمد و بنابراین، آن‌ها نیز جوامع خود را به همان سـیاق به دو دسته تقسیم کردند و آن را به نحوی آرایش دادند که مردان یک دسته تنها حق ازدواج با زنان دسته‌ی دیگر را داشتند. یک روستا مدلی از کائنات بود و در این مقامْ شکلی از «توسل» به نیروی حیات‌بخشِ آن محسوب می‌شد.(۶۳)

تشـرف و پیـش‌رَوی در سـطوح گوناگـونِ ادراک نیازمند صرف میزان قابل‌توجهـی زمـان و ثـروت بود و اغلبِ اهالی اوسـیج صرفـاً به رده‌های اول یا دوم آن دسـت پیدا می‌کردند. آن دسـته از کسـانی که به رده‌های بالا

1. Wakonda

می‌رسیدند از سوی همگان به عنوان نوهوژینگا[1] یا «پیرمردان کوچک» (هر چند برخی‌شان زن بودند)(۶۴) شناخته می‌شدند و به مراجع غایی قدرت سیاسی نیز بدل می‌شدند. درحالی‌که از تمامی اهالی اوسیج انتظار می‌رفت که یک ساعت پس از طلوع آفتاب را به مراقبه‌ی عبادت‌وار بپردازند، پیرمردان کوچک به طور روزانه به تأمل و کنکاش پیرامون مسائل مربوط به فلسفه‌ی طبیعی و نسبت مشخص آن با مسائل سیاسیِ روز می‌پرداختند. آن‌ها همچنین تاریخچه‌ای از مهم‌ترین مباحث را نیز ثبت می‌کردند.(۶۵) لا فلش توضیح می‌دهد که به طور متناوب پرسش‌های مشخصاً گیج‌کننده‌ای سر برمی‌آورد: یا درباره‌ی ماهیت جهان مشهود یا درباره‌ی کاربست این ادراکات در مسائل انسانی. در چنین مواقعی رسم بود که دو تن از ریش‌سفیدان در انزوایی در دل جنگل خلوت گزینند و از چهار تا هفت روز به شب‌زنده‌داری بپردازند و به «جست‌وجوی ذهن خود» مشغول شوند تا بالاخره با گزارشی در مورد نتیجه‌گیری‌های‌شان نزد دیگران بازگردند.

نوهوژینگا نهادی بود که به بحث درباره‌ی امور دولت می‌پرداخت.(۶۶) هر چند در مورد تصویب تصمیماتْ انجمن‌هایی بزرگ‌تر گرد هم می‌آمدند، این نوهوژینگا بود که دولت حقیقی محسوب می‌شد. در این معنا، می‌توان گفت که اوسیج نوعی دین‌سالاری بود، هر چند شاید دقیق‌تر آن باشد که بگوییم در اوسیج تفاوتی میان مأموران دولتی، کاهنان و فیلسوفان وجود نداشت. تمامی آن‌ها مأمورانی صاحب‌منصب بودند، از جمله «سربازانی» که برای کمک به خان‌ها در زمینه‌ی عملی ساختنِ تصمیمات‌شان گماشته می‌شدند؛ و این در حالی بود که «حافظان سرزمین» نیز که مأمور دستگیری و قتل غریبگانی بودند که قوانین شکار را نقض می‌کردند توأمان شخصیت‌هایی مذهبی محسوب می‌شدند. و اما در مورد تاریخ: تاریخ با لحنی اسطوره‌ای و همچون «حکایتی تمثیلی» آغاز می‌شد و سپس به‌سرعت به داستانی درباره‌ی اصلاحات نهادی بدل می‌شد.

در آغاز، سه دسته‌ی اصلی ـــ مردمان آسمان، مردمان زمین و مردمان

1. Nohozhinga

آب ــ به جهان فرود آمدند و جست‌وجوی خود را برای یافتن ساکنان بوم‌زاد آن آغاز کردند. آن‌ها این ساکنان را در وضعیتی منزجرکننده یافتند: آن‌ها در محیطی مملو از چرک و کثافت، استخوان و لاشه‌های مُردار قرار داشتند و گذران زندگی‌شان از رهگذر خوردن دل و جگر و حتی گوشت در حال گندیدگیِ یکدیگر بود. به‌رغم این وضعیتِ حتی حادتر از وضعیت هابزی، مردمان زمین (چنان که بعدتر به این نام شناخته شدند) که در انزوا می‌زیستند همچنین ساحرانی قدرتمند بودند و می‌توانستند از قدرت بادهای چهارگانه برای از بین بردن زندگی در هر جا استفاده کنند. فقط سرکرده‌ی دسته‌ی آب جرئت می‌کرد به روستای‌شان وارد شود و با رهبرشان مذاکره کند و مردمان‌شان را قانع سازد که از رویه‌های بی‌رحمانه و ناسالم خود دست بردارند. دست‌آخر، او مردمان منزوی زمین را قانع کرد که به فدراسیون آنان بپیوندند ــ «حرکت به سرزمینی تازه» تا از آلودگی مُردارهای در حال فساد خلاص شوند. به این ترتیب بود که در آغاز، نقشه‌ی مدور روستا شکل گرفت، یعنی با قرار دادن جادوگران سابق در نقطه‌ی مقابل آب، در کنار درب شرقی که در آن‌جا مسئول خانه‌ی اسرار[1] بودند؛ مکانی که برای انجام تمامی مناسک صلح‌آمیز و نام‌گذاری تمامی کودکان استفاده می‌شد. طایفه‌ی خرس از دسته‌ی زمین مسئول یکی دیگر از خانه‌های اسرار بود که مخصوص انجام مناسک مربوط به جنگ می‌شد. مشکل آن‌جا بود که مردمان منزوی زمین، هر چند دیگر خشن و بی‌رحم نبودند، به طور مشخص متحدان کارآمد خوبی هم از آب درنیامدند. طولی نکشید که اوضاع به نزاع و خصومت دامنه‌دار کشیده شد، تا آن‌که دسته‌ی آب بار دیگر خواستار «حرکت به سرزمین تازه»ای شد، اقدامی که فارغ از ابعاد گوناگونش، شامل فرایند پیچیده‌ای در زمینه‌ی اصلاح قوانین و مقررات نیز می‌شد که اعلام جنگ را بدون کسب رضایت تمامی طایفه‌ها غیرممکن می‌ساخت. خود این اقدام اصلاحی نیز با گذر زمان مسئله‌آفرین شد، چرا که به این معنا بود که در صورت ورود دشمنی خارجی به این سرزمین، دست‌کم یک هفته زمان لازم بود تا بتوان پاسخی

1. House of Mystery

نظامی ترتیب دید. سرانجام، بار دیگر «حرکت به سرزمینی تازه» ضروری شد و این‌بار [این اقدام اصلاحی] شامل ایجاد یک نظام غیرمتمرکز تازه و طایفه‌به‌طایفه در زمینه‌ی اقتدار نظامی می‌شد. خود همین اقدام هم به بحران‌های تازه و متعاقباً اصلاحات تازه منجر شد: در این مورد، با پدید آوردن جایگاهی موروثی برای خانِ مسئول صلح در هر دسته که خانه‌اش در سرحدات شرقی و غربی روستا قرار داشت و از مأموران زیردست فراوانی برخوردار بود و همچنین ایجاد یک ساختار موازی که در قبال تمامی پنج روستای اصلی اوسیج مسئول بود، امور مدنی از امور نظامی تفکیک شد.

قصد پرداختن به جزئیات را نداریم. اما دو عنصر مشخص در این داستان نیازمند تأکید بیش‌ترند. نخست این‌که روایت با خنثی‌سازی قدرت خودسر آغاز می‌شود: رام کردن رهبر مردمان منزوی زمین ــ ساحر اصلی که از دانش مهلکش سوءاستفاده می‌کند ــ از این طریق که در نظام تازه‌ی اتحادها و ائتلاف‌ها، جایگاهی اساسی به او اعطا شد. این داستان در میان اخلافِ گروه‌هایی که پیش‌تر تحت نفوذ تمدن می‌سی‌سی‌پی قرار گرفته بودند داستان مشترک و آشنایی است. در فرایند جذب رهبر آنان، دانش مخرب آیینی، که زمانی در اختیار مردمان منزوی زمین قرار داشت، سرانجام بین همگان توزیع شد و همراه با آن، نظام کنترل و نظارت پیچیده‌ای هم در زمینه‌ی استفاده از آن گسترش یافت. نکته‌ی دوم این است که حتی در اوسیج، که در امور سیاسی خود نقش‌هایی مهم برای دانش مقدس قایل بود، به‌هیچ‌وجه ساختار اجتماعی‌شان را همچون چیزی نازل‌شده از آسمان نمی‌دانستند، بلکه آن را مجموعه‌ای از اکتشافات ــ حتی موفقیت‌های تازه ــ در زمینه‌های حقوقی و فکری تلقی می‌کردند.

این نکته‌ی آخر از آن‌رو اساسی است که ــ چنان که پیش‌تر هم مطرح شد ــ عادت کرده‌ایم فرض کنیم خود این ایده که مردمانی خودآگاهانه به خلق ترتیبات و آرایش‌های نهادین خود بپردازند عمدتاً محصول روشنگری است. مسلم است که این ایده که قانون‌گذاران برجسته‌ای نظیر سولون[1] از

۱. دولتمرد آتنی (۵۵۸ ـ ۶۳۸ پ‌م) که بنیان‌گذار آتن نیز محسوب می‌شود.

آتن، لیکرگوس[۱] از اسپارت یا زرتشت از ایران می‌توانند به نحو ثمربخشی پایه‌گذار ملت‌ها باشند و سرشت ملی آن‌ها نیز به نحوی محصول همان ساختار نهادی‌ای بود که پایه می‌گذاشتند، در دوران باستان نیز ایده‌ای آشنا محسوب می‌شد. اما به صورت کلی به ما آموخته‌اند نخستین کسی که با اتکا به اصل اصلاحات نهادی مجموعه‌ی نظریِ نظام‌مند و صریحی را پایه گذاشت و در روح‌القوانین (۱۷۴۸) به بحث از آن پرداخت کسی نبود جز فیلسوف سیاسی فرانسوی، شارل‌لویی دو سکوندات بارون دو مونتسکیو. این باور به طرز گسترده‌ای رواج دارد که او با این کار عملاً سیاست مدرن را پدید آورد. پدران بنیان‌گذار ایالات متحده، که همگی از خوانندگان پُرشور مونتسکیو محسوب می‌شدند، هنگامی که می‌کوشیدند قانون اساسی‌ای پدید آورند که از روح آزادی فردی حفاظت کند و هنگامی که نتیجه‌ی این کار را «حکومت قوانین و نه حکومت انسان‌ها» می‌نامیدند، آگاهانه در تلاش برای عملی کردن نظریه‌های مونتسکیو بودند.

از قرار معلوم، مدت‌ها پیش از آن‌که مهاجرنشینان اروپایی بر صحنه‌ی امریکا ظاهر شوند، دقیقاً همین شیوه‌ی تفکر در امریکای شمالی شیوه‌ی تفکر رایج محسوب می‌شده است. در واقع شاید تصادفی نباشد که در ۱۷۲۵، سیاحی فرانسوی به نام بورمون نمایندگانی از اوسیج و میزوریا را از اقیانوس اطلس گذر داد و به پاریس برد، یعنی تقریباً در همان دورانی که آثار لاهونتان در اوج محبوبیت خود بودند. در آن زمان رسم بر آن بود که با حضور این دیپلمات‌های «وحشی»، هم مجموعه‌ای از گردهمایی‌های عمومی و هم دیدارهایی خصوصی میان آن‌ها و متفکران اروپایی برجسته ترتیب دهند. ما دقیقاً خبر نداریم که آن‌ها با چه کسانی دیدار کردند، اما مونتسکیو در آن زمان مسلماً در پاریس به سر می‌برده و پیشاپیش نیز مشغول کار بر روی چنین موضوعاتی بوده است. به گفته‌ی یکی از مورخان اوسیج، دشوار بتوان تصور کرد که مونتسکیو در چنین دیدارهایی شرکت نکرده باشد. به‌هرحال، فصولی از روح‌القوانین که در آن‌ها به نظرورزی

۱. دولتمرد نیمه‌اسطوره‌ای اسپارت (حدود ۸۲۰ پ‌م) که در نتیجه‌ی مشورت با پیش‌گوی معبد آپولو به اصلاحات اسپارت در جهت نظامی‌گری این دولت‌شهر پرداخت.

درباره‌ی شیوه‌های حکومت وحشی‌ها پرداخته می‌شود تقریباً بازسازی دقیق آن چیزی به نظر می‌رسد که احتمالاً مونتسکیو از آن‌ها شنیده است، هر چند این مباحث در چارچوب تازه‌ای قرار گرفته‌اند که متکی به قسمی تمایز تصنعی میان آنانی است که به کشت زمین می‌پردازند و آنان که چنین نمی‌کنند.(۶۷)

این پیوندها ممکن است عمیق‌تر از آن چیزی باشند که می‌پنداریم.

حالا می‌خواهیم به ایروکوا بازگردیم و به بررسی فلسفه‌های سیاسی‌ای بپردازیم که کاندیارونک احتمالاً در جوانی‌اش با آن‌ها آشنایی داشته است

اینک چرخشی کامل داشتیم و به نقطه‌ی آغاز بازگشته‌ایم. نمونه‌ی امریکای شمالی نه‌تنها موجب سردرگمیِ طرح‌واره‌های فرگشتی مرسوم می‌شود، بلکه همچنین به‌روشنی نشان می‌دهد که ادعای این‌که [جامعه‌ای] پس از افتادن به دام «صورت‌بندی دولت» دیگر از آن خلاصی ندارد ادعایی رُک‌وراست غلط است. فارغ از این‌که در کاهوکیا چه اتفاقی افتاد، واکنشی که برانگیخت آن‌چنان شدید بود که تبعاتش را حتی تا همین امروز هم احساس می‌کنیم.

حرف ما این است که آموزه‌های بومیِ آزادی فردی، هم‌یاری و برابری سیاسی، که چنان تأثیراتی بر متفکران روشنگری فرانسه گذاشته بود (برخلاف آن‌چه بسیاری از این متفکران می‌پنداشتند)، هیچ‌یک را نمی‌توان شیوه‌ی رفتاری [جهان‌شمول] قلمداد کرد که باید از تمامی انسان‌ها در وضعیت طبیعی انتظار داشت. همچنین (برخلاف آن‌چه بسیاری از انسان‌شناسان امروزی فرض می‌گیرند) هیچ‌یک از این آموزه‌ها را نیز نمی‌توان صرفاً آش کشک خاله دانست که [بی‌آن‌که توضیح دهیم چرا] باعث رواج فرهنگی معین در بخش‌های مشخصی از جهان شده‌اند. این به این معنا نیست که این دو موضع یکسره عاری از هر حقیقتی هستند. چنان که پیش‌تر هم گفتیم، برخی آزادی‌ها ــ نظیر آزادی جابه‌جایی، نافرمانی، بازآرایی پیوندهای اجتماعی ــ عموماً از سوی هر کسی که مشخصاً برای

فرمان‌برداری تعلیم داده نشده باشد (یعنی تقریباً برخلاف همه‌ی خوانندگان این کتاب که احتمالاً تحت چنین تعلیم‌هایی بوده‌اند) بدیهی فرض می‌شود. با این‌همه، جوامعی که مهاجران اروپایی با آن‌ها مواجه شدند و آرمان‌هایی که متفکران این جوامع نظیر کاندیارونک اظهار می‌داشتند تنها زمانی کاملاً درک می‌شود که آن را محصول یک تاریخ سیاسی مشخص بدانیم: تاریخی که در آن مسائل مربوط به قدرت موروثی، دین وحیانی، آزادی شخصی و استقلال زنان همگی کماکان مسائلی مربوط به بحث خودآگاهانه محسوب می‌شدند و مسیر کلی در آن تاریخ، دست‌کم برای سه سده‌ی پیش از آن، آشکارا مسیری ضداقتدارگرایی بوده است.

مسلماً سنت‌لوئیس شرقی فاصله‌ی زیادی با مونترال دارد و تا جایی که می‌دانیم هیچ‌کس تابه‌حال مدعی نشده که مردمان ایروکویی‌زبانِ منطقه‌ی گریت لیکز هرگز مستقیماً تحت حاکمیت می‌سی‌سی‌پی درآمده بودند. بنابراین چنین ادعایی کمی زیاده‌رَوی به نظر می‌رسد که مدعی شویم دیدگاه‌های کسانی نظیر لاهونتان، در معنای دقیق کلمه، همان ایدئولوژی‌ای بوده که به سرنگونی تمدن می‌سی‌سی‌پی انجامیده است. با این‌همه، بررسی دقیق سنت‌های شفاهی، روایت‌های تاریخی و شواهد و سوابق قوم‌نگارانه نشان می‌دهد که کسانی که به تدوین چیزی پرداختند که ما آن را «نقد بومی» بر تمدن اروپایی می‌نامیم نه‌فقط عمیقاً از امکان‌های سیاسی بدیل آگاه بودند، بلکه تا حد زیادی نظم‌های اجتماعی خودشان را نیز مخلوقاتی خودآگاهانه می‌دانستند که به نحوی طراحی شده تا مانعی باشد بر سر راه هر آن‌چه کاهوکیا بازنمایی می‌کرد ــ یا در واقع، مانعی بر سر راه تمامی آن ویژگی‌هایی که بعدتر در فرانسویان یافته و سرزنش می‌کردند.

بیایید بحث را با سنت‌های شفاهی در دسترس آغاز کنیم. چنین منابعی متأسفانه به‌نوعی محدودند. ایروکوا در خلال اواخر سده‌ی شانزدهم و اوایل سده‌ی هفدهم بین چند ائتلاف و اتحاد سیاسی در نوسان بود که برجسته‌ترین‌شان وندات‌ها (هیرون‌ها) بودند که در کِبِک امروزی زندگی می‌کردند؛ پنج ملت یا هودنوسونی‌ها، که اغلب آنان را «اتحاد ایروکویی» می‌نامند، در سرتاسر جایی که امروزه بخش شمالی نیویورک است پراکنده

بودند؛ و همچنین یک کنفدراسیون واقع در انتاریو که فرانسوی‌ها آن‌ها را «بی‌طرفان» می‌خواندند. وندات‌ها این گروه آخر را آتی‌واندارونک می‌خواندند ــ که به صورت تحت‌اللفظی به «کسانی که گفتارشان کاملاً صحیح نیست» معنا می‌شود. ما دقیقاً نمی‌دانیم که این بی‌طرفان خودشان را به چه نامی می‌خواندند (مطمئناً به خود بی‌طرف نمی‌گفتند)، اما بنا به روایت‌های اولیه، این گروه، دست‌کم تا دهه‌های ۱۶۳۰ و ۱۶۴۰ که قحطی و بیماری جامعه‌شان را در هم شکست، با اختلاف زیاد، پُرتعدادترین و قدرتمندترین گروه محسوب می‌شدند. پس از آن، بازماندگان به جامعه‌ی سنکا جذب شدند، برای‌شان نام انتخاب شد و در نتیجه در طایفه‌های مختلف سنکا ادغام شدند.

کنفدراسیون وندات نیز به سرنوشتی مشابه دچار شد، کنفدراسیونی که در زمان تولد کاندیارونک در ۱۶۴۹ قدرتش به طور قطعی در هم شکسته شد و مردمانش یا پراکنده شدند یا جنگ بدنام به نام «جنگ‌های سگ‌آبی»[1] آنان را در خود فروبلعید. در زمان زندگی خود کاندیارونک، باقی‌مانده‌ی وندات‌ها از حیاتی نسبتاً متزلزل برخوردار بودند: بخشی از آن‌ها به شمال به سمت کِبِک مهاجرت کرده بودند، برخی تحت حمایت دژی فرانسوی درآمدند که در مکانی به نام مچیلی‌مکیناو نزدیک دریاچه‌ی میشیگان قرار داشت. خودِ کاندیارونک بخش عمده‌ی زندگی‌اش را صرف تلاش برای اتحاد دوباره‌ی گروه‌های پراکنده‌ی کنفدراسیون کرد و، دست‌کم بنا به تاریخ‌های شفاهی، در تلاش بود که ائتلافی پدید آورد تا ملت‌های جنگجو را علیه مهاجمان [ِ اروپایی] متحد سازد. می‌دانیم که از این کار بازماند. در نتیجه، نمی‌دانیم اعضای هر یک از این دیگر کنفدراسیون‌های مهم درباره‌ی خاستگاه‌های نهادهای سیاسی‌شان چه داستان‌هایی روایت می‌کردند. زمانی که در سده‌ی نوزدهم روند مکتوب کردن تاریخ‌های شفاهی آغاز شد، فقط هودنوسونی‌ها باقی مانده بودند.

با این‌همه، کماکان نسخه‌های متعددی از روند پایه‌گذاریِ اتحاد پنج

۱. Beaver Wars؛ مجموعه‌ای از درگیری‌های نظامی در خلال سده‌ی هفدهم که در آن، ایروکویی‌ها در برابر هیرون‌ها، آلگانکی‌های شمالی و متحدان فرانسوی‌شان می‌جنگیدند.

ملت (سنکا، اونیه‌دا، اونونداگا، کایوگا و موهاک) در دست داریم، یعنی نسخه‌هایی از حماسه‌ای که به گایاناشاگوا معروف است. جالب‌توجه‌ترین جنبه‌ی این حماسه، دست‌کم از منظر بستر امروزی، این است که نهادهای سیاسی را تا چه اندازه در مقام دست‌ساخته‌های خودآگاه انسانی بازنمایی می‌کند. بدون‌شک، این داستان حاوی عناصر جادویی هم می‌شود. از منظری مشخص، شخصیت‌های اصلی این داستان ــ دگاناویده‌ی صلح‌دهنده، جیگونساسه مادر ملت‌ها و غیره ــ همگی تجسد دوباره‌ی شخصیت‌های برآمده از اسطوره‌ی آفرینش محسوب می‌شوند. اما آن‌چه با قدرت تمام در متن حاضر می‌شود بازنمایی مشکلی اجتماعی با راه‌حلی اجتماعی است: روند در هم شکستن مناسباتی که از خلال آن سرزمینِ فرورفته در آشوب و انتقام‌خواهی به نقطه‌ای رسیده است که در آن نظم اجتماعی مضمحل و وضعیتی حاکم شده که در آن قدرتمندان همان آدم‌خواران در معنای تحت‌اللفظی کلمه هستند. قدرتمندتر از همه شخصی است به نام آدودارهو (تادوداهو) که در قامت ساحری ازریخت‌افتاده و هیولاوش تصویر می‌شود که قادر است دیگران را به انجام فرمان‌هایش وادارد.

روایت پیرامون قهرمانی متمرکز می‌شود به نام دگاناویده‌ی صلح‌دهنده که از قرار معلوم از جایی آمده که بعدها مشهور شد به منطقه‌ی آتی‌واندارونک (بی‌طرفان) در شمال‌غربی، و مصمم است به این وضعیت آشوب‌زده پایان بخشد. او موفق می‌شود نخست جیگونساسه را با خود همراه کند، زنی که معروف به پا پس کشیدن از هر درگیری است (دگاناویده مشاهده می‌کند که این زن از تمامی طرف‌های درگیری پذیرایی می‌کند)؛ و سپس هیاواتا، یکی از مریدان آدم‌خوار آدودارهو، را به خود جلب می‌کند. این‌ها همراه با هم تلاشی را آغاز می‌کنند تا مردمانی از هر ملت را متقاعد سازند به پدید آوردن ساختاری رسمی همت گمارند که بتواند به فرونشاندن منازعات و آوردن صلح کمک کند. تمامی مواردی نظیر نظام القاب، شوراهای تودرتو، روال اِجماع، مناسک عزاداری و نقش برجسته‌ی بزرگانِ زن در تدوین سیاست‌گذاری‌ها همگی از همین جا می‌آید. در این داستان، کسی که آخر از همه به همراهی با این هدف متقاعد می‌شود خودِ آدودارهو است که به‌تدریج، ازریخت‌افتادگی‌اش بهبود می‌یابد و دوباره به موجودی انسانی

بدل می‌شود. سرانجام، قوانین اتحادیه در [گوش] نوارهای وام‌پوم «خوانده شدند»[۱]، نوارهایی که نقش قانون اساسی اتحادیه را ایفا می‌کردند؛ نظارت و پی‌گیری سوابق و پیشینه[ی تغییرات قوانین] به آدودارهو سپرده شد و قهرمان داستان، یعنی صلح‌دهنده، نیز پس از انجام مأموریتش از پهنه‌ی جهان ناپدید می‌شود.

از آن‌جا که نام‌های هودنوسونی‌ها همچون القاب از نسلی به نسل دیگر می‌رسد، کماکان تا همین امروز هم یک آدودارهو داریم، یک جیگونساسه و یک هیاواتا. کماکان ۴۹ ساچم[۲] که مأمور ابلاغ تصمیمات شوراهای ملت خود هستند به طور منظم با یکدیگر دیدار می‌کنند. این دیدارها همواره با نوعی مناسک «عزاداری» آغاز می‌شود که از خلال این مناسک، با عزاداری برای تمام کسانی که در مدت‌زمان بین دو دیدار مُرده‌اند، غم و خشم حاصل از یاد و خاطره‌ی آنان را می‌زدایند و ذهن‌شان را پاک‌سازی می‌کنند تا بتوانند به مسائل مربوط به صلح بپردازند (همواره جایگاه مشخصی را هم برای نفر پنجاهم، یعنی خود صلح‌دهنده، خالی نگه می‌دارند). این نظام فدرالی در رأس سازوبرگ پیچیده‌ای از شوراهای تابع، متشکل از زنان و مردان، قرار داشت که حوزه‌ی قدرت تمامی‌شان به‌دقت مشخص شده بود ــ هر چند هیچ‌یک از آنان از قدرت واقعی واداشتن به اجبار برخوردار نبود.

این داستان در اساس خود چندان تفاوتی با داستان بنیان‌گذاری نظم اجتماعی اوسیج ندارد: ساحری هراس‌انگیز به جامعه بازگردانده می‌شود و از خلال این فرایند به صلح‌دهنده تحول می‌یابد. تفاوت اصلی آن‌جاست که در این داستان، آدودارهو به طرزی عیان یک حاکم محسوب می‌شود، حاکمی که واجد قدرت فرماندهی است:

> در جنوب شهرک اونونداگا مردی شرور می‌زیست. چادر او در یک گریزاب بود و آشیانه‌ای حصیری داشت. هفت چنگکْ بدنش را از ریخت انداخته بود و گیسوان ژولیده‌اش مزین به مارهایی زنده و غضبناک بود. به‌علاوه، این هیولا گوشت، حتی گوشت انسان، را خام‌خام می‌بلعید. او همچنین استاد

۱. spoken into؛ اشاره‌ای است استعاری به تبدیل رویه‌های شفاهی به قوانین مکتوب و ثبت‌شده.
۲. Sachem؛ خان‌ها یا رؤسای قبایل آلگانکی، چیزی معادل کاسیک‌های تاینو و باهاما.

جادوگری بود و با استفاده از سحر و جادو دیگران را از بین می‌برد اما خودش هلاک‌شدنی نبود. نام این مرد شیطانی آدودارهو بود.

به‌رغم شخصیت شیطانی آدودارهو، مردمان اونونداگا، ملتِ هزارتپه[1]، از دستورات او پیروی می‌کردند و آن‌قدر از او و قدرت سحرش ترس داشتند که حتی به قیمت جان‌های بسیار به ارضای امیال دیوانه‌وار او می‌پرداختند.(۶۸)

یکی از اصول پیش‌پاافتاده‌ی انسان‌شناسی این است که اگر می‌خواهید ارزش‌های غایی یک جامعه را دریابید، بهتر است ببینید که چه نوع رفتاری را بدترین نوع رفتار قلمداد می‌کنند؛ و بهترین راه برای فهمیدن این‌که بدترین رفتار چه رفتاری است بررسی ایده‌های موجود در آن جامعه درباره‌ی ساحران است. از نظر هودنوسونی‌ها، دستور دادن چنان اهانت‌بار تلقی می‌شد که تقریباً با خوردن گوشت انسان هم‌رده بود.(۶۹)

بازنمایی آدودارهو در داستان به عنوان پادشاه ممکن است کمی عجیب باشد، چرا که به نظر نمی‌رسد دلیلی داشته باشیم که تصور کنیم پیش از ورود اروپاییان، هیچ‌یک از پنج ملت یا هیچ‌یک از همسایگان مجاور آن‌ها هیچ‌گونه تجربه‌ی مستقیمی از فرمانروایی خودکامه داشته است. این موضوع دقیقاً همان پرسش‌هایی را به میان می‌آورد که اغلب هم علیه استدلال‌هایی(۷۰) مطرح می‌شود که مدعی‌اند نهادهای بوم‌زاد خان‌سالاری در واقع طراحی شده بودند تا از خطرات ظهور دولت ممانعت کنند: چگونه ممکن است تمامی این جوامع کل نظام سیاسی‌شان را پیرامون ممانعت از چیزی (یعنی «دولت») سازمان‌دهی کنند که در واقع هرگز تجربه‌اش نکرده بودند؟ پاسخ سرراست این است که اغلب روایت‌ها در سده‌ی نوزدهم جمع‌آوری شده بودند، یعنی زمانی که تا آن وقت تمامی بوم‌زادانِ امریکایی احتمالاً تجربه‌ای تلخ و طولانی از حکومت ایالات متحده داشته‌اند: مردانی در لباس‌های متحدالشکل که اعلان‌هایی حقوقی را با خود حمل می‌کردند، دستوراتی خودسرانه صادر می‌کردند و بسی چیزهای دیگر. پس شاید این عنصر بعدها به این روایت‌ها اضافه شده باشد.

1. Nation of Many Hills

هر چند مسلماً هیچ احتمالی را نمی‌توان با قاطعیت رد کرد، از نظر ما چنین توضیحی نامحتمل است.(۷۱)

حتی در دوران متأخر نیز، خطر متهم شدن به ساحری را علیه منصب‌داران به کار می‌گرفتند تا تضمین کنند هیچ‌یک از آنان نتواند مزیت قابل توجهی ــ به‌ویژه ثروت ــ نسبت به دیگر هم‌قطارانش انباشت کند. در این‌جا باید بار دیگر به نظریه‌ی ایروکویی‌ها در مورد رؤیا بازگردیم؛ نظریه‌ی رؤیا به مثابه‌ی تمناهای سرکوب‌شده که پیش‌تر در این فصل به آن اشاره داشتیم. یکی از پیچش‌های جالب‌توجه این نظریه آن است که وظیفه‌ی تحقق بخشیدن به رؤیای یکی از اعضای اجتماع بر عهده‌ی دیگران بود: حتی اگر کسی در مورد تصاحب املاک همسایه‌اش رؤیایی می‌دید، سر باززدن از تحقق آن همواره با احتمال به خطر انداختن سلامتی آنان همراه بود. چنین کاری صرفاً کاری ناجور تلقی نمی‌شد بلکه، بسی فراتر از آن، کاری از لحاظ اجتماعی تقریباً غیر ممکن بود. حتی اگر کسی چنین مخاطره‌ای می‌کرد این امر ممکن بود به شایعاتی هولناک دامن بزند و به احتمال زیاد انتقامی خونین در بر داشته باشد: اگر تصور می‌شد که کسی به علت سر باززدن شخصی دیگر از تحقق خواسته‌ی روحی‌اش مُرده است، بستگان متوفی ممکن بود به طور فیزیکی یا از طریق ابزارهای ماورای طبیعی تلافی کنند.(۷۲)

اگر به هر یک از اعضای یک جامعه‌ی ایروکویی دستوری داده می‌شد، آن دستور را خطری علیه خودمختاری شخصی‌اش قلمداد کرده و سرسختانه به مخالفت با آن برمی‌خاست ــ اما تنها استثنا بر این قاعده دقیقاً رؤیاها بودند.(۷۳) یکی از خان‌های هیرون-وندات گربه‌ی اروپایی ارزشمندی را، که با کانو از کِبِک آورده بود، به زنی بخشید که در رؤیا دیده بود بهبودش تنها از طریق داشتن گربه محقق می‌شود (ایروکویی‌ها همچنین از این هم ترس داشتند که آگاهانه یا ناآگاه از سوی کسانی که به آن‌ها حسودی می‌کردند قربانی سحر و جادو شوند). نحوه‌ی برخورد با رؤیاها به گونه‌ای بود که گویی آن‌ها فرمانی بودند که یا از سوی روح شخص صادر می‌شود یا احتمالاً، در مورد رؤیاهایی مشخصاً واضح[1] یا بدیُمن، از سوی قسمی

۱. vivid dream؛ رؤیایی که حس واقعیت را القا می‌کند؛ شاید بتوان گفت چیزی شبیه به رؤیای صادق.

روح بزرگ‌تر. این روح ممکن است روح صانع یا قسمی روح دیگر، روحی به‌کلی ناشناس، باشد. رؤیابین‌ها ممکن بود به پیش‌گو بدل شوند ــ هر چند، معمولاً فقط برای دوره‌ی زمانی‌ای نسبتاً کوتاه.(۷۴) با این‌همه، در خلال این زمان می‌بایست از دستورات‌شان پیروی می‌شد (نیاز به گفتن نیست که کم‌تر جنایتی نفرت‌انگیزتر از جعل رؤیا وجود داشت).

به عبارت دیگر، تصویر ساحر در مرکز مجموعه‌ی پیچیده‌ی ایده‌هایی قرار داشت که تماماً به تمنای ناخودآگاه مربوط می‌شد، از جمله تمنای ناخودآگاه برای سلطه و ضرورت توأمان تحقق و کنترل آن.

اما تمام این‌ها به لحاظ تاریخی چگونه رخ می‌داد؟

وضعیت و زمان دقیق پدید آمدن اتحادیه‌ی پنج ملت ناروشن است؛ تاریخ‌هایی که در این رابطه ارائه می‌شود از ۱۱۴۲ تا حدود ۱۶۵۰ میلادی در نوسان‌اند.(۷۵) بدون شک ایجاد چنین کنفدراسیون‌هایی زمان‌بر بود؛ و مطمئناً، کمابیش همچون همه‌ی حماسه‌های تاریخی، گایاناشاگوا نیز عناصر مختلفی را به یکدیگر وصله می‌زند که از دوره‌های زمانی متفاوتی گرد آمده‌اند و بسیاری به لحاظ تاریخی دقیق‌اند و بسیاری دیگر چندان دقتی ندارند. از سوابق باستان‌شناختی می‌دانیم که جامعه‌ی ایروکویی، آن‌چنان که آن را از سده‌ی هفدهم می‌شناسیم، حدوداً در همان دوران اوج کاهوکیا شروع به شکل گرفتن کرد.

در حدود ۱۱۰۰ میلادی، در انتاریو، در منطقه‌ای که بعدتر به قلمروِ آتی‌واندارونک (بی‌طرفان) معروف شد، به‌تدریج کاشت ذرت نیز آغاز شد. در خلال چندین سده‌ی بعد، مواد غذایی‌ای به نام «سه خواهر» (ذرت، لوبیا و کدو) نقشی هر چه مهم‌تر در رژیم غذایی محلی ایفا کردند ــ هر چند ایروکویی‌ها مراقب بودند که این محصولات جدید را در ترکیب با دیگر سنت‌های شکار، ماهی‌گیری و خوراکجویی به تعادل برسانند. به نظر می‌رسد که دوره‌ای مهم در این میان دوره‌ای باشد به نام مرحله‌ی اُواسکوِ متأخر[1]، از ۱۲۳۰ تا ۱۳۷۵ میلادی، یعنی دورانی که مردم مهاجرت

1. Late Owasco

از سکونتگاه‌های قبلی (و کنار گذاشتن الگوهای پیشین جابه‌جایی فصلی) و حرکت در امتداد آبراهه‌ها را آغاز کردند و در شهرک‌های محصوری ساکن شدند که در کل سال مملو از جمعیت بودند و در آن‌ها خانه‌های جمعی، که قاعدتاً در طایفه‌های مادرتبار واقع شده بودند، به شکل غالب مسکن بدل شد. بسیاری از این شهرک‌ها کاملاً چشم‌گیر بودند و در حدود دوهزار نفر را در خود جای می‌دادند (یعنی چیزی نزدیک به یک‌چهارم جمعیت کاهوکیای مرکزی).(۷۶)

اشارات به آدم‌خواری را در حماسه‌ی گایاناشاگوا نمی‌توان یکسره خیالی دانست: اموری نظیر جنگ‌افروزی همه‌گیر و شکنجه و قربانی کردن آیینیِ زندانیان جنگی به صورت پراکنده از ۱۰۵۰ میلادی به بعد ثبت شده‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر هودنوسونی معتقدند که این اسطوره به تعارضی واقعی اشاره دارد که میان ایدئولوژی‌های سیاسی رقیب در جوامع ایروکویی آن زمان رخ داده بود؛ تعارضی که مشخصاً بر سر اهمیت زنان و کشاورزی رخ داده بود، و در سمت مقابل مدافعان نظمی کهن‌تر و مردانه قرار داشتند که در آن نظم، آبرو و اعتبار یکسره متکی به جنگ و شکار بود.(۷۷) (اگر چنین باشد، بنابراین اوضاع با آن قسم انشعاب ایدئولوژیکی‌ای که گفته بودیم احتمالاً در خاورمیانه و در خلال مراحل اولیه‌ی نوسنگی رخ داده است تفاوت چندانی ندارد.)(۷۸) به نظر می‌رسد در حدود سده‌ی یازدهم میلادی، نوعی مصالحه میان این دو موضع برقرار شد که یکی از نتایجش تثبیت جمعیت در سطح نه‌چندان زیاد بود. برای دو یا سه دهه پس از گسترش کشت ذرت، کدو و لوبیا، جمعیت با شتابی نسبتاً سریع افزایش یافت اما در سده‌ی پانزدهم این میزان تثبیت شد. بعدها یسوعیان گزارش کردند که زنان ایروکویی به چه ترتیب مراقب بودند بین زایمان‌های‌شان فاصله بیندازند تا موجبات دست‌یابی به جمعیت بهینه‌ای را که متناسب با ظرفیت‌های ماهی و شکار در منطقه باشد، و نه متناسب با ظرفیت بارآوری کشاورزی، فراهم سازند. به این ترتیب، تأکید فرهنگی بر شکار مردان در واقع موجب تقویت قدرت و استقلال زنان ایروکویی شد که شوراها و مناصب مربوط به خود را حفظ کردند، شوراها و مناصبی که قدرت‌شان در مداخله در امور محلی دست‌کم به طرز واضحی بیش‌تر از قدرت مردان‌شان بود.(۷۹)

در بازه‌ی زمانی سده‌های دوازدهم تا چهاردهم، نه کنفدراسیون وندات و نه هودنوسونی شواهد چندانی از خود به جا نگذاشته‌اند که حاکی از ارتباطی گسترده یا حتی تجارت با اهالی می‌سی‌سی‌پی باشد که عمدتاً در شمال‌شرقی، در منطقه‌ی فورت انشنت در امتداد رودخانه‌ی اوهایو و در نزدیکی دره‌ی مونونگاهلا حضور داشتند. بااین‌حال، این موضوع در مورد آتی‌واندارونک مصداق ندارد. در ۱۳۰۰ میلادی، بخش عمده‌ی ناحیه‌ی انتاریو در واقع تحت نفوذ می‌سی‌سی‌پی قرار داشت. احتمالش کم است، اما به‌کلی غیرممکن نیست که مهاجرت‌هایی از سرزمین‌های اصلی کاهوکیا صورت گرفته باشد.(۸۰) حتی اگر هم خبری از چنین مهاجرت‌هایی نبوده، به نظر می‌رسد آتی‌واندارونک توانسته بود انحصاری بر تجارت جنوب و، از طریق آن، تجارت با خلیج چساپیک و ورای آن به وجود آورد و وندات‌ها و هودنوسونی‌ها را در وضعیتی قرار دهد که ارتباطاتی را با مردمان آلگانکی در شمال و شرق خود شکل دهند. در خلال سده‌ی شانزدهم شاهد افزایش شدید نفوذ می‌سی‌سی‌پی در انتاریو بودیم، از جمله رواج بسیاری اشیای متنوع و جامه‌های تشریفاتی مربوط به فرقه‌ها و همچنین تعداد زیادی حلقه‌های سنگی بازی چانکی متعلق به همان سبکی که در فورت انشنت هم دیده شده است.

باستان‌شناسان کل این فرایند را «گسترش فرهنگ می‌سی‌سی‌پی»[1] نامیده‌اند که همراه شده است با شواهد مستحکمی در خصوص شکوفایی مجدد تجارت، دست‌کم تا محدوده‌های دلاوِر، که از جمله به ورود مقادیر عظیمی صدف و مُهره‌های صدفی انجامید که از حدود ۱۶۱۰ به بعد از سواحل اقیانوس اطلس میانه گردآوری و در مقبره‌های آتی‌واندارونک تلنبار شده بود. تا آن زمان، جمعیت آتی‌واندارونک دیگر چندین برابر هر یک از کنفدراسیون‌های همسایه از جمله وندات و هودنوسونی بود، چه برسد به اِری، پِتون، وِنو یا دیگر رقبای کوچک‌تر؛ همچنین، پایتخت آتی‌واندارونک، یعنی اونوتی‌ساستون، در آن زمان بزرگ‌ترین سکونتگاه در شمال‌شرقی محسوب می‌شد. (پژوهشگران، چنان که انتظار هم می‌رود،

1. Mississippianization

می‌گویند آیا بر همین اساس نمی‌توان بی‌طرفان را نه صرفاً یک «قبیله» بلکه یک «خان‌سالاری ساده» تلقی کرد؟)

بدون شک، یسوعیانی که پیش از آن‌که جامعه‌ی آتی‌واندارونک عملاً توسط طاعون و قحطی نابود شود از این منطقه دیدن کرده بودند متفق‌القول بر این نکته پافشاری می‌کردند که قوانین و تشکیلات این جامعه با دیگر همسایگان‌شان تفاوتی اساسی دارد. احتمالاً هرگز وسیله‌ای برای بازسازی دقیق این اوضاع در اختیار نداشته باشیم. برای مثال، فرانسویان عمدتاً از این‌رو آتی‌واندارونک را «ملت بی‌طرف» می‌نامیدند که آن‌ها در تعارض‌های تقریباً دائمی میان ملت‌های مختلف تشکیل‌دهنده‌ی وندات‌ها و هودنوسونی‌ها شرکت نداشتند و در عوض به طرف‌های جنگ اجازه می‌دادند آزادانه در قلمروهای‌شان رفت‌وآمد کنند. این رویه پژواکی از نحوه‌ی رفتاری است که به جیگونساسه، مادر ملت‌ها، نسبت داده می‌شود، یعنی بلندمرتبه‌ترین منصب‌دار زن در میان هودنوسونی‌های متأخر، در حماسه‌ی ملی‌شان که به‌واقع زادگاه او را نیز آتی‌واندارونک می‌دانند. اما درعین‌حال، آتی‌واندارونک‌ها در مناسبات‌شان با بسیاری از همسایگان غربی و جنوبی به‌هیچ‌وجه بی‌طرف نبودند.

در واقع، طبق خاطرات پدر ژوزف دلاروشه دیالون، آتی‌واندارونک در ۱۹۲۷ تحت سلطه‌ی فرمانده‌ای جنگی به نام تسوهاریسِن بود، «بااعتبارترین و مقتدرترین خانی که تابه‌حال در تمامی این ملت‌ها وجود داشته است، چرا که او نه‌تنها خان شهرک خود بلکه خان تمامی شهرک‌های ملتش محسوب می‌شود... چنین خانی با قدرتی مطلق در میان تمامی دیگر ملت‌ها بی‌همتاست. او شرف و قدرتش را از رهگذر شهامتش و از رهگذر دفعات متعدد شرکتش در جنگ علیه هفده ملت که دشمن‌شان محسوب می‌شدند کسب کرده بود.»(۸۱) در واقع، زمانی که او در جنگ به سر می‌برد، شورای فدرال، که در تمامی دیگر جوامع ایروکویی عالی‌ترین مقام صاحب‌قدرت محسوب می‌شد، حق اتخاذ هیچ تصمیم مهمی را نداشت. به نظر می‌رسد تسوهاریسِن از مقامی برخوردار بوده که دست‌کم می‌توان گفت فرق چندانی با پادشاه نداشته است.

اما رابطه‌ی میان تسوهاریسِن و جیگونساسه به چه ترتیب بود، یعنی

رابطه با شخصیتی که تجسم اصول مصالحه‌گری بود و از بسیاری جهات دقیقاً نقطه‌ی مقابل پادشاهی و خودبزرگ‌گردانی محسوب می‌شد. خب راستش نمی‌دانیم. تنها منبعی که در مورد جزئیات زندگی تسوهاریسِن در اختیار داریم بسیار مناقشه‌برانگیز است؛ تاریخی شفاهی که به نظر می‌رسد شهادت‌نامه‌ی سومین همسر تسوهاریسِن بوده و از سه سده‌ی پیش به دست‌مان رسیده است.(۸۲) تقریباً تمامی مورخان آن را نادیده می‌گیرند ــ اما چنین چیزی را نمی‌توان نوعی عدم‌اعتبار تمام‌عیار تلقی کرد. به‌هرحال، طبق این روایت، تسوهاریسِن از همان ابتدا کودکی اعجوبه بود، دانش‌آموزی درخشان در دانش خفیه. آوازه‌ی او به گوش کاهنی چِروکی رسید که تصمیم گرفت به نزد این کودک سفر کند و تعلیمش را بر عهده بگیرد؛ تسوهاریسِن بلوری بی‌نظیر یافت که به گفته‌ی خودش نشان می‌داد او تناسخی از خورشید است، او همچنین در جنگ‌های بسیاری شرکت کرد و چهاربار ازدواج کرد. اما فاجعه زمانی رخ داد که تصمیم داشت ردایش را به دختر جوان‌ترین همسرش بدهد که اهل توسکارورا بود؛ دختری که او هم اعجوبه‌ای نظیر خودش بود. همسر مسن‌ترش (از آتی‌واندارونک)، از عالی‌رتبه‌ترین اعضای طایفه‌ی سنگ‌پشت، چنان از این موضوع خشمگین شد که در مسیری به کمین این دختر کوچک نشست و او را کُشت؛ مادر همین دختر نیز از غم فرزندش جان خود را گرفت. تسوهاریسِن چنان در غضب فرورفت که کل تبار مجرم، از جمله وارثان خودش، را قتل‌عام کرد، بنابراین، عملاً هرگونه امکان جانشینی دودمانی را از بین برد.

همان‌طور که گفتیم، نمی‌دانیم که چه‌قدر باید برای این داستان اعتبار قایل شد: اما این را می‌دانیم که طرح کلی این داستان [لاجرم] بازتاب واقعیت‌هایی است. آتی‌واندارونک در آن زمان به‌راستی ارتباطاتی منظم با ملت‌های دوردستی نظیر چِروکی‌ها داشت؛ درعین‌حال، مسائل مربوط به چگونگی سازگار ساختن دانش خفیه با نهادهای دموکراتیک، یا حتی دشواری‌های مردان قدرتمند به هنگام تلاش برای استقرار یک دودمان، آن هم در شرایطی که تبار براساس طایفه‌های مادرتبار و فاقد رده‌بندی‌های درونی سامان داده شده بود، همگی در امریکای شمالی آن زمان مسائلی آشنا محسوب می‌شدند. تسوهاریسِن بدون شک وجود داشته است و از

قرار معلوم، تلاش هم کرده است که موفقیتش در قامت یک جنگجو را به قدرتی متمرکز تبدیل کند. همچنین، این را هم می‌دانیم که دست‌آخر به جایی نرسید. فقط نمی‌دانیم که آیا ناکامی‌اش واقعاً به همین ترتیب رقم خورده یا خیر.

زمانی که بارون دِ لاهونتان در کانادا در حال خدمت در ارتش فرانسه بود و کاندیارونک در مهمانی‌های شام منظمش با فرماندار فرونتناک در حال پرسش‌وپاسخ‌هایی طولانی درباره‌ی نظریه‌ی سیاسی بود، آتی‌واندارونک دیگر وجود خارجی نداشت. بااین‌حال، احتمالاً کاندیارونک با وقایع مربوط به زندگی تسوهاریسِن آشنا بوده است، چرا که این وقایع می‌بایست جزئی از خاطرات روشن و برجسته‌ی دوران کودکیِ بسیاری از ریش‌سفیدانی می‌بوده که کاندیارونک در سال‌های تعیین‌کننده‌ی زندگی‌اش با آن‌ها آشنا بوده است. برای مثال، جیگونساسه، مادر ملت‌ها، کماکان در این دوران سالم و سرحال بود، کسی که آخرین لقب‌دارِ آتی‌واندارونک محسوب می‌شد و در ۱۶۵۰ در طایفه‌ی گرگِ سنکا ادغام شده بود. او کماکان جایگاه سنتی خود را در قلعه‌ای به نام کیه‌نوکا که بر فراز تنگه‌ی نیاگارا قرار داشت حفظ کرد.(۸۳) یا همین جیگونساسه ــ یا به احتمال زیادتر جانشینش ــ کماکان در ۱۶۸۷ در جایگاه خود قرار داشت، یعنی زمانی که لویی چهاردهم تصمیم گرفت با فرستادن فرماندهی کارکُشته، مارکیز دو دِنونویل، به عنوان فرماندار و با این دستور که برای بیرون راندن ملت‌ها[ی بومی] از ناحیه‌ی شمالی ایالت نیویورک امروزی از هیچ اقدامی فروگذار نکند، به مخاطره‌ی همیشگیِ پنج ملت برای مهاجرنشینان فرانسوی پایان دهد.

با استفاده از خاطرات خود لاهونتان می‌توان فهمید که چه رخ داده است. دِنونویل با تظاهر به تمایل به عقد یک پیمان صلح، شورای اتحادیه[ی پنج ملت] را دعوت کرد تا در مکانی به نام دژ فرونتناک، که به نام فرماندار پیشین نام‌گذاری شده بود، جمع شوند و به بحث درباره‌ی شروط صلح بپردازند. حاضران در جلسه به حدود دویست نماینده می‌رسیدند، از جمله تمامی مأموران دائمیِ کنفدراسیون و بسیاری نیز

از شوراهای زنان. دِنونویل بی‌درنگ همگی را دستگیر کرد و به فرانسه فرستاد تا به عنوان بردگان پاروزن کشتی‌های جنگی[1] خدمت کنند. سپس، با بهره‌گیری از سردرگمیِ حاصل‌شده، به افرادش دستور داد به قلمروِ پنج ملت هجوم ببرند. (خود لاهونتان که شدیداً با این اقدامات مخالف بود، به دلیل تلاش برای مداخله و بازداشتن برخی از زیردستان از شکنجه‌ی بی‌دلیل زندانیان به دردسر افتاد و عذر او را خواستند، اما در آخر با اذعان به این‌که از سر مستی چنین کرده توانست مانع از اقدامات تنبیهی شود. چندین سال بعد و برای موضوعی دیگر، فرمانی مبنی بر بازداشت وی به دلیل تمرد صادر شد و او را مجبور به گریختن به آمستردام کرد.)(۸۴)

اما جیگونساسه تصمیم گرفت در جلسه‌ی دِنونویل شرکت نکند. دستگیری کل اعضای شورای عالی باعث شد که او عملاً به عالی‌رتبه‌ترین مأمور اتحادیه بدل شود. از آن‌جا که در مواقع اضطراری زمانی برای گماشتن خان‌های تازه نبود، او و باقی مادران طایفه اقدام به آماده‌سازی ارتشی کردند. گزارش‌ها حاکی از آن است که بسیاری از اعضای ارتش را خودِ زنان سنکا تشکیل می‌دادند. از قرار معلوم، جیگونساسه به لحاظ تاکتیک‌های نظامی بسیار سرتر از دِنونویل بود. نیروهای جیگونساسه پس از تارومار کردن سپاهیان فرانسوی در نزدیکی ویکتورِ نیویورک، مترصد ورود به مونترال بودند که دولت فرانسه تقاضای صلح کرد و پذیرفت دژ نیاگارا را برچیند و بردگان پاروزن بازمانده را بازگرداند.(۸۵) وقتی بعدها لاهونتان خاطرنشان می‌سازد که کسانی نظیر کاندیارونک «که در فرانسه به عنوان بردگان پاروزن خدمت می‌کردند» شدیداً منتقد نهادهای فرانسه بودند، عمدتاً به همین کسانی اشاره داشت که در این مقطع زندانی شده بودند ـــ یا دقیق‌تر، حدود آن دوجین نفری که از میان دویست زندانی اولیه جان سالم به در برده بودند.

در چنین زمینه‌ی مهلکی، چرا باید بر غارت‌های اربابی خودگماشته نظیر تسوهاریسِن تمرکز کرد؟ ادعای ما این است که نمونه‌ی تسوهاریسن نشان‌دهنده‌ی این نکته است که حتی در جامعه‌ی بومی هم مسئله‌ی

۱. galley slaves؛ بردگانی که محکوم به پاروزنی در کشتی‌های جنگی گالی می‌شدند.

سیاسی هرگز به شکلی قطعی و نهایی فیصله نیافته بود. بدون شک، در پی ظهور کاهوکیا، شاهد به راه افتادن تغییری کلی از انواع مختلف بزرگ‌اربابان به سمت ساختارهای قانونی‌ای بودیم که به‌دقت طراحی شده بودند تا قدرت را به نحوی توزیع کنند که چنین بزرگ‌اربابانی دیگر هرگز به صحنه بازنگردند. اما امکان بازگشت آن‌ها همواره در پس‌زمینه مترصد فرصت برای رخ‌نمایی بود. الگوهای حکومت دیگری هم وجود داشتند و مردانِ — یا زنان — جاه‌طلب می‌توانستند در صورت مهیا بودن شرایط به آن‌ها متوسل شوند. به نظر می‌رسد جیگونساسه پس از شکست دادن دِنونو یل ارتشش را مرخص کرده و بار دیگر به فرایند انتخاب مأموران تازه برای بازسازی شورای عالی مشغول شده است. اما اگر او تصمیم می‌گرفت که به نحو دیگری عمل کند، همواره سرمشق‌هایی مسبوق به سابقه وجود داشتند.

آن‌چه در پس چیزی که ما نقد بومیِ جامعه‌ی اروپایی نامیدیم نهفته بود دقیقاً همین ترکیب امکان‌های ایدئولوژیک متعارض — و مسلماً میل وافر ایروکویی‌ها برای استدلال‌های سیاسی پُرطول‌وتفصیل — بود. اگر خارج از این بافتار به آن بنگریم، هرگز نمی‌توانیم خاستگاه‌های تأکید مشخص آن بر، برای مثال، آزادی فردی را درک کنیم. این ایده‌ها درباره‌ی آزادی تأثیری عمیق بر جهان داشتند. به عبارت دیگر، بوم‌زادان امریکای شمالی نه‌تنها موفق شده بودند که از افتادن به دام فرگشتیِ مفروض ما اجتناب ورزند — یعنی این فرض که گویی کشاورزی همواره در نهایت به ظهور نوعی دولت قدرتمند یا امپراتوری منجر می‌شود — بلکه از این طریق به بسط‌وگسترش حساسیت‌های سیاسی‌ای پرداختند که در نهایت بر متفکران روشنگری و، از طریق آن‌ها، بر خود ما تا همین امروز تأثیری عمیق بر جا گذاشتند.

دست‌کم از این منظر وندات‌ها پیروز منازعه بودند. امروزه دیگر برای یک اروپایی، یا هر کس دیگر، به‌واقع ممکن نیست که — فارغ از آن‌که در حقیقت چه می‌پندارد — موضعی را اتخاذ کند شبیه به مواضع یسوعیان سده‌ی هفدهم و رُک‌وراست خودش را مخالف خودِ اصل آزادی انسان معرفی کند.

۱۲
نتیجه‌گیری

سپیده‌دمان همه‌چیز

این کتاب با خواست طرح پرسش‌هایی بهتر آغاز شد. ما با مشاهده‌ی این موضوع شروع کردیم که تحقیق درباره‌ی خاستگاه نابرابری لزوماً به معنای خلق نوعی اسطوره است، قسمی سقوط از فیض، نوعی جابه‌جایی فناورانه‌ی فصل‌های اول سِفر پیدایش که در اکثر نسخه‌های معاصر شکل روایتی اسطوره‌ای به خود می‌گیرد که از هرگونه چشم‌اندازی برای رستگاری محروم است. در این گزارش‌ها، بهترین چیزی که ما انسان‌ها می‌توانیم انتظار داشته باشیم کمی وررفتن با شرایط ذاتاً فلاکت‌بارمان و، به نحو امیدوارکننده‌ای، اقدامی پُرشور برای جلوگیری از هر فاجعه‌ی تمام‌عیار و در شرف وقوع است. یگانه نظریه‌ی دیگری که تا به امروز ارائه شده است این بوده که هیچ خاستگاهی برای نابرابری وجود ندارد، زیرا انسان‌ها طبیعتاً موجوداتی تا حدی تبهکارند و آغازگاه‌های ما ماجرایی رقت‌انگیز و خشونت‌آمیز بوده است؛ در این صورت، «پیشرفت» یا «تمدن» ــ که عمدتاً با ماهیت خودخواهانه و رقابتجوی ما به پیش می‌رفت ــ خودِ رستگاری بود. این دیدگاه در میان میلیاردرها بسیار رایج است، اما برای دیگران، از جمله دانشمندانی که کاملاً آگاه‌اند که این‌ها با واقعیات سازگار نیستند، جذابیت چندانی ندارد.

شاید تعجب‌آور نباشد که بیش‌تر مردم با نسخه‌ی سوگ‌بار داستان، و نه‌فقط به خاطر ریشه‌های آن در کتاب مقدس، احساس هم‌بستگیِ خودجوشی دارند. روایت شادتر و خوش‌بینانه‌تر ــ که بنا به آن پیشرفت تمدن غربی به‌ناچار همه را شادتر، ثروتمندتر و امن‌تر می‌کند ــ دست‌کم یک نقطه‌ضعف آشکار دارد. این روایت نمی‌تواند توضیح دهد که چرا آن تمدن نتوانست به‌خودی‌خود گسترش یابد؛ یعنی چرا برای گسترش این تمدن قدرت‌های اروپایی مجبور بوده‌اند که در حدود پانصد سال گذشته به زوروضرب اسلحه مردم را وادار به پذیرش آن کنند (همچنین، اگر قرار گرفتن در وضعیت «وحشی» ذاتاً بسیار فلاکت‌بار محسوب می‌شد، چرا بسیاری از همان غربی‌ها، در صورت حق انتخاب آگاهانه، آن‌قدر مشتاق بودند که در اولین فرصت به آن روی آورند). در دوران شکوفایی امپریالیسمِ اروپایی در سده‌ی نوزدهم، به نظر می‌رسید همه با اشتیاق بیش‌تری از این موضوع آگاه بودند. درحالی‌که ما آن عصر را همچون دوران ایمان ساده‌لوحانه به «رژه‌ی اجتناب‌ناپذیر پیشرفت» به یاد می‌آوریم، پیشرفت لیبرال به سبک تورگو در واقع هرگز روایت غالب در نظریه‌ی اجتماعی ویکتوریایی نبود، چه رسد به تفکر سیاسی.

در واقع، احتمالاً تمام فکروذهن دولتمردان و روشنفکران اروپاییِ آن زمان را خطرات انحطاط و فروپاشی اشغال کرده بود. بسیاری از آن‌ها از زمره‌ی نژادپرستان آشکاری بودند که اعتقاد داشتند اکثر انسان‌ها توانایی پیشرفت ندارند و بنابراین مشتاقانه منتظر نابودی فیزیکی‌شان بودند. حتی کسانی که چنین دیدگاه‌هایی نداشتند هم احساس می‌کردند طرح‌های روشنگری برای بهبود وضعیت انسان به طور فاجعه‌باری ساده‌لوحانه بوده است. نظریه‌ی اجتماعی، آن‌گونه که امروزه می‌شناسیم، عمدتاً از میان صفوف این متفکران ارتجاعی سرچشمه می‌گیرد که ــ با نگاه به عقب به پیامدهای پُرتلاطم انقلاب فرانسه ــ بیش‌تر نگران بینوایی فزاینده و آشوب عمومی در داخل کشور بودند تا بلاهایی که بر سر مردمان ماورای بحار آوار می‌شد. در نتیجه، علوم اجتماعی پیرامون دو پرسش اصلی شکل گرفت و سازمان‌دهی شد: ۱) پروژه‌ی روشنگری با وحدت پیشرفت علمی و اخلاقی و با طرح‌هایی برای بهبود جامعه‌ی انسانی دچار چه اشتباهی

شده بود؟ و ۲) چرا تلاش‌های خیرخواهانه برای رفع معضلات جامعه اغلب باعث بدتر شدن اوضاع می‌شود؟

این متفکران محافظه‌کار می‌پرسیدند چرا برای انقلابیون عصر روشنگری، عملی ساختن ایده‌های‌شان چنین دشوار بود؟ چرا ما نمی‌توانیم نظم اجتماعی عقلانی‌تری را تصور کنیم و سپس آن را در قالب قانون عملی کنیم؟ چرا اشتیاق به آزادی، برابری و برادری منجر به ایجاد حکومت وحشت شد؟ مطمئناً باید دلایلی اساسی وجود داشته باشد.

این دغدغه‌ها، حتی اگر به هیچ کار دیگری هم نیایند، دست‌کم می‌توانند در تبیین تداوم موضوعیت و اهمیت متفکر سویسی سده‌ی هجدهمی‌ای به نام ژان‌ژاک روسو کمک کنند که اگر این مباحث نبود، صرفاً موسیقی‌دانی نه‌چندان موفق باقی می‌ماند. کسانی که اساساً به پرسش اول توجه داشتند او را نخستین کسی می‌دانستند که آن را به شیوه‌ای اساساً مدرن مطرح می‌کند. کسانی که عمدتاً به پرسش دوم اهمیت می‌دادند می‌توانستند او را همچون غایت شرارت و نادانی معرفی کنند؛ انقلابیِ ساده‌اندیشی که احساس می‌کرد نظم مستقر، به دلیل ناعقلانی بودنش، می‌تواند به‌سادگی کنار گذاشته شود. بسیاری روسو را شخصاً مسئول گیوتین می‌دانستند. در مقابل، امروزه تعداد اندکی آثار «سنت‌گرایان» سده‌ی نوزدهم را می‌خوانند، اما آن‌ها به‌واقع مهم هستند، زیرا آن‌ها، و نه فیلوزوف‌های روشنگری، را باید به‌واقع مسئول نظریه‌ی اجتماعی مدرن دانست. مدت‌هاست تشخیص داده شده که تقریباً تمام موضوع‌های بزرگ علوم اجتماعی مدرن ــ سنت، هم‌بستگی، اقتدار، منزلت، بیگانگی، امر مقدس ــ برای نخستین‌بار در آثار دین‌سالاری همانند ویکنت دو بونالد، سلطنت‌طلبی نظیر کنت دو مستر، یا سیاست‌مدار و فیلسوف ویگی همچون ادموند برک به عنوان نمونه‌هایی از آن نوع واقعیت‌های اجتماعی سرسخت مطرح شدند؛ واقعیت‌هایی که آن‌ها احساس می‌کردند متفکران روشنگری، و به‌ویژه روسو، از جدی گرفتن‌شان امتناع کرده‌اند و (اصرار داشتند که) همین امتناع به نتایجی فاجعه‌بار انجامید.

این بحث‌های سده‌ی نوزدهمی بین رادیکال‌ها و مرتجعین هرگز به پایان نرسیده‌اند و به شکل‌های مختلف دوباره ظاهر می‌شوند. برای مثال،

امروزه آن‌هایی که در جناح راست هستند بیش‌تر خود را مدافع ارزش‌های روشنگری می‌دانند و آن‌هایی که در جناح چپ هستند سرسخت‌ترین منتقدانش هستند. اما در طول بحث، همه‌ی طرف‌ها بر سر یک نکته‌ی کلیدی به توافق رسیده‌اند: این‌که در واقع چیزی به نام «روشنگری» وجود داشت و گسستی اساسی در تاریخ انسان بود، و این‌که انقلاب‌های امریکا و فرانسه به‌نوعی نتیجه‌ی همین شکاف بود. روشنگری همچون جریانی در نظر گرفته می‌شد که امکانی را باب کرد که قبلاً وجود نداشت: پروژه‌های خودآگاه برای تغییر شکل جامعه مطابق با برخی آرمان‌های عقلانی؛ یعنی امکان سیاست اصیل انقلابی. بدیهی است که قیام‌ها و جنبش‌های آتیه‌بین پیش از سده‌ی هجدهم نیز وجود داشته است. هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن شود. اما چنین جنبش‌های اجتماعی‌ای پیش از روشنگری تا حد زیادی همچون نمونه‌های بسیاری که بر بازگشت به «راه‌های باستانی»، که اغلب به‌تازگی ساخته بودند، اصرار می‌کردند یا ادعا می‌کردند که براساس رؤیایی از جانب خدا (یا هم‌ارز محلی آن) عمل می‌کنند نادیده گرفته می‌شوند.

استدلال چنین ادامه می‌یابد که جوامع پیشاروشنگری یا نظایر آن جوامع «سنتی»ای بودند که بر پایه‌ی جماعت، موقعیت، اقتدار و امر مقدس بنا شده بودند. آن‌ها جوامعی بودند که در آن انسان‌ها در نهایت برای خود، به صورت فردی یا جمعی، عمل نمی‌کردند، بلکه بردگان عرف بودند؛ یا در بهترین حالت، عوامل نیروهای اجتماعی اجتناب‌ناپذیر که به شکل خدایان، اجداد یا دیگر قدرت‌های ماورای طبیعی به کیهان فرافکنی‌شان می‌کردند. ظاهراً فقط افراد مدرن و پساروشنگری این توانایی را داشتند که خودآگاهانه در تاریخ مداخله کنند و مسیرش را تغییر دهند. به نظر می‌رسید همه [یعنی موافقان و مخالفان روشنگری] در این خصوص به طور ناگهانی هم‌نظر شده بودند، صرف‌نظر از اختلاف‌نظر شدیدشان بر سر این‌که انجام این کار فکر خوبی است یا خیر.

همه‌ی این‌ها ممکن است کمی کاریکاتوروار به نظر برسد و فقط معدودی از نویسندگان مایل بودند مسائل را کاملاً صریح بیان کنند. بااین‌حال، بیش‌تر متفکران مدرن به‌وضوح انتساب پروژه‌های اجتماعی

یا طرح‌های تاریخی خودآگاه را به مردم دوره‌های پیشین عجیب‌وغریب می‌دانند. عموماً این قبیل افراد «غیرمدرن» بسیار ساده‌اندیش (بی‌بهره از «پیچیدگی اجتماعی») در نظر گرفته می‌شدند؛ یا در نوعی عالم رؤیای عرفانی زندگی می‌کردند؛ یا در بهترین حالت، تصور می‌شد که صرفاً خود را با محیط خویش با بهره‌گیری از سطح مناسبی از فناوری تطبیق می‌دهند. باید اعتراف کرد که انسان‌شناسی در این مورد نقش برجسته‌ای نداشته است.

انسان‌شناسان در بخش اعظم سده‌ی بیستم تمایل داشتند جوامعی را که مورد مطالعه قرار می‌دادند به سیاقی غیرتاریخی توصیف کنند، همچون افرادی که در نوعی زمان حال ابدی زندگی می‌کنند. برخی از این‌ها معلول وضعیت استعماری‌ای بود که در آن تحقیقات قوم‌نگاری زیادی انجام شد. برای مثال، امپراتوری بریتانیا نظام حکومت غیرمستقیمی را در بخش‌های مختلف افریقا، هند و خاورمیانه حفظ کرد که در آن نهادهای محلی مانند دادگاه‌های سلطنتی، زیارتگاه‌ها، انجمن‌های بزرگان قبیله، عبادتگاه‌ها و مانند آن سرجای خود حفظ شدند و در واقع از طریق قانون نیز تثبیت شده بودند. تغییر عمده‌ی سیاسی ــ مثلاً تشکیل یک حزب سیاسی یا رهبریِ پیامبرگونه‌ی یک جنبش ــ به نوبه‌ی خود کاملاً غیرقانونی بود و هر کسی که تلاش می‌کرد چنین اقداماتی بکند احتمالاً به زندان می‌افتاد. بدیهی است که این وضعیت توصیف افرادی را که انسان‌شناسان مورد مطالعه قرار می‌دادند در حکم افرادی با شیوه‌ی زندگی بی‌زمان و تغییرناپذیر آسان‌تر کرد.

از آن‌جا که وقایع تاریخی بنا به تعریف پیش‌بینی‌ناپذیرند، به نظر می‌رسد کار علمی‌تر مطالعه‌ی پدیده‌هایی باشد که در واقع می‌توان پیش‌بینی‌شان کرد: چیزهایی که بارها و بارها، تقریباً به روشی مشابه، اتفاق می‌افتند. در یک روستای سنگالی یا برمه، این ممکن است به معنای توصیف گردش روزانه، چرخه‌های فصلی، آیین‌های تشرف، الگوهای جانشینی دودمان‌ها یا رشد و جدایی روستاها باشد که همگی تأکیدشان در نهایت بر چگونگیِ ماندگاری ساختاری یکسان است. انسان‌شناسان به این طریق می‌نوشتند، زیرا خود را دانشمند (به اصطلاح آن روز، «کارکردگرایان ساختاری») می‌دانستند. آن‌ها به این ترتیب کار را

برای افرادی که توصیف‌های‌شان را می‌خواندند آسان‌تر کردند تا مردم موردمطالعه‌ی آن‌ها را کاملاً قطب مخالف خودِ دانشمندان تصور کنند: اسیرانِ جهانی اسطوره‌ای که در آن هیچ‌چیز تغییر نکرده و اتفاقات بسیار کمی واقعاً رخ داده بود. هنگامی که میرچا الیاده، دین‌پژوه بزرگ رومانیایی، گفت که جوامع «سنتی» در «زمان چرخه‌ای»، یعنی قسمی آلوده نشدن بـه تاریـخ، زندگی می‌کردند، کاری نمی‌کرد جز استنتاج نتایج بدیهی از مفروضات. در واقع او از این هم فراتر رفت.

به گفته‌ی الیاده، در جوامع سنتی، هر چیز مهم پیشاپیش اتفاق افتاده بـود. همـه‌ی رفتارهای مهمی که به بنیان‌گـذاری رویه‌ها می‌انجامیدند به دوران اسطوره‌ای بازمی‌گردد، به ایلو تمپوره[1]،(۱) به سپیده‌دمان همه‌چیز، زمانی که حیوانات می‌توانستند صحبت کنند یا به انسان تبدیل شوند، آسمان و زمین هنوز از هم جدا نشده بودند و امکان خلق چیزهای واقعاً جدید (ازدواج یا آشپزی یا جنگ) وجود داشت. الیاده می‌پنداشت افرادی که در این دنیای ذهنی زندگی می‌کنند اعمال خود را چیزی نمی‌دانستند جـز تکـرار صـرفِ حرکات خلاقانـه‌ی خدایان و نیاکان، آن هم به سیاقی ضعیف‌تر یا به عنوان فراخوانی قدرت‌های اولیه از طریق مناسک. به گفته‌ی الیـاده، رویدادهـای تاریخی به این ترتیب تمایل بـه ادغام در کهن‌الگوها داشتند. اگر کسی در جامعه‌ای که او آن را یک جامعه‌ی سنتی می‌دانست کاری چشم‌گیر انجام می‌داد ـــ شهری را بنا می‌نهاد یا ویران می‌کرد، قطعه‌ی موسیقی منحصربه‌فردی خلق می‌کرد ـــ در نهایـت این کار به‌هرحال به شـخصیتی اسطوره‌ای نسبت داده می‌شد. تصور جایگزین، این‌که تاریخ در واقع به جایی می‌رود (واپسین‌روز، روز داوری، روز رستگاری)، همان چیـزی اسـت کـه الیاده از آن به عنوان «زمـان خطی» یاد می‌کند که در آن رویدادهای تاریخی درباره‌ی آینده اهمیت پیدا می‌کنند، نه‌فقط گذشته.

الیـاده اصرار داشـت که ایـن درک «خطی» از زمان نوآوری‌ای نسـبتاً جدیـد در اندیشـه‌ی انسـانی اسـت کـه پیامدهـای اجتماعـی و روانـی فاجعه‌باری دارد. به نظر او، پذیرفتن این تصور که رویدادها در توالی‌هایی

1. illo tempore

متراکم رخ می‌دهند، در مقابل تصورِ بازآفرینی برخی از الگوهای عمیق‌تر، مجال چندانی برای پشت‌سر گذاشتن فرازونشیب‌های جنگ، بی‌عدالتی و بدبختی نصیب‌مان نمی‌کند و در عوض ما را به عصر اضطراب بی‌سابقه و در نهایت نیهیلیسم فرومی‌برد. پیامدهای سیاسی این موضع دست‌کم ناراحت‌کننده بود. الیاده خود در دوران دانشجویی به گارد آهنین فاشیستی نزدیک بود و استدلال اصلی‌اش این بود که «ترور تاریخ» (اصطلاحی که گاهی به کار می‌برد) دست‌پخت یهودیت و عهد عتیق است ــ که به گمانش راه را برای فجایع بعدی اندیشه‌ی روشنگری گشود. از آن‌جا که نویسندگان کتاب حاضر یهودی هستند، مشخصاً از این اشاره که مقصر همه‌ی خطاهای تاریخی به نحوی ما هستیم قدردانی نمی‌کنند. بااین‌حال، در چارچوب بحث کنونی، شگفت‌آور است که کسی تابه‌حال این نوع استدلال را اساساً جدی گرفته باشد.

تصور کنید می‌کوشیدیم تمایزگذاری الیاده بین جوامع «تاریخی» و «سنتی» را در گستره‌ی کامل گذشته‌ی انسان، با مقیاسی که در فصل‌های قبل به آن پرداختیم، به کار ببریم. آیا این بدان معنا نیست که بخش اعظم اکتشافات بزرگ تاریخ ــ مثلاً نخستین بافندگی پارچه، یا نخستین کشتی‌رانی در اقیانوس آرام، یا اختراع فلزشناسی ــ حاصل کار افرادی بوده که به اکتشاف یا تاریخ اعتقادی نداشته‌اند؟ بعید به نظر می‌رسد. تنها راه‌حل این است که بگوییم بیش‌تر جوامع انسانی اخیراً «سنتی» شده‌اند: شاید هر کدام در نهایت حالتی از تعادل را پیدا کرده، در آن مستقر شده و همگی به چارچوب ایدئولوژیکی مشترکی برای توجیه شرایط جدید خود دست یافته‌اند. به بیان دیگر، در واقع نوعی ایلو تمپوره‌ی پیشین یا زمان خلقت وجود داشت، زمانی که همه‌ی انسان‌ها قادر به تفکر و عمل به روش‌های بسیار خلاقانه‌ای بودند که ما اکنون اساساً مدرن می‌دانیم. ظاهراً یکی از دستاوردهای اصلی آن‌ها یافتن راهی برای از بین بردن بیش‌تر چشم‌اندازهای آینده‌ی نوآوری بوده است.

بدیهی است که هر دو موضع کاملاً پوچ هستند.

چرا ما خود را با چنین تصوراتی سرگرم می‌کنیم؟ چرا تصور افراد گذشته‌ی

دور که در حال ساختن تاریخ خود هستند (حتی اگر در شرایطی که خودشان انتخاب نکرده باشند) بسیار عجیب و حتی غیرشهودی به نظر می‌رسد؟ بخشی از پاسخ بدون شک در این است که ما چگونه خود علم و به‌ویژه علم اجتماعی را تعریف کرده‌ایم.

علوم اجتماعی عمدتاً بررسی راه‌هایی بوده است که انسان‌ها در آن آزاد نیستند: روشی که می‌توان گفت اعمال و درک ما را نیروهایی خارج از کنترل‌مان تعیین می‌کنند. هر روایتی که به نظر می‌رسد انسان‌ها را به طور جمعی در حال شکل دادن به سرنوشت خود نشان دهد یا حتی تجلی فی‌نفسه‌ی آزادی باشد احتمالاً با برچسب توهم نادیده گرفته خواهد شد و منتظر می‌ماند تا تبیین علمی «واقعی» از راه برسد؛ یا اگر هیچ تبیینی در دسترس نباشد (مثلاً چرا مردم می‌رقصند؟)، آن روایت کاملاً خارج از محدوده‌ی نظریه‌ی اجتماعی قرار می‌گیرد. این یکی از دلایلی است که چرا اکثر «تاریخ‌های بزرگ» چنین تمرکز شدیدی بر فناوری دارند. با تقسیم گذشته‌ی انسان براساس مواد اولیه‌ای که ابزار و سلاح از آن ساخته شده (عصر حجر، عصر مفرغ، عصر آهن) یا توصیف آن همچون مجموعه‌ای از پیشرفت‌های انقلابی (انقلاب کشاورزی، انقلاب شهری، انقلاب صنعتی)، فرض می‌شود که خود فناوری‌ها عمدتاً شکلی را که جوامع انسانی برای سده‌های آینده به خود می‌گیرند تعیین می‌کنند ــ یا دست‌کم تا زمانی که پیشرفت ناگهانی و غیرمنتظره‌ی بعدی رخ دهد و دوباره همه‌چیز را تغییر دهد.

نمی‌خواهیم انکار کنیم که فناوری‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به جامعه دارند. بدیهی است که فناوری‌ها مهم‌اند: هر اختراع جدید فرصت‌های اجتماعی‌ای پدید می‌آورد که قبلاً وجود نداشت. درعین‌حال، اغراق درباره‌ی اهمیت فناوری‌های جدید در تعیین جهت کلی تغییرات اجتماعی بسیار آسان است. برای مثال واضح، این واقعیت که تنوتینواکانی‌ها یا تلاسکالایی‌ها از ابزارهای سنگی برای ساختن و نگه‌داری شهرهای خود استفاده می‌کردند، درحالی‌که ساکنان موهنجودارو یا کنوسوس از فلز استفاده می‌کردند، به نظر می‌رسد تفاوت کمی در سازمان داخلی یا حتی ابعاد آن شهرها ایجاد کرده است. همچنین شواهد ما از این تصور که نوآوری‌های عمده همیشه

در فوران‌های ناگهانی و انقلابی رخ می‌دهند و همه‌چیز را در پی خود تغییر می‌دهند پشتیبانی نمی‌کند (همان‌طور که به یاد می‌آورید، این یکی از نکات اصلی دو فصلی بود که به خاستگاه کشاورزی اختصاص دادیم).

البته هیچ‌کس ادعا نمی‌کند که آغاز کشاورزی کاملاً شبیه به اختراع ماشین بافندگی بخار یا لامپ روشنایی الکتریکی بوده است. تقریباً می‌توانیم مطمئن باشیم همتای نوسنگی ادموند کارت‌رایت یا توماس ادیسون وجود نداشته است که به پیشرفتی ادراکی رسید که همه‌چیز را به حرکت واداشت. بااین‌حال، اغلب برای نویسندگان معاصر مقاومت در برابر این ایده که لابد نوعی گسست چشم‌گیر از گذشته رخ داده است دشوار به نظر می‌رسد. در واقع، همان‌طور که دیدیم، آن‌چه در واقع اتفاق افتاد چیزی شبیه به آن نبود. به جای این‌که برخی نابغه‌های مردْ بینشِ منفرد خویش را تحقق بخشند، نوآوری در جوامع نوسنگی بر مجموعه‌ای از دانش انباشته در خلال سده‌ها، عمدتاً توسط زنان، در مجموعه‌ای بی‌پایان از کشفیات ظاهراً ناچیز اما در واقع بسیار مهم استوار بود. بسیاری از آن کشفیات دوران نوسنگی اثر انباشتی تغییر شکل زندگی روزمره را به همان ژرفای دستگاه بافندگی خودکار یا لامپ روشنایی داشتند.

هربار که پای میز صبحانه می‌نشینیم، احتمالاً از ده‌ها اختراع پیشاتاریخ از این‌دست بهره‌مند می‌شویم. چه کسی نخستین فردی بود که فهمید نان را می‌توان با افزودن میکروارگانیسم‌هایی که به آن‌ها مخمر می‌گوییم عمل آورد؟ هیچ نمی‌دانیم، اما تقریباً می‌توانیم مطمئن باشیم که او زن بوده است و اگر امروز می‌کوشید به یکی از کشورهای اروپایی مهاجرت کند، به احتمال زیاد «سفید» قلمداد نمی‌شد؛ و ما قطعاً می‌دانیم که دستاورد او هنوز به غنا بخشیدن به زندگی میلیاردها نفر کمک می‌کند. همچنین می‌دانیم که چنین اکتشافاتی باز هم مبتنی بر سده‌ها دانش و آزمایشِ انباشته بودند ــ به یاد بیاورید که چگونه اصول اساسی کشاورزی مدت‌ها قبل از این‌که کسی آن‌ها را به نحوی نظام‌مند به کار ببرد شناخته شده بودند ــ و نتایج چنین آزمایش‌هایی اغلب از طریق آیین‌ها، مسابقه‌ها و شکل‌های بازی (یا حتی بیش‌تر، شاید در نقطه‌ای که آیین‌ها، مسابقه‌ها و بازی‌ها در یکدیگر حل می‌شوند) حفظ و منتقل می‌شدند.

«سبزه‌های آدونیس» نمادی مناسب در این بحث است. شناخت خواص مغذی و چرخه‌های رشد آن‌چه بعداً به محصولات اصلی تبدیل شدند و جمعیت زیادی را تغذیه می‌کردند، مانند گندم، برنج، ذرت، در ابتدا از طریق بازی‌های آیینیِ کشاورزی‌ای دقیقاً از این نوع حفظ شد. همچنین این الگوی کشف محدود به محصولات زراعی نبود. سفالگری برای نخستین‌بار مدت‌ها قبل از دوران نوسنگی برای ساخت مجسمه‌ها، مدل‌های مینیاتوری حیوانات و سایر اشیا و فقط بعدها برای ظروف پخت‌وپز و نگه‌داری اختراع شد. استخراج از معدن نخستین‌بار همچون راهی برای به دست آوردن مواد معدنی به منظور استفاده به عنوان رنگدانه تأیید شده است، همراه با استخراج فلزات که برای استفاده‌ی بسیار بعدتر صنعتی به کار آمد. جوامع امریکای میانه هرگز از حمل‌ونقل به کمک چرخ استفاده نکردند. اما می‌دانیم که آن‌ها با پره‌ها، چرخ‌ها و محورها آشنا بودند، زیرا نسخه‌های اسباب‌بازی آن‌ها را برای کودکان می‌ساختند. شهره‌ی عام‌وخاص است که دانشمندان یونانی به اصل مبناییِ ماشین بخار دست یافتند، اما از آن فقط برای ساختن درهای معبدی که به نظر می‌رسید خودبه‌خود باز می‌شوند یا تمهیدات بصری مشابه در نمایش استفاده کردند. به همان اندازه هم زبانزد همگان است که دانشمندان چینی برای نخستین‌بار از باروت برای آتش‌بازی استفاده کردند.

بنابراین، در بیش‌تر تاریخ، حوزه‌ی بازی آیینی هم یک آزمایشگاه علمی و هم، برای هر جامعه‌ی معینی، مجموعه‌ای از دانش و فنون را تشکیل می‌داد که ممکن بود برای مسائل عمل‌گرایانه به کار برود یا نرود. به عنوان مثال، «پیرمردان کوچک» اوسیج را به یاد بیاورید و این‌که چگونه آن‌ها تحقیق و گمانه‌زنی درباره‌ی اصول طبیعت را با مدیریت و اصلاح دوره‌ای نظم قانونی خود ترکیب کردند؛ چگونه این‌ها را در نهایت پروژه‌ای یکسان می‌دانستند و سوابق دقیق (شفاهیِ) مشورت‌های خود را نگه می‌داشتند. آیا شهر نوسنگی چاتال‌هویوک یا ابرمحوطه‌های تریپیلیا میزبان مجامع مشابه «پیرزنان کوچک» بودند؟ قطعاً نمی‌توانیم بدانیم، اما با توجه به ضرباهنگ مشترک نوآوری‌های اجتماعی و فنی‌ای که در هر مورد مشاهده می‌کنیم و با توجه به مضامین زنانه در هنر و آیین آن‌ها،

این امر کاملاً محتمل است. اگر بخواهیم پرسش‌های جالب‌تری از تاریخ مطرح کنیم، یکی ممکن است این باشد: آیا هم‌بستگی مثبتی بین آن‌چه معمولاً «برابری جنسیتی» نامیده می‌شود، که بهتر است به‌سادگی «آزادی زنان» نامیده شود، و درجه‌ی نوآوری در یک جامعه‌ی معین وجود دارد؟

انتخاب توصیف تاریخ به شکل معکوس، یعنی به عنوان مجموعه‌ای از انقلاب‌های فناوری ناگهانی که هر کدام دوره‌های طولانی‌ای در پی داشت که ما اسیر مخلوقات خود بودیم، پیامدهایی دارد. این روایت دست‌آخر کاری ندارد جز این‌که نوع ما را، در مقایسه با آن‌چه به‌واقع بودیم، مشخصاً کم‌تر متفکر، کم‌تر خلاق و کم‌تر آزاد بازنمایی کند. انتخاب این روایت به معنای آن است که تاریخ را چنین توصیف نکنیم: سلسله‌ای از ایده‌ها و نوآوری‌های جدید، فنی یا هر قسم دیگر که طی آن جوامع مختلف درباره‌ی این‌که کدام فناوری‌ها را برای اهداف روزمره مناسب می‌دانستند و کدام فناوری را برای حوزه‌ی آزمایش یا بازی‌های آیینی تصمیم جمعی می‌گرفتند. آن‌چه درباره‌ی خلاقیت فناورانه صادق است البته درباره‌ی خلاقیت اجتماعی بیش‌تر مصداق دارد.

یکی از برجسته‌ترین الگوهایی که در خلال تحقیق برای این کتاب کشف کردیم ـــ در واقع، یکی از الگوهایی که برای‌مان پیشرفتی واقعی به نظر می‌رسید ـــ این بود که چگونه، بارها و بارها در تاریخ انسان، همین حوزه‌ی بازی آیینی نیز به عنوان بستری برای آزمایش اجتماعی عمل کرده است، حتی به جهاتی به عنوان دانش‌نامه‌ای از امکانات اجتماعی.

ما نخستین کسی نیستیم که این موضوع را مطرح می‌کنیم. در اواسط سده‌ی بیستم، انسان‌شناسی بریتانیایی به نام اِی. ام. هوکارت گفت سلطنت و نهادهای حکومتی در اصل برگرفته از مناسکی هستند که برای هدایت قدرت‌های زندگی از کیهان به جامعه‌ی انسانی طراحی شده‌اند. او حتی در یک مقطع چنین گفت که «نخستین پادشاهان باید پادشاهان مُرده بوده باشند.»(۲) و افرادی که چنین افتخاری داشتند فقط در مراسم تدفین‌شان به فرمانروایی مقدس تبدیل می‌شدند. هوکارت را همتایان انسان‌شناسش آدمی عجیب‌وغریب می‌دانستند و خود او هرگز نتوانست شغلی دائمی در دانشگاهی بزرگ به دست آورد. بسیاری به غیرعلمی بودن متهمش

کردند و درگیر حدس‌وگمان‌های بیهوده دانستندش. از قضا، همان‌طور که دیدیم، این نتایج علم باستان‌شناسی معاصر است که اکنون ما را وامی‌دارد حدس‌وگمان‌های او را جدی بگیریم. اما در کمال تعجبِ بسیاری، همان‌طور که هوکارت پیش‌بینی کرده بود، دوره‌ی پارینه‌سنگی زَبَرین واقعاً شواهدی از خاک‌سپاری‌های باشکوهی ارائه کرده است که با دقت تمام برای افرادی تدارک دیده شده‌اند که به نظر می‌رسد در واقع، عمدتاً در زمان مرگ، ثروت و افتخارات شگفت‌انگیزی را به خود اختصاص داده‌اند.

این اصل نه‌فقط درباره‌ی سلطنت یا اشراف‌سالاری بلکه در خصوص سایر نهادها نیز صادق است. این موضوع را مطرح کرده‌ایم که مالکیت خصوصی ابتدا به عنوان یک مفهوم در زمینه‌های مقدس ظاهر می‌شود، همان‌طور که وظایف پلیس و اختیارات فرماندهی، همراه با مجموعه‌ی کاملی از رویه‌های رسمی دموکراتیک (در زمان‌های بعد) مانند انتخابات و قرعه‌کشی که در نهایت برای محدود کردن چنین قدرت‌هایی به کار گرفته شدند چنین سرگذشتی دارند.

این‌جاست که همه‌چیز پیچیده می‌شود. این‌که بگوییم در بیش‌تر تاریخ انسان، سال آیینی همچون چکیده‌ای از امکانات اجتماعی عمل کرده است (مثلاً در سده‌های میانه‌ی اروپا، زمانی که جشنواره‌های سلسله‌مراتبی جای خود را به کارناوال‌های پُرسروصدا دادند)، واقعاً حق مطلب را ادا نمی‌کند. زیرا جشنواره‌ها از قبل به عنوان رخدادی خارق‌العاده، تا حدودی غیرواقعی، یا دست‌کم به عنوان انحراف از نظم روزمره دیده می‌شوند. درحالی‌که، در واقع، شواهدی که از دوران پارینه‌سنگی به بعد داریم نشان می‌دهد که بسیاری از مردم ـــ شاید حتی اغلب‌شان ـــ صرفاً نظم‌های اجتماعی متفاوتی را در زمان‌های مختلف سال تصور یا وضع نکرده‌اند، بلکه در واقع برای دوره‌های طولانی در چارچوب آن‌ها زندگی می‌کردند. تضاد این وضعیت با شرایط کنونی‌مان نمی‌تواند آشکارتر از این باشد. امروزه برای بسیاری از ما حتی تصور این‌که نظم اقتصادی یا اجتماعی بدیل چگونه خواهد بود مدام دشوارتر می‌شود. در مقابل، به نظر می‌رسد که اجداد دورمان مرتباً بین آن‌ها رفت‌وآمد داشته‌اند.

اگر چیزی در تاریخ انسان به طرز وحشتناکی به بی‌راهه رفته است ـــ و

با توجه به وضعیت کنونی جهان، انکارش کار دشواری است ــ شاید دقیقاً زمانی بود که مردم شروع به از دست دادن آزادی تصور و عملی ساختن شکل‌های دیگر هستی اجتماعی کردند، به حدی که برخی اکنون احساس می‌کنند که این نوع خاص از آزادی حتی وجود نداشته، یا در بخش بزرگی از تاریخ انسان اعمال نشده است. حتی آن معدود انسان‌شناسانی مانند پی‌یر کلاستر و بعداً کریستوفر بوم که استدلال می‌کنند انسان‌ها همیشه قادر به تصور امکانات اجتماعی جایگزین بوده‌اند هم به طرز عجیبی نتیجه می‌گیرند که تقریباً در ۹۵ درصد از تاریخ نوع ما، همان انسان‌ها در وحشت از همه‌ی جهان‌های اجتماعی ممکن پا پس کشیدند به‌جز یکی: جامعه‌ی افراد برابر در مقیاس کوچک. تنها رؤیاهای ما چیزی جز کابوس نبودند؛ چشم‌اندازهای وحشتناک سلسله‌مراتب، سلطه و دولت. در واقع، همان‌طور که دیدیم، به‌وضوح این‌طور نیست.

نمونه‌ی جوامع بیشه‌زارهای شرقی در امریکای شمالی، که در فصل قبلی بررسی شد، راه مفیدتری برای چارچوب‌بندی مشکل ارائه می‌دهد. مثلاً ممکن است بپرسیم چرا اجدادشان می‌توانستند به میراث کاهوکیا، با اربابان و کشیشان متکبرش پشت کنند و خود را به صورت جمهوری‌های آزاد سازمان‌دهی کنند. بااین‌حال، زمانی که مفسران فرانسوی‌شان در عمل کوشیدند از این روش پیروی و خود را از شر سلسله‌مراتب باستانی‌شان خلاص کنند، نتیجه بسیار فاجعه‌بار از آب درآمد. بدون شک دلایل زیادی وجود دارد. اما به نظر ما، نکته‌ای کلیدی که باید به خاطر بسپاریم این است که در این‌جا درباره‌ی «آزادی» به عنوان یک اصل انتزاعی آرمانی یا صوری سخن نمی‌گوییم (مانند «آزادی، برابری و برادری»).(۳) در خلال این فصل‌ها در عوض درباره‌ی شکل‌های اساسی آزادی اجتماعی سخن گفتیم که می‌توانستند آن‌ها را عملی کنند: ۱) آزادی دور شدن یا نقل‌مکان از محیط اطراف، ۲) آزادی نادیده گرفتن یا سرپیچی از دستورات دیگران و ۳) آزادی برای شکل دادن به واقعیت‌های اجتماعی کاملاً جدید یا جابه‌جایی بین واقعیت‌های مختلف.

آن‌چه اکنون می‌توانیم ببینیم این است که دو آزادی اول ــ نقل‌مکان و سرپیچی از دستورات ــ اغلب به عنوان نوعی داربست برای سومین آزادی

عمل می‌کردند که خلاقانه‌تر بود. اجازه دهید برخی از راه‌هایی را که این «تکیه‌گاه» آزادی سوم عملاً مؤثر واقع شد روشن کنیم. تا زمانی که دو آزادی اول بدیهی تلقی می‌شدند، همچون بسیاری از جوامع امریکای شمالی که اروپایی‌ها برای نخستین‌بار با آن‌ها برخورد کردند، تنها امکان برای وجود پادشاه همواره این بود که در نهایت صرفاً نقش شاه را بازی کنند؛ اگر پادشاهان پای‌شان را از این مرز فراتر می‌گذاشتند، اتباع پیشین‌شان همیشه می‌توانستند نادیده‌شان بگیرند یا به جای دیگری نقل‌مکان کنند. همین امر درباره‌ی هر سلسله‌مراتب مقامات یا نظام اقتدار دیگری صدق می‌کرد. به طور مشابه، نیروی پلیسی که تنها سه ماه از سال فعالیت می‌کرد و اعضایش سالانه به صورت چرخشی تغییر می‌کردند به معنای معینی یک نیروی پلیسِ بازی است که باعث می‌شود پی بردن به این‌که اعضای‌شان گاهی مستقیماً از صفوف دلقک‌های مراسم آیینی استخدام می‌شدند چندان عجیب نباشد.(۴)

واضح است که از این جهت چیزی در خصوص جوامع انسانی واقعاً تغییر کرده است، آن هم تغییری کاملاً عمیق. سه آزادی اساسی به‌تدریج تضعیف شده‌اند، تا جایی که اکثر مردمی که امروزه زندگی می‌کنند به‌زحمت می‌توانند درک کنند که زندگی در یک نظم اجتماعی مبتنی بر آن سه آزادی چگونه می‌تواند باشد.

چه شد که کار به این‌جا رسید؟ چه‌طور گرفتار شدیم؟ و واقعاً چه‌قدر گرفتار شدیم؟

یووال نوح هراری در کتاب انسان خردمند می‌نویسد: «هیچ راهی برای خروج از نظم تخیلی وجود ندارد.» و ادامه می‌دهد: «وقتی دیوارهای زندان خود را می‌شکنیم و به سمت آزادی می‌دویم، در واقع به محوطه‌ی بزرگ‌ترِ زندانی بزرگ‌تر می‌دویم.»(۵) همان‌طور که در فصل اول دیدیم، او در رسیدن به این نتیجه‌گیری تنها نیست. به نظر می‌رسد اکثر افرادی که به نگارش تاریخ در مقیاس بزرگ مشغول‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که ما در مقام یک نوع کاملاً و واقعاً گرفتار شده‌ایم و به‌واقع هیچ راه فراری از قفس‌های نهادی‌ای که برای خود ساخته‌ایم وجود ندارد. دیدگاه هراری، که سخن او نیز چیزی جز پژواک روسو نیست، به نظر می‌رسد بازتاب روحیه‌ی غالب باشد.

بـه این نقطه بازخواهیم گشـت، اما درحال‌حاضر می‌خواهیم کمی بیش‌تـر دربـاره‌ی ایـن پرسـش اول بیندیشـیم: چـه شـد که کار بـه این‌جا رسـید؟ تـا حدودی این موضـوع در حد حدس‌وگمان باقی می‌ماند. طرح پرسـش‌های درسـت ممکن اسـت در نهایت درک‌مان را تقویت کند، اما درحال‌حاضر مطالبی که در اختیار داریم، به‌ویژه درباره‌ی مراحل اولیه‌ی این فرایند، هنوز برای ارائه‌ی پاسـخ‌های قطعی بسـیار پراکنده و مبهم‌اند. بیش‌ترین چیزی که می‌توانیم ارائه کنیم برخی پیشـنهادهای اولیه یا نقاط عزیمت براساس استدلال‌های ارائه‌شده در این کتاب است؛ و شاید بتوانیم با وضوح بیش‌تری ببینیم که دیگران از زمان روسو در کجا به بی‌راهه رفتند.

به نظر می‌رسد یکی از عوامل مهمْ تقسیم تدریجی جوامع انسانی به مناطقی باشد که گاهی آن‌ها را «نواحی فرهنگی» می‌خوانند؛ یعنی فرایندی که طی آن گروه‌های همسایه شروع به تعریف خود در تقابل با یکدیگر کردند و معمولاً در تفاوت‌های خود به راه اغراق رفتند. هویت همچون ارزشـی فی‌نفسه در نظر گرفته شد و فرایندهای شکاف‌زایی فرهنگی را به جریان انداخت. همان‌طور که درباره‌ی خوراکجویان کالیفرنیایی و همسایگان اشراف‌سالارشان در ساحل شمال‌غربی دیدیم، این‌گونه اقداماتِ مبتنی بر امتناع فرهنگی نیز می‌توانند اقدامات خودآگاهانه‌ی مبتنی بر رقابت سیاسی باشند که (در این مورد) مرز بین جوامعی را تعیین می‌کنند که در آن‌ها جنگ بین گروه‌ها، جشـن‌های رقابتی و اسـارت خانگی رد می‌شـد ــ مانند آن بخش‌هایی از کالیفرنیای بومی که نزدیک‌تر از همه به سـاحل شـمال‌غربی بودند ــ و جوامعی که همین رخدادها و مناسـبت‌ها در آن‌ها به عنوان ویژگی‌های اساسی زندگی اجتماعی پذیرفته و حتی تجلیل می‌شدند. باستان‌شناسان، با نگاهی به دوردست‌ها، شاهد تکثیر چنین مناطق فرهنگی محلی‌ای هستند، به‌ویژه از پایان آخرین عصر یخ‌بندان به بعد، اما اغلب در توضیح علت پیدایش‌شان یا چیستی مرز بین‌شان ناتوان‌اند.

بااین‌حال، به نظر می‌رسـد که این تحولی دوران‌سـاز بوده است. مثلاً به یاد بیاورید که چگونه شـکارچی-گردآورندگان پس از عصر یخ‌بندان، به‌ویژه در مناطق سـاحلی یا جنگلی، از دورانی شـبیه به عصر طلایی بهره می‌بردنـد. به نظر می‌رسـد انـواع آزمایش‌های محلی وجود داشـته که در

افزایش خاک‌سپاری‌های مجلل و معماری بناهای تاریخی که کارکردهای اجتماعی آن اغلب مبهم باقی می‌ماند بازتاب می‌یابد: از «آمفی‌تئاتر»های ساخته‌شده از صدف در امتداد خلیج مکزیک تا انبارهای بزرگ سانای ماروریاما در جومون ژاپن، یا به‌اصطلاح «کلیساهای غول‌پیکر» دریای بوتنی. در میان این‌دست جمعیت‌های دوران میان‌سنگی است که اغلب نه‌تنها تکثیر مناطق فرهنگی متمایز بلکه اولین نشانه‌های باستان‌شناختی واضح جوامعی را می‌یابیم که به دو دسته‌ی دائمی تقسیم می‌شوند و گاهی اوقات با خشونت بین افراد و حتی جنگ همراه‌اند. در برخی موارد ممکن است این به معنای قشربندی خانوارها به اشراف، عوام و بردگان باشد. در برخی دیگر، شکل‌های کاملاً متفاوتی از سلسله‌مراتب ممکن است ریشه دوانده باشند. به نظر می‌رسد برخی از این شکل‌ها عملاً تثبیت شده‌اند.

نقش جنگ در این‌جا مستلزم بحث بیش‌تر است، زیرا خشونت اغلب مسیری است که از طریق آن شکل‌های بازی ویژگی‌های دائمی‌تری به خود می‌گیرند. برای مثال، پادشاهی‌های ناچز یا شیلوک ممکن بود عمدتاً جنبه‌های نمایشی داشته باشند، حاکمان آن‌ها قادر به صدور دستوراتی نبودند که حتی دو سه کیلومتر دورتر اطاعت شود. اما اگر شخصی خودسرانه به عنوان بخشی از نمایش تئاتری کُشته می‌شد، حتی پس از پایان اجرا به طور قطعی مُرده باقی می‌ماند. این نکته تا حد مضحکی بدیهی است، اما گفتنش اهمیت دارد. پادشاهان بازی دقیقاً زمانی که شروع به کُشتن مردم می‌کنند دیگر نقش شاه را ندارند؛ این امر شاید به توضیح افراط در خشونت آیینیِ مجاز که اغلب در خلال گذار از یک حالت به حالت دیگر رخ می‌داد کمک کند. در مورد جنگ نیز همین‌طور است. همان‌طور که الین اسکاری اشاره می‌کند، دو جامعه ممکن بود تصمیم بگیرند که اختلافات‌شان را با شرکت در یک مسابقه حل کنند، و اغلب هم این کار را انجام می‌دادند. اما تفاوت نهایی بین جنگ (یا به گفته‌ی او «مسابقه‌ی مجروح کردن») و بسیاری از انواع دیگر مسابقه این است که هر کسی که در یک جنگ کُشته می‌شود یا از بین می‌رود حتی پس از پایان مسابقه نیز همین‌طور باقی می‌ماند.(۶)

بااین‌حال، باید محتاط باشیم. با این‌که انسان‌ها همیشه قادر به حمله‌ی

فیزیکی به یکدیگر بوده‌اند (و یافتن نمونه‌هایی از جوامعی که در آن هیچ‌کس هرگز به دیگری و تحت هیچ شرایطی حمله نمی‌کند دشوار است)، هیچ دلیل واقعی‌ای برای این فرض نداریم که جنگ همیشه وجود داشته است. از نظر فنی، جنگ نه‌تنها به خشونت سازمان‌یافته بلکه به نوعی رقابت بین دو طرفِ مشخصاً منفک از هم اشاره دارد. همان‌طور که ریموند کلی ماهرانه اشاره کرده است، این امر مبتنی بر یک اصل منطقی است که به‌هیچ‌وجه طبیعی یا بدیهی نیست؛ اصلی که بیان می‌کند خشونت عمده دو دسته را شامل می‌شود و هر عضو دسته همه‌ی اعضای دسته‌ی دیگر را به‌یکسان هدف تلقی می‌کند. کِلی این را اصل «جایگزین‌پذیری اجتماعی» می‌نامد(۷)ــ یعنی اگر هتفیلد یک مک‌کوی را بکُشد و مک‌کوی‌ها تلافی کنند، لزومی ندارد که این تلافی علیه قاتل واقعی باشد. هر هتفیلد یک طعمه‌ی مناسب است. به همین ترتیب، اگر بین فرانسه و آلمان جنگی رخ دهد، هر سرباز فرانسوی می‌تواند هر سرباز آلمانی‌ای را بکُشد و برعکس. کُشتار کل نفوس فقط همین منطق را یک گام جلوتر می‌برد. هیچ‌چیز آغازینی پیرامون چنین ترتیباتی وجود ندارد؛ مطمئناً هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم آن‌ها اساساً جزئی از سخت‌افزار روان انسان هستند. برعکس، استفاده از ترکیبی از آیین‌ها، مواد مخدر و تکنیک‌های روان‌شناختی برای متقاعد کردن مردم، حتی نوجوانان مذکر، برای کُشتن و مجروح کردن یکدیگر به روش‌های نظام‌مند، و البته کورکورانه، تقریباً همیشه ضروری است.

به نظر می‌رسد در بخش اعظم تاریخ انسان، هیچ‌کس دلیل چندانی برای انجام چنین کارهایی نمی‌دید. یا اگر هم چنین می‌کردند، به‌هرحال اقداماتی از این قبیل نادر بود. مطالعات نظام‌مند درباره‌ی پیشینه‌ی پارینه‌سنگی شواهد اندکی از جنگ در این معنای خاص ارائه می‌دهد.(۸) علاوه‌براین، از آن‌جا که جنگ همیشه چیزی شبیه به بازی بود، خیلی غیرمنتظره نیست که خود را در تغییرات گاهی نمایشی‌تر و گاهی مرگ‌بارتر نشان دهد. قوم‌نگاری نمونه‌های زیادی از آن‌چه را می‌توان به بهترین شکل جنگ‌بازی توصیف کرد ارائه می‌کند: یا با سلاح‌های غیرکُشنده یا اغلب نبردهایی که شامل هزاران نفر در هر طرف می‌شود و در آن‌ها

پس از یک روز «نبرد» تلفات شاید نهایتاً به دو سه نفر می‌رسد. حتی در جنگ‌های سبک هومری، اکثر شرکت‌کنندگان اساساً به عنوان تماشاچی در آن‌جا حضور داشتند، درحالی‌که قهرمانان ریشخند می‌کردند، هو می‌کردند و گه‌گاه به سوی همدیگر نیزه می‌انداختند یا تیر می‌زدند یا درگیر دوئل می‌شدند. همان‌طور که دیدیم، در نقطه‌ی مقابل آن، شواهد باستان‌شناختی فزاینده‌ای برای قتل‌عام‌های آشکار وجود دارد، مانند آن‌چه در میان ساکنان روستاهای نوسنگی در اروپای مرکزی پس از پایان آخرین عصر یخ‌بندان رخ داد.

نکته‌ی شگفت‌آور این است که چنین شواهدی چه‌قدر ناموزون هستند. دوره‌های خشونت شدید بین‌گروهی جای خود را به دوره‌هایی از صلح می‌دهند که اغلب سده‌ها به درازا می‌کشند و در آن‌ها شواهد کمی برای هر نوع درگیری مخرب وجود دارد. جنگ پس از پذیرفتن کشاورزی به امر ثابت زندگی بشر تبدیل نشد. در واقع، دوره‌های زمانی طولانی‌ای وجود دارد که به نظر می‌رسد جنگ با موفقیت کنار گذاشته شده است. بااین‌حال، حتی اگر گرایش سرسختانه‌ای به ظهور مجدد داشت، ظهور مجددش به چند نسل بعد موکول می‌شد. در این مرحله، پرسش جدید دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد. آیا رابطه‌ای بین جنگ خارجی و از دست دادن آزادی‌های داخلی وجود داشت که راه را ابتدا برای نظام‌های رده‌بندی و سپس بعدتر برای نظام‌های سلطه‌ی بزرگ‌مقیاس گشود؟ مانند مواردی که در فصل‌های آخر این کتاب بحث کردیم: نخستین پادشاهی‌های دودمانی و امپراتوری‌ها، مانند پادشاهی‌های مایا، شانگ یا اینکا. و اگر پاسخ مثبت است، این هم‌بستگی چه‌قدر مستقیم بود؟ چیزی که ما آموخته‌ایم این است که خطاست اگر برای پاسخ به چنین پرسش‌هایی با این فرض آغاز کنیم که سیاست باستانی صرفاً نسخه‌های قدیمی دولت‌های مدرن هستند.

دولت، آن‌گونه که امروز می‌شناسیم، از ترکیبی متمایز از عناصر ــ حاکمیت، بوروکراسی و یک عرصه‌ی سیاسی رقابتی ــ ناشی می‌شود که هر کدام خاستگاه‌هایی کاملاً جداگانه دارد. در آزمایش فکری خود در دو فصل پیش نشان دادیم که چگونه این عناصر مستقیماً با شکل‌های اساسی

قدرت اجتماعی که می‌توانند در هر مقیاسی از تعامل انسانی عمل کنند، از خانواده یا خانوار تا امپراتوری روم یا ابرپادشاهی تاوان‌تین‌سویو، منطبق می‌شوند. حاکمیت، بوروکراسی و سیاست همانا بزرگ‌نمایی انواع ابتدایی سلطه‌اند که به‌ترتیب مبتنی بر استفاده از خشونت، دانش و کاریزما هستند. نظام‌های سیاسی باستانی، به‌ویژه آن‌هایی که نظیر اولمک یا چاوین دِ هوانتار که براساس «خان‌سالاری‌ها» و «دولت‌ها» تعریف نمی‌شوند، اغلب می‌توانند از این نظر که چگونه یک محور از قدرت اجتماعی را تا حد فوق‌العاده‌ای توسعه دادند بهتر درک شوند (مثلاً رقابت‌ها و نمایش‌های سیاسی کاریزماتیک در مورد اولمک، یا کنترل دانش خفیه در چاوین). این‌ها همان چیزی است که ما آن را «نظام‌های مرتبه‌اول» نامیدیم.

در جایی که دو محور قدرت توسعه یافتند و در یک نظام سلطه رسمیت یافتند، می‌توانیم از «نظام‌های مرتبه‌دوم» سخن بگوییم. مثلاً معماران پادشاهی قدیم مصر اصل حاکمیت را با نوعی بوروکراسی مجهز کردند و توانستند آن را در قلمرویی وسیع گسترش دهند. در مقابل، حاکمان دولت‌شهرهای باستانی بین‌النهرین هیچ ادعای مستقیمی برای حاکمیت نداشتند؛ حاکمیتی که از نظر آن‌ها به‌شایستگی در بهشت ساکن بود. هنگامی که آن‌ها درگیر جنگ بر سر زمین یا نظام‌های آبیاری می‌شدند، صرفاً در مقام عاملان ثانویه‌ی خدایان چنین می‌کردند. آن‌ها در عوض رقابت کاریزماتیک را با نظم اجرایی بسیار گسترده‌ای ترکیب کردند. مایاهای کلاسیک باز هم متفاوت بودند و فعالیت‌های اجرایی را عمدتاً به نظارت بر امور کیهانی محدود می‌کردند، درحالی‌که قدرت زمینی خود را بر تلفیقی قدرتمند از حاکمیت و سیاست‌های بین‌دودمانی استوار ساخته بودند.

مادامی که بخواهیم این‌ها و دیگر حکومت‌ها را که معمولاً در حکم «دولت‌های اولیه» در نظر گرفته می‌شوند (مثلاً خاندان شانگ در چین) واقعاً واجد ویژگی‌هایی مشترک بدانیم، به نظر می‌رسد این ویژگی‌های مشترک در حوزه‌هایی کاملاً متفاوت قرار داشته باشند که ما را به مسئله‌ی جنگ و از دست دادن آزادی‌ها درون جامعه برمی‌گردانند. همه‌ی آن‌ها خشونت چشم‌گیری را در رأس نظام به کار می‌گرفتند (خواه این خشونت به‌عنوان گسترش مستقیم حاکمیت سلطنتی تصور می‌شد و خواه به دستور

خدایان صورت می‌گرفت)؛ و همه تا درجه‌ی معینی مراکز قدرت خود ــ دربار یا کاخ ــ را براساس سازمان خانوارهای پدرسالارانه طرح‌ریزی می‌کردند. آیا این صرفاً امری تصادفی است؟ با تأمل می‌توان همان ترکیب از ویژگی‌ها را در اکثر پادشاهی‌ها یا امپراتوری‌های بعدی مانند هان، آزتک یا روم یافت. در هر مورد ارتباط نزدیکی بین خاندان پدرسالار و قدرت نظامی وجود داشت. اما چرا دقیقاً باید چنین باشد؟

ثابت شده که پاسخ به این سؤال به طور کلی جز با عبارات سطحی دشوار است، تا حدی به این دلیل که سنت‌های فکری خودمان ما را در عمل ملزم به استفاده از زبان امپراتوری می‌کند؛ و زبان نقداً متضمن توضیح، حتی توجیه، بخش اعظم آن چیزی است که ما به‌واقع می‌کوشیم در این‌جا شرح دهیم. به همین دلیل است که در طول این کتاب، گاهی اوقات احساس می‌کردیم که نیاز داریم از نگاه خودمان فهرستی بی‌طرفانه‌تر (آیا جرئت می‌کنیم بگوییم علمی؟) از آزادی‌های اولیه‌ی انسانی و اشکال سلطه تنظیم کنیم؛ زیرا بحث‌های موجود تقریباً همیشه با اصطلاحات مشتق از حقوق رومی آغاز می‌شود و به دلایل زیادی همین امر مشکل‌ساز است.

تلقی حقوق رومی از آزادی طبیعی اساساً مبتنی است بر قدرت فرد (به طور ضمنی، مرد سرپرست خانوار) برای صَرف دارایی خویش به نحوی که صلاح می‌داند. در حقوق رومی، مالکیت حتی دقیقاً یک حق نیست، زیرا حقوق در مذاکره با دیگران حاصل می‌شود و شامل تعهدات متقابل است؛ مالکیت صرفاً قدرت است ــ این واقعیت صریح که آن که چیزی را در تملک خود دارد می‌تواند هر کاری بخواهد با آن انجام دهد، به‌جز آن‌چه «با زور یا قانون» محدود شده است. این صورت‌بندی ویژگی‌هایی دارد که حقوق‌دانان از آن زمان تاکنون با آن دست‌وپنجه نرم می‌کنند، چرا که به این معناست که آزادی اساساً یک حالت استثنای ازلی در نظم حقوقی است. همچنین دلالت بر این دارد که دارایی مجموعه‌ای از تفاهمات بین افراد پیرامون این‌که چه کسی می‌تواند از اشیا استفاده یا مراقبت کند نیست، بلکه رابطه‌ای است بین شخص و شیء که با قدرت مطلق مشخص می‌شود. این‌که بگوییم شخص حقی طبیعی دارد که هر کاری می‌خواهد با نارنجک دستی انجام دهد، به‌جز کارهایی که مجاز

به انجام آن‌ها نیست، به چه معناست؟ چنین فرمول عجیبی به ذهن چه کسی رسیده است؟

پاسخی را اورلاندو پترسون، جامعه‌شناس هند غربی، پیشنهاد کرده است؛ او خاطرنشان می‌کند که تلقی‌های حقوق رومی از مالکیت (و در نتیجه از آزادی) اساساً به قانون برده‌ها بازمی‌گردد.(۹) دلیل این‌که ممکن است دارایی را رابطه‌ی سلطه بین شخص و شیء دید از آن‌روست که در حقوق رومی، قدرتِ ارباب برده را به یک چیز (res، به معنای یک شیء) تبدیل می‌کند، نه شخصی که حقوق اجتماعی یا تکالیف قانونی در قبال هر کس دیگری دارد. قانون مالکیت، به نوبه‌ی خود، عمدتاً در مورد موقعیت‌های پیچیده پدید آمده بود. مهم است لحظه‌ای به یاد بیاوریم که این حقوق‌دانان رومی که اساس نظم حقوقی کنونی ما ــ نظریه‌های عدالت‌مان، زبان قرارداد و تخلفات‌مان، تمایز عمومی و خصوصی و غیره ــ را تعیین کردند در واقع چه کسانی بودند. آن‌ها درحالی‌که زندگی عمومی خود را صرف قضاوت‌های هوشیارانه به عنوان قاضی می‌کردند، زندگی خصوصی خود را در خانواده‌هایی می‌گذراندند که نه‌تنها بر همسران، فرزندان و سایر افراد تحت تکفل خود تقریباً قدرت کامل داشتند، بلکه ده‌ها و شاید صدها برده به همه‌ی نیازهای‌شان رسیدگی می‌کردند.

بردگان موهای‌شان را کوتاه می‌کردند، حوله‌های‌شان را می‌آوردند، به حیوانات خانگی‌شان غذا می‌دادند، صندل‌های‌شان را تعمیر می‌کردند، در مهمانی‌های شام‌شان موسیقی می‌نواختند و به فرزندان‌شان تاریخ و ریاضیات آموزش می‌دادند. درعین‌حال، این بردگان از منظر نظریه‌ی حقوقی در زمره‌ی بیگانگانِ اسیر طبقه‌بندی می‌شدند که، با شکست در جنگ، از هر نوع حقوقی محروم شده بودند. در نتیجه قاضی رومی مختار بود که به هر یک از آن‌ها در هر زمان و به هر شکلی که فکر می‌کرد تجاوز کند، شکنجه و مثله‌شان کند یا آن‌ها را بکُشد، بدون این‌که موضوع چیزی جز یک امر خصوصی تلقی شود (تنها در زمان سلطنت تیبریوس محدودیت‌هایی در مورد کاری که ارباب می‌توانست با برده انجام دهد اعمال می‌شد، و معنایش صرفاً این بود که قبل از تکه‌تکه کردن برده توسط حیوانات وحشی، باید از یک قاضی محلی اجازه گرفته می‌شد؛ شکل‌های

دیگر اعدام همچنان می‌توانست به میل و هوس مالک تحمیل شود). از سوی دیگر، آزادی و رهایی موضوعاتی خصوصی تلقی می‌شدند؛ در مورد اغیار، زندگی خصوصی با قدرت مطلق پدرسالار بر مردم فتح‌شده که دارایی خصوصی او محسوب می‌شدند تعیین می‌شد.(۱۰)

این واقعیت که اکثر بردگان رومی اسیر جنگی نبودند به معنای واقعی کلمه تفاوت چندانی در این‌جا ایجاد نمی‌کند. نکته‌ی مهم این است که جایگاه حقوقی‌شان در این شرایط تعریف شده است. نکته‌ی قابل‌توجه و آشکار برای اهداف کنونی ما این است که چگونه منطق جنگ در حقوق رومی ــ که حکم می‌کند دشمنانِ فاقد ویژگی منحصربه‌فرد اگر تسلیم شوند می‌توانند کُشته شوند یا «به لحاظ اجتماعی بمیرند»، یعنی به عنوان کالا فروخته شوند ــ و بنابراین، پتانسیلِ خشونت خودسرانه در صمیمانه‌ترین سپهر روابط اجتماعی، از جمله روابط مراقبتی که زندگی خانگی را ممکن می‌کرد، وارد شد. ما با اندیشیدن به نمونه‌هایی مانند «جوامع اسیرگر» آمازون یا فرایندی که در آن قدرت دودمانی در مصر باستان ریشه دواند می‌توانیم متوجه شویم که این پیوند خاص خشونت و مراقبت چه‌قدر مهم بوده است. روم این درهم‌تنیدگی را به سرحدات تازه‌ای رساند و مفاهیم اساسی ساختار اجتماعی ما را کماکان همین میراث شکل می‌دهد.

همین کلمه‌ی «خانواده»ی ما با کلمه‌ی لاتین famulus، به معنای «برده‌ی خانه»، از طریق familia، ریشه‌ی مشترک دارد که در اصل به همه‌ی افراد تحت اقتدار داخلی یک رئیس خانواده (paterfamilias) یا مرد سرپرست خانوار اطلاق می‌شود. Domus، کلمه‌ی لاتین برای «خانوار»، به نوبه‌ی خود نه‌تنها معنای «خانگی» و «محلی» بلکه معنای dominium را می‌رساند که اصطلاح فنی برای حاکمیت امپراتور و همچنین قدرت یک شهروند بر مالکیت خصوصی است. ما از طریق آن به مفاهیمی (به معنای واقعی کلمه «آشنا») از معنای «مسلط»، «سلطه» و «تسلط» داشتن می‌رسیم. اجازه دهید این خط فکری را کمی بیش‌تر دنبال کنیم.

دیدیم که چگونه در بخش‌های مختلف جهان، شواهد مستقیم جنگ و کُشتار ــ از جمله حمل اسیران ــ را می‌توان مدت‌ها قبل از ظهور پادشاهی‌ها یا امپراتوری‌ها شناسایی کرد. در این دوره‌های اولیه‌ی تاریخ،

تشخیص این‌که چه اتفاقی برای دشمنان اسیر افتاد بسیار سخت‌تر است: آیا کُشته شدند، درون جماعت ادغام شدند یا جایی در این میان معلق ماندند؟ همان‌طور که از موارد مختلف امریکایی آموختیم، ممکن است همه‌چیز همیشه کاملاً واضح نباشد. اغلب احتمالات متعددی وجود داشت. در این زمینه، آموزنده است که برای آخرین‌بار به مورد وندات در عصر کاندیارونک بازگردیم، زیرا جامعه‌ای بود که به نظر می‌رسید مصمم به اجتناب از ابهام در چنین موضوعاتی است.

وندات‌ها، و به طور کلی جوامع ایروکویی در آن زمان، از جهات خاصی بسیار جنگجو بودند. به نظر می‌رسد رقابت‌های خونینی در بسیاری از مناطق شمالی بیشه‌زارهای شرقی وجود داشته است، حتی قبل از این‌که مهاجران اروپایی شروع به تهیه‌ی تفنگ برای دسته‌های بومی کنند که در نتیجه به وقوع «جنگ‌های سگ‌آبی»[1] انجامید. یسوعیان اولیه اغلب از آن‌چه می‌دیدند وحشت می‌کردند، اما همچنین خاطرنشان کردند که دلایل ظاهری جنگ‌ها با دلایلی که به آن عادت داشتند کاملاً متفاوت بود. همه‌ی جنگ‌های وندات‌ها در واقع «جنگ‌های عزاداری» بودند که برای تسکین غم و اندوه بستگان نزدیک کسی که کُشته شده بود انجام می‌شد. به طور معمول، یکی از طرف‌های جنگ به دشمنان سنتی حمله می‌کرد و چند پوست سر و تعداد کمی از اسیران را بازمی‌گرداند. زنان و کودکان اسیر به فرزندی پذیرفته می‌شدند. سرنوشت مردان تا حد زیادی به عزاداران، به‌ویژه زنان، بستگی داشت و دست‌کم به نظر بیگانگان کاملاً خودسرانه بود. اگر عزاداران مناسب تشخیص می‌دادند، ممکن بود به یک اسیر مردْ نامی، حتی نام قربانی اصلی، داده شود. دشمن اسیر از این پس تبدیل به آن شخص دیگر می‌شود و پس از چند سال دوره‌ی آزمایشی با او به عنوان عضو کامل جامعه رفتار می‌شود. بااین‌حال، اگر به هر دلیلی این اتفاق نمی‌افتاد، سرنوشت بسیار متفاوتی در انتظار اسیر بود. برای یک مرد جنگجو که به اسارت درآمده بود، تنها جایگزینِ پذیرش کامل در جامعه‌ی وندات مرگ طاقت‌فرسا با شکنجه بود.

۱. بنگرید به پانویس ص ۶۳۶.

یسوعیان جزئیات را تکان‌دهنده و جذاب یافتند. چیزی که می‌دیدند، گاهی اوقات در روایت دست‌اول، استفاده‌ی تدریجی، عمومی و به‌شدت نمایشی از خشونت بود. آن‌ها تصدیق کرده‌اند که شکنجه‌ی اسیران به دست وندات‌ها حقیقتاً ظالمانه‌تر از شکنجه‌هایی نبود که علیه دشمنان دولت در فرانسه اعمال می‌شد. بااین‌حال، چیزی که به نظر می‌رسد واقعاً وحشت‌زده‌شان کرده نه شلاق زدن، جوشاندن، داغ زدن، مثله کردن ـــ حتی در برخی موارد پختن و خوردن ـــ دشمن، بلکه این واقعیت بود که تقریباً همه در یک روستای وندات یا شهر، حتی زنان و کودکان، در این مراسم شرکت می‌کردند. مجازات ممکن بود برای روزها ادامه داشته باشد و قربانی فقط برای تحمل مصایب بیش‌تر به طور دوره‌ای احیا می‌شود و این [مراسم] یک امر عمومی محسوب می‌شد.(۱۱) وقتی به یاد بیاوریم که چگونه همان جوامع وندات از کتک زدن کودکان، مجازات سارقان یا قاتلان یا هر اقدامی علیه اعضای خود که بوی اقتدار خودسرانه می‌داد خودداری می‌کردند، خشونت بسیار غیرعادی‌تر به نظر می‌رسد. تقریباً در سایر زمینه‌های زندگی اجتماعی، آن‌ها به حل مشکلات خود از طریق بحث‌های آرام و منطقی مشهور بودند.

اکنون، به‌راحتی می‌توان استدلال کرد که پرخاشگری سرکوب‌شده باید به طریقی تخلیه شود، به نحوی که عیاشی‌های ناشی از شکنجه‌ی جمعی صرفاً روی دیگر ضروریِ یک جامعه‌ی بدون خشونت است؛ و برخی از پژوهشگران معاصر نیز همین نکته را بیان می‌کنند. اما چنین استدلالی واقعاً کارآیی ندارد. در واقع، به نظر می‌رسد ایروکوا دقیقاً یکی از آن مناطق امریکای شمالی است که خشونت تنها در دوره‌های خاص تاریخی در آن شعله‌ور می‌شد و سپس تا حد زیادی در دوره‌های دیگر رخت برمی‌بست. مثلاً در آن‌چه باستان‌شناسان مرحله‌ی «بیشه‌زارهای میانه» می‌نامند، بین سال‌های ۱۰۰ پیش از میلاد تا ۵۰۰ میلادی ـــ که تقریباً مقارن دوران شکوفایی تمدن هوپ‌ول است ـــ صلح عمومی برقرار بوده است.(۱۲) بعدها نشانه‌های جنگ فراگیر از نو ظاهر می‌شود. واضح است که در برخی از مقاطع تاریخ، مردمی که در این منطقه زندگی می‌کردند راه‌های مؤثری یافته‌اند برای اطمینان از این‌که انتقام‌جویی‌ها به مارپیچی تلافی‌جویانه یا

جنگ واقعی تبدیل نشوند (به نظر می‌رسد داستان هودنوسونی قانون بزرگ صلح دقیقاً درباره‌ی چنین لحظه‌ای باشد)؛ در مواقع دیگر، این نظام از کار می‌افتاد و احتمال بی‌رحمی سادیستی بازمی‌گشت.

پس معنای این نمایش‌های خشونت چه بود؟ یکی از راه‌های پرداختن به این سؤال مقایسه‌ی آن‌هاست با آن‌چه در همان زمان در اروپا اتفاق می‌افتاد. همان‌طور که دنی دلاژ، مورخ کِبکی، خاطرنشان می‌کند، وندات‌هایی که از فرانسه دیدن کرده بودند به‌یکسان از شکنجه‌هایی که در هنگام مجازات‌ها و اعدام‌ها در ملأعام به نمایش گذاشته می‌شد وحشت کرده بودند، اما آن‌چه بیش از همه شگفت‌زده‌شان کرد این بود که «فرانسوی‌ها نه دشمنان خارجی بلکه مردانی را از میان خودشان شلاق می‌زدند، به دار می‌آویختند و به قتل می‌رساندند.» به گفته‌ی دلاژ، این نکته از این‌رو گویا بود که در اروپای سده‌ی هفدهم:

> ... تقریباً تمام مجازات‌ها، از جمله مجازات اعدام، شامل رنج جسمی شدید بود: پوشیدن یقه‌ی آهنین، شلاق، بریدن دست، یا داغ زدن... این آیینی بود که قدرت را به شکلی عیان نشان می‌داد و بدین وسیله وجود جنگی داخلی را آشکار می‌کرد. حاکم تجسم قدرت برتری فراتر از اتباع خود بود؛ قدرتی که آن‌ها مجبور بودند به رسمیت بشناسند... درحالی‌که آیین‌های آدم‌خواری بومیان امریکایی میل به تسلط بر قدرت و شجاعت بیگانه را برای مبارزه‌ی بهتر با او نشان می‌داد، مناسک اروپایی وجود یک عدم‌تقارن و عدم‌توازن برگشت‌ناپذیر قدرت را نشان می‌داد.(۱۳)

اقدامات تنبیهی وندات‌ها علیه اسیران جنگی (آن‌هایی که برای به سرپرستی گرفتن اسیر نشده بودند) جامعه را ملزم می‌کرد به بدنه‌ی واحدی تبدیل شود که با ظرفیتش برای خشونت متحد می‌شود. برعکس، در فرانسه «مردم» به عنوان قربانیان بالقوه‌ی خشونت پادشاه متحد می‌شدند. اما تضادها کماکان از این هم عمیق‌تر بود.

بنا به مشاهدات یک مسافر وندات از نظام فرانسوی، هر کسی ــ گناهکار یا بی‌گناه ــ ممکن است در نهایت به یک نمونه‌ی مایه‌ی عبرت عمومی تبدیل شود. بااین‌حال، در میان خود وندات، خشونت قاطعانه از

قلمروِ خانواده و خانوار کنار گذاشته شد. با یک جنگجوی اسیر ممکن بود با مراقبت و محبت رفتار شود یا ممکن بود هدف بدترین رفتار قابل‌تصور قرار گیرد. هیچ حد وسطی وجود نداشت. قربانی کردن زندانیان صرفاً برای تقویت هم‌بستگی گروه نبود، بلکه قداست درونی خانواده و قلمروِ محلی را به عنوان فضاهای حکومت زنانه اعلام می‌کرد که خشونت، سیاست و حکومت از طریق فرمان به آن تعلق نداشت. به عبارت دیگر، خانوارهای وندات دقیقاً برخلاف فامیلیای رومی تعریف می‌شدند.

در این جنبه‌ی خاص، جامعه‌ی فرانسه تحت رژیم پیشین تصویر تقریباً مشابهی با امپراتوری روم ارائه می‌کند ــ دست‌کم هنگامی که هر دو با مثال وندات مقایسه شوند. در هر دو مورد، خانواده و پادشاهی مدل مشترکی از تبعیت داشتند. هر یک با تصور دیگری ساخته شده بود، و خانواده‌ی پدرسالار به عنوان الگوی قدرت مطلق پادشاهان عمل می‌کرد و برعکس.(۱۴) فرزندان باید مطیع والدین خود، همسران مطیع شوهران و اتباع مطیع حاکمانی باشند که قدرت‌شان سرچشمه‌ای الاهی دارد. در هر مورد از طرف مافوق انتظار می‌رفت که در صورت صلاح‌دید تنبیه شدیدی اعمال کند: یعنی اعمال خشونتِ مصون از مجازات. علاوه‌براین، فرض بر این بود که همه‌ی این‌ها با احساس عشق و محبت مرتبط است. در نهایت، خانه‌ی پادشاهان بوربون ــ مانند کاخ فرعون مصر، امپراتور روم، تلاتوآنیِ آزتک یا ساپا اینکا ــ نه‌تنها ساختار سلطه بلکه ساختار مراقبت بود، جایی که ارتشی کوچک از درباریان شب‌وروز تلاش می‌کردند به تمام نیازهای جسمانی پادشاه توجه کنند و تا جایی که به لحاظ انسانی ممکن بود مانع شوند که به او احساسی جز خدایی دست دهد.

در همه‌ی این موارد، پیوندهای خشونت و مراقبت به پایین و همچنین به بالا تعمیم یافت. ما نمی‌توانیم آن را بهتر از کلمات معروف جیمز اول، پادشاه انگلستان، در قانون واقعی سلطنت‌های آزاد (۱۵۹۸) توصیف کنیم:

همان‌طور که پدر در مقام پدری وظیفه دارد که مسئول تغذیه، تربیت و حکمرانی فاضلانه بر فرزندانش باشد، پادشاه نیز موظف است از همه‌ی

> اتباع خود مراقبت کند... همان‌طور که خشم و اصلاح پدر بر هر یک از فرزندانش که باعث آزارواذیت‌شان می‌شود، تا زمانی که امیدی به اصلاح آن‌ها وجود داشته باشد، باید مجازاتی پدرانه همراه با ترحم باشد، پادشاه نیز باید در قبال هر یک از بنده‌های خود که باعث رنجَش می‌شوند رفتاری همراه با ترحم داشته باشد... همان‌طور که شادی اصلی پدر باید همانا تأمین رفاه فرزندانش، شادی به خاطر مکنت و ثروت‌شان، ناراحتی و ترحم به خاطر شری که به بار می‌آورند و امنیت خویش را به مخاطره می‌اندازند باشد... یک شاهزاده‌ی خوب نیز باید به فکر مردمش باشد.

در اروپای سده‌ی هفدهم، شکنجه در ملأعام منظره‌هایی دردناک و فراموش‌نشدنی از دردورنج به وجود آورد تا این پیام را منتقل کند که نظامی که در آن شوهران می‌توانند رفتار وحشیانه‌ای با همسران خود داشته باشند و والدین فرزندان را کتک می‌زنند در نهایت نوعی عشق است. شکنجه‌ی وندات، در همان دوره از تاریخ، منظره‌هایی دردناک و فراموش‌نشدنی از دردورنج را به وجود آورد تا روشن کند که هیچ شکلی از تنبیه بدنی هرگز نباید در جامعه یا خانواده وجود داشته باشد. در میان وندات‌ها، خشونت و مراقبت باید کاملاً از هم جدا می‌شدند. از این منظر، ویژگی‌های متمایز شکنجه‌ی زندانی از سوی وندات‌ها توجه را به خود جلب می‌کند.

به نظر ما این ارتباط ــ یا شاید بهتر باشد بگوییم سردرگمی ــ بین مراقبت و سلطه برای این سؤال بزرگ‌تر که چگونه توانایی بازآفرینی آزادانه‌ی خود از رهگذرِ بازآفرینی روابط خود با یکدیگر را از دست دادیم کاملاً حیاتی است. یعنی بسیار مهم است که درک کنیم چگونه گرفتار شدیم، و چرا این روزها به‌سختی می‌توانیم گذشته یا آینده‌ی خود را چیزی جز انتقال از قفس‌های کوچک‌تر به بزرگ‌تر تصور کنیم.

در مسیر نگارش این کتاب کوشیده‌ایم تعادل خاصی برقرار کنیم. هر باستان‌شناس و انسان‌شناسی که غرق در موضوع ماست می‌تواند بنا به شمّ خود تمامی دیدگاه‌های علمی درباره‌ی مثلاً استون‌هنج، «گسترش اوروک» یا سازمان اجتماعی ایروکویی‌ها را بپذیرد و ترجیح ما را برای یک تفسیر بر تفسیر دیگر توضیح دهد، یا مسیر متفاوتی را در پیش بگیرد. این شیوه‌ی

معمول جست‌وجوی حقیقت در آکادمی است. اما اگر می‌کوشیدیم تمام تفسیرهای موجود از مطالبی را که پوشش داده‌ایم تشریح یا رد کنیم، حجم این کتاب دو سه برابر می‌شد و احتمالاً برای خواننده این احساس را به وجود می‌آورد که نویسندگان درگیر نبردی دائمی با شیاطینی کوتوله هستند. بنابراین، در عوض، کوشیدیم آن‌چه را فکر می‌کنیم واقعاً اتفاق افتاده ترسیم کنیم، و نقص‌های استدلال‌های دانشمندان دیگر را تنها تا جایی که به نظر می‌رسد بازتاب تصورات نادرست گسترده‌تر باشد خاطرنشان سازیم.

شاید سرسخت‌ترین تصور غلطی که با آن دست‌وپنجه نرم کرده‌ایم مرتبط با ابعاد باشد. به نظر می‌رسد معلومات عمومی بسیاری افراد، دانشگاهی و غیره، این است که ساختارهای سلطه نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر مراتب افزایش جمعیت است؛ یعنی بین سلسله‌مراتب اجتماعی و فضایی قسمی تناظر ضروری وجود دارد. بارها و بارها با نوشته‌ای مواجه می‌شدیم که به‌سادگی فرض می‌کند هر چه گروه اجتماعی بزرگ‌تر و متراکم‌تر باشد، نظام لازم برای سر پا نگه داشتنش باید «پیچیده‌تر» سازمان‌دهی شود. پیچیدگی، به نوبه‌ی خود، هنوز اغلب مترادف سلسله‌مراتب استفاده می‌شود. سلسله‌مراتب، به نوبه‌ی خود، حُسن‌تعبیری است که برای زنجیره‌های فرمان («خاستگاه دولت») استفاده می‌شود، به این معنا که به محض این‌که عده‌ی زیادی از مردم تصمیم می‌گیرند در یک مکان زندگی کنند یا به پروژه‌ای مشترک بپیوندند، لزوماً باید آزادی دوم ــ امتناع از دستورات ــ را رها کنند و سازوکارهای قانونی را به جایش بنشانند، مثلاً ضرب‌وشتم یا حبس کردن کسانی که حرف‌شنوی ندارند.

همان‌طور که دیدیم، هیچ‌یک از این مفروضات به لحاظ نظری ضروری نیست و شواهد تاریخی بر آن‌ها صحه نمی‌گذارد. کارول کراملی، انسان‌شناس و کارشناس اروپای عصر آهن، سال‌هاست به این نکته اشاره کرده که لازم نیست نظام‌های پیچیده از بالا به پایین سازمان‌دهی شوند، چه در دنیای طبیعی و چه در دنیای اجتماعی. این‌که تمایل داریم خلاف این را فرض کنیم احتمالاً بیش‌تر گویای حال ماست تا افراد یا پدیده‌هایی که بررسی‌شان می‌کنیم.(۱۵) او در بیان این نکته تنها نیست. اما اغلب اوقات چنین نظراتی نادیده گرفته می‌شوند.

احتمالاً زمان گوش دادن فرارسیده است، زیرا استثناها دارند از قاعده‌ها پیشی می‌گیرند. شهرها را در نظر بگیرید. زمانی فرض بر این بود که ظهور زندگی شهری نشانه‌ای از نوعی چرخش تاریخی است که به موجب آن هر کسی که از آن‌جا می‌گذرد باید برای همیشه آزادی‌های اولیه‌ی خود را تسلیم کند و تسلیم حکومت مدیران بی‌چهره، کشیشان سخت‌گیر، پادشاهان پدرسالار یا جنگجو ـ سیاست‌مداران شود؛ صرفاً برای جلوگیری از هرج‌ومرج (یا اضافه‌بار شناختی). نگریستن به تاریخ بشر از چنین دریچه‌ای امروزه واقعاً تفاوت چندانی با آن ندارد که در قامت یک پادشاه جیمز امروزی حاضر شویم، زیرا نتیجه‌ی کلی این رویکرد آن است که خشونت و نابرابری‌های جامعه‌ی مدرن را [همچون پادشاه جیمز] به نحوی طبیعی منبعث از ساختارهای مدیریت عقلانی و مراقبت پدرسالارانه بدانیم؛ ساختارهایی که برای جمعیت‌های انسانی طراحی شده‌اند که از ما خواسته می‌شود باور کنیم به محض این‌که تعدادشان به بیش از آستانه‌ای معین می‌رسد، ناگهان قادر به سازمان‌دهی خود نیستند.

نه‌تنها چنین دیدگاه‌هایی فاقد پایه‌واساس صحیح در روان‌شناسی انسان هستند بلکه همچنین تطبیق‌شان با شواهد باستان‌شناسی پیرامون چگونگی تکوین شهرها در بسیاری از نقاط جهان دشوار است: تکوین شهرها به عنوان آزمایش‌های مدنی در مقیاس بزرگ، که اغلب فاقد ویژگی‌های موردانتظار سلسله‌مراتب اداری و حکومت استبدادی بودند. ما واژگان بسنده برای پرداختن به این شهرهای اولیه نداریم. همان‌طور که دیدیم، «برابری‌خواه» نامیدن آن‌ها می‌تواند معناهای متفاوت متعددی داشته باشد. ممکن است به معنای مجلس شهری و پروژه‌های هماهنگ مسکن اجتماعی باشد، مانند برخی مراکز پیشاکلمب در قاره‌ی امریکا؛ یا خودسازمان‌دهی خانوارهای خودمختار در محله‌ها و مجامع شهروندان، مانند ابرمحوطه‌های پیشاتاریخ در شمال دریای سیاه؛ یا شاید مانند رواج برخی تلقی‌های صریح از برابری براساس اصول یکنواختی و یکسانی، مانند بین‌النهرین دوره‌ی اوروک.

وقتی به یاد بیاوریم که قبل از شهرها در هر منطقه اوضاع از چه قرار بوده است، هیچ‌یک از این تنوعات تعجب‌آور نیست. در واقع، این نه

گروه‌های ابتدایی یا منزوی، بلکه شبکه‌های گسترده‌ای از جوامعی بودند که زیست‌بوم‌های متنوعی با مردم، گیاهان، حیوانات، مواد مخدر، اشیای باارزش، آهنگ‌ها و ایده‌هایی را در بر می‌گرفتند که به روش‌های پیچیده و بی‌پایانی بین‌شان جریان داشت. درحالی‌که واحدهای منفرد از نظر تغییرات جمعیتی به‌ویژه در زمان‌های خاصی از سال کوچک بودند، معمولاً در ائتلاف‌ها یا کنفدراسیون‌های فاقدانسجام سازمان‌دهی می‌شدند. دست‌کم، این‌ها صرفاً پیامد منطقی نخستین آزادی ما بود: دور شدن از خانه‌ی خود، با دانستن این‌که در مکانی دوردست فرد مورد استقبال و مراقبت قرار می‌گیرد و حتی برای او ارزش قایل می‌شوند. حداکثر، آن‌ها نمونه‌هایی از «آمفیکتونی»[1] بودند که در آن نوعی سازمان رسمی مسئول مراقبت و نگه‌داری از اماکن مقدس بود. به نظر می‌رسد مارسل موس نکته‌ای بجا می‌گفت وقتی استدلال می‌کرد اصطلاح «تمدن» را باید مختص مناطق بزرگِ مهمان‌نوازی نظیر این‌ها بدانیم. البته عادت کرده‌ایم «تمدن» را چیزی در نظر بگیریم که از شهرها سرچشمه می‌گیرد ــ اما به کمک دانش جدید، به نظر واقعی‌تر است که اوضاع را برعکس کنیم و نخستین شهرها را یکی از همان کنفدراسیون‌های بزرگ منطقه‌ای تصور کنیم که در فضایی کوچک فشرده شده است.

البته سلطنت، اشراف‌سالاری جنگجو یا دیگر شکل‌های قشربندی نیز می‌توانست در بافت‌های شهری جا بیفتد، و اغلب هم چنین بود. وقتی این‌طور شد، پیامدهای چشم‌گیری داشت. بااین‌حال، صرف وجود سکونتگاه‌های بزرگ انسانی به‌هیچ‌وجه باعث این پدیده‌ها نمی‌شود و قطعاً اجتناب‌ناپذیرشان نمی‌کند. برای یافتن منشأ این ساختارهای سلطه باید جای دیگری را جست‌وجو کرد. اشراف‌سالاری‌های موروثی به همان اندازه در میان جمعیت‌های کوچک یا متوسط وجود داشت، مانند «جوامع حماسی» در ارتفاعات آناتولی که در حاشیه‌ی نخستین شهرهای بین‌النهرین شکل گرفتند و تجارت گسترده‌ای با آن‌ها داشتند. تا آن‌جا که شواهدی حاکی از آغاز سلطنت به عنوان نهادی دائمی در دست داریم،

۱. amphictyony؛ نوعی اتحادیه‌ی مذهبی قبایل باستانی قبل از ظهور دولت‌شهرها در یونان باستان.

به نظر می‌رسد دقیقاً ریشه در این قبیل جوامع داشته باشد نه در شهرها. در بخش‌های دیگر جهان، برخی از جمعیت‌های شهری در مسیر سلطنت گام برداشتند، اما از آن مسیر برگشتند. چنین موردی در تئوتیئواکان در دره‌ی مکزیک رخ داد، جایی که جمعیت شهری ــ با برافراشتن اهرام خورشید و ماه ــ چنین پروژه‌های باشکوهی را رها کردند و در عوض به سراغ برنامه‌های شگفت‌انگیز مسکن اجتماعی رفتند و آپارتمان‌هایی چندخانواری برای ساکنان‌شان فراهم کردند.

در جاهای دیگر، شهرهای اولیه مسیری معکوس دنبال کردند که با شوراهای محله‌ای و مجامع مردمی شروع شد و در نهایت به دست سردودمان‌های جنگجو افتاد که پس از آن مجبور بودند هم‌زیستی پُردردسری را با نهادهای قدیمی‌تر حکومت شهری داشته باشند. چیزی در همین راستا در دودمان‌های اولیه‌ی بین‌النهرین، پس از دوره‌ی اوروک، اتفاق افتاد: در این‌جا دوباره هم‌گرایی بین نظام‌های خشونت و نظام‌های مراقبت تعیین‌کننده به نظر می‌رسد. معابد سومری همیشه موجودیت اقتصادی خود را حول محور پرورش و تغذیه‌ی خدایان سازمان‌دهی می‌کردند که در مجسمه‌های مذهبی‌شان تجسم یافته بود و صنعت و بوروکراسی رفاهی کاملی آن را احاطه کرده بود. مهم‌تر از آن، معابدْ مؤسسات خیریه بودند. بیوه‌ها، یتیم‌ها، فراریان، آن‌هایی که از گروه‌های خویشاوند خود یا سایر شبکه‌های حمایتی تبعید شده بودند به آن‌جا پناه می‌بردند: مثلاً در اوروک به معبد اینانا، ایزدبانوی محافظ شهر، می‌رفتند که به حیاط بزرگ مجلس شهر مشرف بود.

نخستین پادشاهان جنگیِ کاریزماتیک خود را به چنین فضاهایی متصل کردند و به معنای واقعی کلمه در همسایگی محل اقامت خدای اصلی شهر حضور داشتند. به این ترتیب، پادشاهان سومری توانستند خود را در فضاهای نهادی قرار دهند که زمانی برای مراقبت از خدایان کنار گذاشته بودند و بنابراین از قلمروِ مناسبات عادی انسانی خارج شدند. این امر منطقی است زیرا پادشاهان، همان‌طور که ضرب‌المثل مالاگاسی می‌گوید، «هیچ خویشاوندی ندارند» ــ یا نباید داشته باشند، زیرا به طور یکسان حاکم همه‌ی اتباع خود هستند. بردگان نیز خویشاوندی

ندارند. آن‌ها از تمام تعلقات قبلی جدا شده‌اند. در هر صورت، تنها روابط اجتماعی شناخته‌شده از این‌دست روابطی است مبتنی بر قدرت و سلطه. پادشاهان و بردگان، از نظر ساختاری و تقریباً در تقابل با هر کس دیگری در جامعه، عملاً ساکن یک اقلیم‌اند. تفاوت در این است که هر یک کدام سر طیف قدرت را اشغال می‌کند.

همچنین می‌دانیم که افراد نیازمندی که به چنین نهادهای پرستشگاهی‌ای برده می‌شدند جیره‌های منظمی دریافت می‌کردند و در زمین‌های معابد و کارگاه‌هایش کار می‌کردند. نخستین کارخانه‌ها ــ یا دست‌کم نخستین کارخانه‌هایی در تاریخ که از آن مطلع هستیم ــ مؤسسات خیریه‌ای از این‌دست بودند که در آن بوروکرات‌های معابد برای ریسندگی و بافندگیِ پشم در اختیار زنان می‌گذاشتند و بر فروش محصول نظارت می‌کردند (بخش زیادی از پشم‌ها را با گروه‌های مرتفع‌نشین به ازای چوب، سنگ و فلز که در دره‌های رودخانه‌ها در دسترس نبودند دادوستد می‌کردند) و جیره‌هایی را که به‌دقت تقسیم شده بودند برای‌شان فراهم می‌کردند. همه‌ی این‌ها مدت‌ها قبل از ظهور پادشاهان صادق بود. این زنان، به عنوان افرادی که به خدایان اختصاص داده شده بودند، اساساً باید از شأن و منزلتی خاص و حتی جایگاهی مقدس برخوردار می‌بودند؛ اما در زمان نخستین اسناد مکتوب، به نظر می‌رسد وضعیت پیچیده‌تر شده بود.

در آن زمان، برخی از کسانی که در معابد سومری کار می‌کردند اسیر جنگی یا حتی برده بودند و به طور مشابه از حمایت خانواده بهره‌ای نداشتند. با گذشت زمان، و شاید در نتیجه‌ی آن، به نظر می‌رسد وضعیت بیوه‌ها و یتیمان نیز تنزل یافته است، تا زمانی که نهادهای پرستشگاهی به چیزی شبیه به نوانخانه‌های ویکتوریایی شدند. پس ممکن است بپرسیم تنزل زنان شاغل در کارخانه‌های معابد چگونه بر وضعیت زنان به طور کلی تأثیر گذاشت؟ فارغ از هر چیز دیگر، این روند باید چشم‌انداز فرار کردن از آرایش‌های داخلی تعدی‌گرانه را بسیار دلهره‌آورتر کرده باشد. از دست دادن آزادی اول به طور فزاینده‌ای به معنای از دست دادن آزادیِ دوم بود. از دست دادن دومی به معنای محو سومی بود. اگر زنی در چنین

موقعیتی می‌کوشید فرقه‌ای جدید، معبدی جدید یا بینش جدیدی از روابط اجتماعی خلق کند، فوراً برانداز یا انقلابی خوانده می‌شد. اگر طرف‌دارانی جذب می‌کرد، ممکن بود با نیروی نظامی مواجه شود.

همه‌ی این‌ها پرسش دیگری را در کانون توجه قرار می‌دهد. آیا این پیوند نوظهور بین خشونت بیرونی و مراقبت خانگی ــ بین غیرشخصی‌ترین و صمیمی‌ترین روابط انسانی ــ نقطه‌ای را نشان می‌دهد که همه‌چیز رفته‌رفته آشفته می‌شود؟ آیا این نمونه‌ای از این مسئله است که چگونه روابطی که زمانی منعطف و قابل‌مذاکره بودند در نهایت تثبیت شدند: به عبارت دیگر، مثالی از این‌که چگونه عملاً گرفتار شدیم؟ اگر مشخصاً داستان برای گفتن وجود داشته باشد، پرسش بزرگی که باید در برابر تاریخ بشر قرار دهیم (به جای «خاستگاه‌های نابرابری اجتماعی») دقیقاً این است؛ چگونه به یک شکل از واقعیت اجتماعی رسیدیم و گرفتارش شدیم و چگونه مناسبات مبتنی بر خشونت و سلطه درون آن هنجارین شد؟

شاید پژوهشگری که در سده‌ی گذشته بیش از همه به این پرسش نزدیک شد انسان‌شناس و شاعری به نام فرانتس اشتاینر بود که در سال ۱۹۵۲ درگذشت. اشتاینر زندگی شگفت‌انگیز و غم‌انگیزی داشت. او که فرد جامع‌الاطراف و درخشانی بود در خانواده‌ای یهودی در بوهم به دنیا آمد، سپس با خانواده‌ای عرب در اورشلیم زندگی کرد تا این‌که به دست مقامات انگلیسی اخراج شد، در کوه‌های کارپات کار میدانی می‌کرد و دو بار از ترس نازی‌ها مجبور به فرار از این قاره شد و از مکر روزگار در جنوب انگلستان به کار خود پایان داد. بیش‌تر اعضای خانواده‌اش در بیرکناو کُشته شدند. روایت‌هایی حاکی از آن است که او هشتصد صفحه از پایان‌نامه‌ی ماندگار دکترای خود را درباره‌ی جامعه‌شناسیِ تطبیقی برده‌داری تکمیل کرد، اما چمدان حاوی پیش‌نویس‌ها و یادداشت‌های تحقیقاتی‌اش در قطار به سرقت رفت. او دوست و رقیب عشقی الیاس کانتی بود، یهودی دیگری که در آکسفورد تبعید و خواستگار موفق آیریس مرداکِ رمان‌نویس بود؛ دو روز پس از آن‌که آیریس پیشنهاد ازدواج الیاس کانتی را پذیرفت، اشتاینر در چهل و سه‌سالگی بر اثر حمله‌ی قلبی درگذشت.

نسخه‌ی کوتاه‌تر کار رساله‌ی دکترای اشتاینر که هنوز باقی مانده است

بـر آن‌چـه او «نهادهـای پیشـابندگی»[1] می‌نامد تمرکز دارد. این نسـخه، با توجه به داسـتان زندگی خود او، مطالعه‌ای اسـت تأثرانگیز پیرامون آن‌چه در موقعیت‌های مختلف فرهنگی و تاریخی برای افرادی که سـرگردان و آواره می‌شوند اتفاق می‌افتد: کسانی که به دلیل بدهی یا تقصیر از قبیله‌ی خود اخراج شده‌اند؛ مطرودان، جنایتکاران، فراریان. می‌توان این رساله‌ها را به عنوان تاریخچه‌ای خواند که چگونه پناهندگانی مانند خودش ابتدا مورد اسـتقبال قرار می‌گرفتند، با آنان بسـان موجوداتی تقریباً مقدس رفتار می‌کردند، سپس به‌تدریج تحقیر و استثمارشان می‌کردند که باز هم شباهت زیادی با سرنوشـت زنانی دارد که در کارخانه‌های معابد سـومری کار می‌کردند. در اصل، به نظر می‌رسد داستانی که اشتاینر بیان می‌کند دقیقاً درباره‌ی فروپاشـی همان چیزی اسـت که نخستین آزادی اساسی نامیدیم (حرکت یا نقل‌مکان)، و این‌که چگونه راه را برای از دست دادن آزادی دوم (آزادی نافرمانی) هموار کرد. همچنین ما را به نقطه‌ای برمی‌گرداند که قبلاً درباره‌ی تقسیم تدریجی جهان اجتماعی انسانی به واحدهایی کوچک‌تر و کوچک‌تـر، با ظهور «نواحی فرهنگی»، گفتیم (موضوعی پُرجاذبه برای قوم‌شناسان در سنت اروپای مرکزی که اشتاینر نیز در ابتدا در همین سنت آموزش دیده بود).

اشتاینر پرسید چه اتفاقی می‌افتد وقتی انتظاراتی که آزادی جابه‌جایی را ممکن می‌سازد ــ هنجارهای مهمان‌نوازی و پناهندگی، مدنیت و پناه گرفتن ــ از بین می‌رود؟ چرا اغلب به نظر می‌رسد که از بین رفتن این انتظارات کاتالیزورِ موقعیت‌هایی است که در آن برخی افراد می‌توانند قدرتی خودسرانه بر دیگران اعمال کنند؟ اشتاینر هدفش را با جزئیات دقیق از طریق نمونه‌های مختلف از هویتوتوهای آمازونی و سـافواها در شـرق افریقا گرفته تا لوشایی‌ها در تبت ـ برمه انجام داد. در مسیر فکری‌اش، پاسـخی احتمالی را برای همان پرسشـی پیشـنهاد کرد که رابرت لووی و بعداً کلاستر را متحیر کرده بود: اگر جوامع بدون دولت را معمولاً به گونه‌ای سـازمان‌دهی می‌کنند که سـرکرده‌ها قدرت قهری نداشـته باشـند، پس

1. pre-servile institutions

شکل‌های سازمان‌دهی از بالا به پایین اساساً چگونه به وجود آمدند؟ به یاد دارید که چگونه لووی و کلاستر هر دو به یک نتیجه سوق داده شدند: این قبیل شکل‌های سازمان‌دهی باید محصول وحی دینی بوده باشند. اشتاینر مسیر دیگری ارائه کرد. او گفت که شاید همه‌چیز به خیریه مربوط می‌شود.

در جوامع آمازونی، نه‌تنها یتیمان بلکه بیوه‌ها، دیوانه‌ها، معلولان یا افراد دچار نقص‌عضو ــ هنگامی که کس دیگری برای مراقبت از آن‌ها نبود ــ اجازه داشتند در اقامتگاه سرکرده پناه بگیرند و در آن‌جا سهمی از وعده‌های غذایی مشترک دریافت می‌کردند. گه‌گاه اسیران جنگی، به‌ویژه کودکانی که در یورش‌ها اسیر شده بودند، به آن‌ها اضافه می‌شدند. در میان سافواها یا لوشایی‌ها، فراریان، بدهکاران، جنایتکاران یا دیگرانی که نیاز به حمایت داشتند در وضعیتی مشابه با کسانی بودند که در جنگ تسلیم می‌شدند. همه‌شان اعضای گروه ملازمانِ سرکرده می‌شدند و مردان جوان اغلب نقش مأمورانی مشابه پلیس را بر عهده می‌گرفتند. این‌که سرکرده واقعاً چه‌قدر بر ملتزمین خود قدرت داشت ــ اشتاینر از اصطلاح پوتستاس[1] در حقوق رومی استفاده می‌کند که از جمله به قدرت فرمانِ خودسرانه‌ی پدر بر افراد تحت‌تکفل و دارایی آن‌ها اشاره دارد ــ بسته به این بود که برای افراد تحت قیمومت چه‌قدر فرار و پناه بردن به جای دیگر آسان بود، یا تا چه اندازه قادر بودند دست‌کم پیوندهایی را با اقوام، قبیله‌ها یا افراد خارجی که مایل به دفاع از آن‌ها بودند حفظ کنند. این‌که تا چه حد می‌شد برای اجرای اراده‌ی سرکرده به چنین سرسپردگانی اعتماد کرد نیز در هر مورد متفاوت بود. اما صرفِ این امکان بالقوه نیز بسیار اهمیت داشت.

روند پناه دادن در همه‌ی این موارد عموماً منجر به دگرگونی آرایش‌های خانگی اولیه شد، به‌ویژه زمانی که زنان اسیرشده در آن گنجانده شدند که منجر به تقویت پوتستاسِ پدران می‌شد. می‌توان چیزی از این منطق را تقریباً در تمام دربارهای سلطنتیِ تاریخاً مستندشده کشف کرد که همیشه کسانی را که عجیب‌وغریب یا وانهاده تلقی می‌شدند جذب می‌کردند. به نظر می‌رسد هیچ منطقه‌ای از جهان، از چین تا آند، وجود نداشته است که

1. potestas

جوامعِ درباری میزبانِ چنین افراد آشکارا متمایزی نباشند؛ و معدود بودند پادشاهانی که ادعای حمایت از زنان بیوه و یتیمان را نیز نداشته باشند. به‌راحتی می‌توان تصور کرد که روندی در همین راستا در دوره‌های بسیار دور تاریخ، در جوامع خاص شکارچیان، اتفاق افتاده است. قاعدتاً افراد ناهنجار به لحاظ جسمانی، که در آخرین عصر یخ‌بندان به طرز باشکوهی دفن می‌شدند، باید در زمان حیات نیز به‌دقت تیمارداری می‌شدند. بدون شک می‌توان سلسله‌ای از تحولات را در نظر گرفت که چنین رویه‌هایی را به دربارهای سلطنتی بعدی مرتبط می‌کند ــ ما به طور اجمالی آن‌ها را بررسی کردیم، مواردی نظیر مصر پیشادودمانی ــ حتی اگر هنوز قادر به بازسازی بیش‌تر این پیوندها نباشیم.

اشتاینر شاید این موضوع را مورد توجه قرار نداده بود، اما مشاهدات او مستقیماً با بحث‌هایی درباره‌ی منشأ پدرسالاری مرتبط است. انسان‌شناسان فمینیست مدت‌هاست در خصوص ارتباط بین خشونت بیرونی (عمدتاً مردانه) و تغییر وضعیت زنان در خانه بحث کرده‌اند. از لحاظ باستان‌شناسی و تاریخی، ما تازه شروع به جمع‌آوری مطالب کافی برای درک نحوه‌ی عملکرد آن فرایند کرده‌ایم.

تحقیقاتی که به نوشتن این کتاب منجر شد تقریباً یک دهه پیش، اساساً به عنوان نوعی بازی آغاز شد. منصفانه است که بگوییم در ابتدا آن را با روحیه‌ی سرپیچی ملایم از مسئولیت‌های دانشگاهیِ «جدی»تر خود دنبال کردیم. عمدتاً فقط کنجکاو بودیم که چگونه ممکن است شواهد باستان‌شناسی جدیدی که در سی سال گذشته ارائه شده‌اند تصورات‌مان را درباره‌ی تاریخ اولیه‌ی بشر تغییر دهند، به‌ویژه بخش‌هایی از این شواهد که با بحث‌هایی در مورد ریشه‌های نابرابری اجتماعی مرتبط است. بااین‌حال، خیلی زود متوجه شدیم کارمان اهمیتی بالقوه دارد، زیرا به نظر نمی‌رسد کسی دیگر در حوزه‌های ما این کار ترکیبی را انجام داده باشد. اغلب بیهوده به دنبال کتاب‌هایی می‌گشتیم که تصور می‌کردیم باید کسی نوشته باشدشان، اما معلوم شد که اساساً خبری از چنین کتاب‌هایی نیست ــ مثلاً خلاصه‌ای از شهرهای اولیه که فاقد حکم‌رانی از بالا به پایین

بودند، یا گزارش‌هایی درباره‌ی نحوه‌ی تصمیم‌گیری دموکراتیک در افریقا یا قاره‌ی امریکا، یا مقایسه‌ی این جوامع با چیزی که ما «جوامع حماسی» خوانده‌ایم. آثار پژوهشی در این زمینه پُر از چنین فقدان‌هایی است.

در نهایت متوجه شدیم که این اکراه در ترکیب صرفاً محصول سکوت دانشمندان بسیار متخصص نیست، اگرچه این سکوت قطعاً یکی از عوامل است. تا حدی مسئله صرفاً ناشی از فقدان زبان مناسب بود. مثلاً چه چیزی را حتی می‌توان «شهری فاقد ساختارهای حکم‌رانی از بالا به پایین» دانست؟ درحال‌حاضر هیچ اصطلاح پذیرفته‌شده‌ای وجود ندارد. آیا می‌توان آن را «دموکراسی» نامید؟ یا «جمهوری»؟ چنین کلماتی (مثل «تمدن») چنان باروبنه‌ی تاریخی‌ای به همراه دارند که بیش‌تر باستان‌شناسان و مردم‌شناسان به طور غریزی از آن‌ها دست می‌کشند و مورخان تمایل دارند استفاده از آن‌ها را به اروپا محدود کنند. پس آیا کسی هست که آن را «شهر برابری‌خواه» بنامد؟ احتمالاً نه، زیرا توسل به چنین اصطلاحی خواسته‌ی بدیهی اثبات این نکته را به میان می‌کشد که شهر «به معنای واقعی» برابری‌خواه بوده است؛ و این معمولاً در عمل به معنای نشان دادن آن است که هیچ عنصری از نابرابری ساختاری در هیچ جنبه‌ای از زندگی ساکنان آن، از جمله خانوارها و ترتیبات مذهبی، وجود نداشته است. از آن‌جایی که چنین شواهدی اگر هم در دست باشند نادرند، نتیجه‌گیری می‌بایست این باشد که به‌هرحال این‌ها شهرهایی واقعاً برابری‌خواه نیستند.

با همین منطق، می‌توان به‌راحتی نتیجه گرفت که واقعاً هیچ «جامعه‌ی برابری‌خواه»ی وجود نداشته است، به استثنای احتمالاً برخی دسته‌های خوراکجوی بسیار کوچک. در واقع بسیاری از پژوهشگران انسان‌شناسی فرگشتی دقیقاً همین استدلال را بیان می‌کنند. اما در نهایت نتیجه‌ی این نوع تفکر این است که همه‌ی شهرهای «غیربرابری‌خواه» یا در واقع همه‌ی «جوامع غیربرابری‌خواه» را یک‌کاسه کنیم، انگار بگوییم هیچ تفاوت معناداری بین یک کمون هیپی و یک دسته‌ی موتورسوار وجود ندارد، چون هیچ‌یک از آن‌ها کاملاً مبرا از خشونت نیست. حاصل کار در پایان این است که در مواجهه با برخی از جنبه‌های اصلی تاریخ بشری، به معنای واقعی کلمه چیزی برای گفتن نداریم. به طرز عجیبی لال می‌شویم

در برابر هر نوع شواهدی دال بر این‌که انسان‌ها غیر از این‌که «همه سر به سوی زنجیرهای‌شان برمی‌داشتند»، کارهای دیگری هم می‌کردند. ما با مشاهده‌ی تغییر اساسی در شواهد گذشته تصمیم گرفتیم با مسائل برعکس برخورد کنیم.

این در عمل به معنای معکوس کردن بسیاری از قطب‌بندی‌ها بود؛ کنار گذاشتن زبان «برابری» و «نابرابری»، مگر این‌که شواهد صریح دال بر وجود ایدئولوژی‌های برابری اجتماعی در صحنه وجود داشته باشد. مثلاً انگار بپرسیم چه اتفاقی می‌افتد اگر به پنج‌هزار سالی اهمیت بدهیم که اهلی کردن غلات به ظهور اشراف نازپرورده، ارتش‌های ثابت یا بردگی ناشی از بدهی منجر نشد، به جای این‌که پنج‌هزار سالی را مهم قلمداد کنیم که چنین روندهایی رخ داد؟ چه اتفاقی می‌افتد اگر طرد زندگی شهری یا برده‌داری را در زمان‌ها و مکان‌های معین به اندازه‌ی ظهور همان پدیده‌ها در مکان‌های دیگر مهم بدانیم؟ در خلال این فرایند، اغلب شگفت‌زده می‌شدیم. مثلاً به احتمال زیاد هرگز حدس نمی‌زدیم که برده‌داری چندین‌بار در تاریخ در مکان‌های مختلف لغو شده است؛ و احتمالاً همین امر در مورد جنگ نیز صادق است. بدیهی است که چنین لغوهایی به‌ندرت همیشگی بودند. بااین‌حال، دوره‌هایی که در آن جوامع آزاد یا نسبتاً آزاد وجود داشته‌اند به‌هیچ‌وجه بی‌اهمیت نیستند. در واقع، اگر عصر آهن اوراسیا را در نظر بگیرید، که عملاً همان کاری است که ما در این‌جا کرده‌ایم، این دوره‌ها را می‌توان بازنمود بخش بسیار بزرگی از تجربه‌ی اجتماعی بشر دانست.

نظریه‌پردازان اجتماعی تمایل دارند درباره‌ی گذشته چنان بنویسند که گویی هر اتفاقی در گذشته می‌توانست از قبل پیش‌بینی شود. این موضوع چندان هم صادقانه نیست، زیرا همه می‌دانیم که وقتی واقعاً می‌کوشیم آینده را پیش‌بینی کنیم، تقریباً همیشه به خطا می‌رویم و این در خصوص نظریه‌پردازان اجتماعی نیز مانند سایرین صادق است. بااین‌حال، مقاومت در برابر این وسوسه دشوار است که به نحوی بنویسیم و بیندیشیم که گویی وضعیت کنونی جهان، در اوایل سده‌ی بیست و یکم، نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر ده‌هزار سال گذشته‌ی تاریخ است، درحالی‌که در واقع،

درباره‌ی این‌که جهان سال ۲۰۷۵ چگونه خواهد بود هیچ تصوری نداریم، چه برسد به سال ۲۱۵۰.

کسی چه می‌داند؟ شاید اگر نوع‌مان دوام بیاورد و روزی از این آینده‌ی ناشناخته به عقب بنگریم جنبه‌هایی از گذشته‌ی دور که اکنون مانند ناهنجاری به نظر می‌رسند ــ مثلاً بوروکراسی‌هایی که در مقیاس یک جماعت کار می‌کنند، شهرهایی که توسط شوراهای محله اداره می‌شوند، نظام‌های حکومتی‌ای که در آن زنان مناصب رسمی در اختیار دارند یا شکل‌های مدیریت زمین که به جای مالکیت و استخراج بر مراقبت از آن متکی باشند ــ به‌واقع همچون پیشرفت‌های چشم‌گیری جلوه می‌کنند، و اهرام یا مجسمه‌های سنگی بزرگ آن‌گاه بیش‌تر به نادره‌های تاریخ شبیه خواهند بود. چه می‌شود اگر بخواهیم اکنون این رویکرد را در پیش بگیریم و مثلاً کرت مینوسی یا هوپ‌ول را نه دست‌اندازهای تصادفی در جاده‌ای که به طور اجتناب‌ناپذیری به دولت‌ها و امپراتوری‌ها منتهی می‌شوند، بلکه همچون احتمالات بدیل در نظر بگیریم: جاده‌هایی که ممکن است از آن رد نشده باشیم؟

به‌هرحال، آن چیزها واقعاً وجود داشته‌اند، حتی اگر شیوه‌های متعارف نگرش‌مان به گذشته چنین بنماید که آن‌ها در حاشیه و نه در مرکز امور قرار داشته‌اند. بخش عمده‌ی این کتاب به بازاندیشی در همین معیارها اختصاص یافته است تا یادآوری کنیم مردم در واقع، اغلب برای چندین قرن، حتی هزاران سال، به این شیوه زندگی می‌کردند. از برخی جهات، چنین دیدگاهی ممکن است حتی سوگ‌بارتر از روایت معیارمان از تمدن به عنوان سقوط اجتناب‌ناپذیر از فیض به نظر برسد. این بدان معناست که ما می‌توانستیم تحت تصورات کاملاً متفاوتی از جامعه‌ی بالفعل انسانی زندگی کنیم. این بدان معناست که بردگی دسته‌جمعی، نسل‌کُشی، اردوگاه‌های زندان، حتی پدرسالاری یا نظام‌های کار مزدی هرگز نباید اتفاق می‌افتادند. اما از سوی دیگر همچنین نشان می‌دهد که، حتی درحال‌حاضر، امکانات برای مداخله‌ی انسان بسیار بیش‌تر از آن چیزی است که ما فکر می‌کنیم.

این کتاب را با نقل‌قولی آغاز کردیم که به مفهوم یونانی کایروس همچون

یکی از آن لحظات گاه‌وبی‌گاه در تاریخ یک جامعه اشاره می‌کند که چارچوب‌های مرجعش دستخوش تغییر می‌شوند ــ دگردیسی اصول و نمادهای بنیادی زمانی که خطوط بین اسطوره و تاریخ، علم و جادو تیره‌وتار می‌شوند، و بنابراین تغییر واقعی امکان‌پذیر است. فیلسوفان گاهی دوست دارند از «رخداد» سخن بگویند ــ یک انقلاب سیاسی، یک کشف علمی، یک شاهکار هنری ــ یعنی پیشرفتی که جنبه‌هایی از واقعیت را آشکار می‌کند که قبلاً تصورناپذیر بوده است، اما پس از دیده شدن دیگر قابل چشم‌پوشی نیست. اگر چنین است، کایروس زمانی است که «رخداد»ها در آن مستعد وقوع هستند.

به نظر می‌رسد جوامع در سراسر جهان به سمت چنین نقطه‌ای حرکت می‌کنند. این امر به‌ویژه درباره‌ی کسانی صادق است که از زمان جنگ جهانی اول عادت داشتند خود را «غربی» بخوانند. از سویی، به نظر نمی‌رسد که پیشرفت‌های اساسی در علوم فیزیکی، یا حتی بیان هنری، با چیزی شبیه به نظمی که مردم در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم انتظار داشتند رخ دهد. بااین‌حال، هم‌هنگام، ابزار علمی‌مان برای درک گذشته، نه‌فقط گذشته‌ی نوع‌مان بلکه سیاره‌مان، با سرعتی سرسام‌آور در حال پیشرفت است. دانشمندان در سال ۲۰۲۰ (برخلاف امیدهای خوانندگان داستان‌های علمی ـ تخیلی اواسط سده‌ی بیستم) با تمدن‌های بیگانه در منظومه‌های ستارگان دوردست روبه‌رو نمی‌شوند؛ زیر پای خود با شکل‌های کاملاً متفاوتی از جامعه روبه‌رو می‌شوند، برخی فراموش‌شده و تازه‌کشف‌شده، برخی دیگر آشناتر، که اکنون به روش‌های کاملاً جدیدی درک می‌شوند.

در توسعه‌ی ابزارهای علمی برای شناخت گذشته‌ی خود، زیرساختِ اسطوره‌ای «علم اجتماعیِ» این روزها را آشکار کرده‌ایم. آن‌چه زمانی بدیهیات انکارناپذیر به نظر می‌رسید، نقاط ثابتی که خودشناسی ما پیرامون آن‌ها سازمان‌دهی شده است، همچون موش‌ها در حال پراکنده شدن هستند. هدف از این‌همه دانش جدید چه چیزی است جز این‌که تصورات‌مان را درباره‌ی این‌که چه کسی هستیم و چه چیزی می‌توانیم باشیم تغییر دهد؟ به عبارت دیگر، چه چیزی جز این‌که معنای سومین آزادی اساسی یعنی آزادی ایجاد شکل‌های جدید و متفاوت از واقعیت اجتماعی را از نو کشف کنیم؟

اسطوره به‌خودی‌خود معضل محسوب نمی‌شود. نباید آن را با علم بد یا کودکانه اشتباه گرفت. همان‌طور که همه‌ی جوامع علم خود را دارند، اسطوره‌های خود را نیز دارند. اسطوره روشی است که در آن جوامع بشری به تجربه ساختار و معنا می‌بخشند. اما ساختارهای اسطوره‌ای بزرگ‌تر تاریخ که در چندین سده‌ی اخیر به کار گرفته‌ایم دیگر کارایی ندارند. تطبیق آن‌ها با شواهدی که اکنون در مقابل چشمان ما قرار دارند غیرممکن است و ساختارها و معانی آن‌ها پیش‌پاافتاده، رنگ‌وررفته و از نظر سیاسی فاجعه‌بارند.

بدون شک، دست‌کم برای مدتی، تغییرات بسیار ناچیز خواهند بود. کل حوزه‌های دانش ــ بدون ذکر کرسی‌ها و گروه‌های دانشگاهی، مجلات علمی، کمک‌های مالی معتبر تحقیقاتی، کتابخانه‌ها، پایگاه‌های اطلاعاتی، برنامه‌های درسی مدارس و مواردی از این‌دست ــ متناسب با ساختارهای قدیمی و پرسش‌های قدیمی طراحی شده‌اند. ماکس پلانک یک‌بار اظهار داشت که حقیقت‌های علمی جدید با متقاعد کردن دانشمندان به اشتباه بودن آن‌ها جایگزین حقیقت‌های قدیمی نمی‌شوند؛ زمانی موفق می‌شوند که طرف‌داران نظریه‌ی قدیمی در نهایت می‌میرند و نسل‌های بعدی حقیقت‌ها و نظریه‌های جدید را آشنا و حتی بدیهی می‌یابند. ما خوش‌بین هستیم. دوست داریم فکر کنیم که آن‌قدرها طول نخواهد کشید.

در واقع گام نخست را برداشته‌ایم. اکنون می‌توانیم به‌وضوح ببینیم که چه اتفاقی می‌افتد وقتی مثلاً مطالعه‌ای که از هر نظر دقیق است از این فرضِ بررسی‌نشده شروع می‌شود که نوعی «اصلی» از جامعه‌ی بشری وجود داشته است؛ که ماهیتش اساساً خیر یا شر بوده است؛ که این جامعه زمانی پیش از نابرابری و آگاهی سیاسی وجود داشته است؛ که اتفاقی همه‌ی این‌ها را تغییر داد؛ که «تمدن» و «پیچیدگی» همیشه به بهای از دست رفتن آزادی‌های انسان رخ می‌دهد؛ که دموکراسی مشارکتی در گروه‌های کوچک طبیعی است اما نمی‌تواند به چیزی مانند یک شهر یا یک دولت ملی برسد.

اکنون می‌دانیم که در محضر اسطوره‌ها هستیم.

یادداشت‌ها

اول: وداع با کودکی انسان

۱ این هم یک نمونه: یان موریس در خوراکجویان، کشاورزان، و سوخت‌های فسیلی: ارزش‌های انسانی چگونه شکل گرفت (۲۰۱۵) این وظیفه‌ی دشوار را به دوش می‌گیرد که سنجه‌ی واحدی برای نابرابری بیابد که در سراسر تاریخ بشر صادق باشد. او این کار را با برگردان «ارزش‌ها»ی شکارچی ـ گردآورندگان عصر یخ‌بندان و کشاورزان عصر نوسنگی به اصطلاحاتی آشنا برای اقتصاددانان این روزها انجام می‌دهد و سپس از آن‌ها برای محاسبه‌ی ضریب جینی (نرخ‌های نابرابری صوری) استفاده می‌کند. تجربه‌ی قابل‌تحسینی است، اما تجربه‌ای که بی‌درنگ به برخی نتیجه‌گیری‌های غریب می‌انجامد. مثلاً، موریس در مقاله‌ای به سال ۲۰۱۵ برای نیویورک تایمز، درآمدِ یک شکارچی ـ گردآورنده‌ی عصر پارینه‌سنگی را ۱٫۱۰ دلار در روز، براساس نرخ تسعیر ثابت ۱۹۹۰، برآورد می‌کند. این عددها از کجا آمده؟ شاید با توجه به ارزش کالری‌های مصرف روزانه‌ی غذا. اما اگر قرار باشد آن را با درآمدهای روزانه‌ی روزگار خودمان مقایسه کنیم، نباید سایر چیزهای رایگانی را در نظر بگیریم که در دسترس خوراکجوهای عصر پارینه‌سنگی بود اما خود ما باید برای‌شان پول بدهیم؟ منظورم چیزهایی است نظیر امنیت رایگان، حل اختلاف رایگان، تحصیلات ابتدایی رایگان، نگه‌داری رایگان از سالمندان و درمان رایگان، بگذریم از هزینه‌های سرگرمی و موسیقی، داستان‌گویی و خدمات مذهبی. حتی وقتی به غذا فکر می‌کنیم نباید کیفیت را از یاد ببریم: مهم‌تر از همه داریم از حدود صد درصد محصولات ارگانیک صحبت می‌کنیم که با خالص‌ترین آب طبیعی بهاری شسته می‌شوند. بسیاری از درآمدهای این روزهای ما صرف وام مسکن

و اجاره می‌شود. اما هزینه‌های اردو زدن در مکان‌های درجه‌یک پارینه‌سنگی در امتداد دوردونی یا ویزر را در نظر بگیرید، بگذریم از کلاس‌های شبانه‌ی فاخر در زمینه‌ی نقاشی بر سنگ یا کنده‌کاری بر عاج ــ از آن بالاپوش‌های خز که دیگر نگوییم. بی‌شک تمام این‌ها خیلی بیش‌تر از ۱٫۱۰ دلار در روز آب می‌خورد. در فصل چهارم خواهیم دید که بی‌جهت نیست که انسان‌شناس‌ها گاهی اوقات خوراکجوها را «جامعه‌ی مرفه اولیه» می‌خوانند. چنین زندگی‌ای این روزها چندان ارزان درنمی‌آید. در واقع همه‌ی این‌ها کمی احمقانه است، اما خب حرف ما همین است: اگر بخواهی کل تاریخ را به ضریب جینی تقلیل دهی، کار به این حرف‌وحدیث‌های احمقانه می‌کشد.

2 Fukuyama 2011: 43, 53-54.

3 Diamond 2012: 10-15.

4 Fukuyama 2011: 48.

5 Diamond 2012: 11.

۶ درباره‌ی فوکویاما و دایموند دست‌کم می‌توان گفت آن‌ها هرگز در دانش‌رشته‌های مرتبط آموزش ندیده‌اند (اولی متخصص علوم سیاسی است و دیگری دکتر فیزیولوژی کیسه‌ی صفرا). بااین‌حال، حتی وقتی انسان‌شناسان، باستان‌شناسان و تاریخ‌نگاران هم بخت خود را در ارائه‌ی روایت‌های «کلی» می‌آزمایند، تمایلی غریب دارند که دست‌آخر به چیزی شبیه به روایت روسو برسند. برای مثال کتاب فلانری و مارکوس به نام خلق نابرابری: چگونه نیاکان پیشاتاریخی‌مان صحنه را برای سلطنت، برده‌داری و امپراتوری آماده کردند (۲۰۱۲) نکات ارزنده‌ی بی‌شماری ارائه می‌کند در این‌باره که چگونه نابرابری ممکن است در جوامع انسانی سر برآورد، اما طرح کلی نویسندگان این کتاب از تاریخ بشر همچنان پای‌بند به دومین گفتار روسو است؛ آن‌ها نتیجه می‌گیرند که پُررنگ‌ترین امید برای آینده‌ای برابرتر برای بشر این است که «شکارچیان و گردآورندگان را به سر کار برگرداند.» بررسیِ به لحاظ اقتصادی آگاهانه‌تر والتر شیدل به نام برابری‌خواه بزرگ: خشونت و نابرابری از عصر حجر تا سده‌ی بیست و یکم (۲۰۱۷) نتیجه‌ای همان‌قدر یأس‌آور می‌گیرد. او می‌گوید در واقع در مقابل نابرابری هیچ کاری از ما ساخته نیست: تمدن همواره مسئولیت را به نخبگان کم‌شماری واگذار می‌کند که بخشی هر چه بزرگ‌تر از منافع را دودستی می‌چسبند و تنها راهی که تاکنون در کوتاه کردن دست آنان موفق از آب درآمده فجایعی در شکل جنگ، قحطی، سربازگیری توده‌ای، مصایب عظیم و مرگ بوده است. اقدامات نصفه‌نیمه هرگز مفید نیستند. بنابراین، اگر نمی‌خواهید به زندگی در غار بازگردید یا در هالوکاست هسته‌ای بمیرید، که یحتمل بازماندگان این یکی هم دست‌آخر از غار سر درمی‌آورند، چاره‌ای ندارید جز این‌که وجود وارن بافت و بیل گیتس را بپذیرید.

7 Rousseau 1984 [1754]: 78.

۸ آن‌طور که جودیت شکلار 1964، نظریه‌پرداز سیاسی مشهور دانشگاه هاروارد، بیان کرده است.

9 Rousseau 1984 [1754]: 122.

۱۰ درواقع، روسو، برخلاف هابز، قضاوقدری نبود. از نگاه هابز، هر چیز کوچک و بزرگ

در تاریخ را می‌بایست در حکم انکشاف نیروهایی دانست که خدا باعث‌وبانی‌اش بوده و دست‌آخر مهارشان از توان بشر خارج است. (Hunter 1989) حتی خیاطی که لباس می‌دوزد، از همان کوک اولش، پا به جریانی از درگیری‌های تاریخی می‌گذارد که توان مقابله با آن‌ها را ندارد و حتی از آن‌ها باخبر هم نیست؛ اعمال معینش حلقه‌هایی کوچک در زنجیره‌ی عظیم علیت است که چیزی نیست جز تاروپود تاریخ بشر و ــ در این متافیزیکِ نسبتاً افراطیِ گرفتاری ــ دم زدن از این‌که ممکن است کارها را به نحوی دیگر انجام دهد انکار سیر کلی و برگشت‌ناپذیر تاریخ جهان است. در مقابل، از نگاه روسو، هر آن‌چه آدمیزاد رشته است خود می‌تواند پنبه کند یا دست‌کم به گونه‌ای دیگر انجام دهد. ما می‌توانیم خود را از زنجیرهایی که اسیرمان کرده خلاص کنیم؛ فقط قرار نیست چندان آسان باشد. (بار دیگر، برای بحثی کلاسیک درباره‌ی این جنبه از اندیشه‌ی روسو، بنگرید به Shklar 1964)

11 Pinker 2012: 39, 43.

۱۲ اگر کمی کلافگی در حرف‌های‌مان می‌بینید، به این علت است: بسیاری از نویسندگان این روزها ظاهراً خوش‌شان می‌آید که خود را همتای فیلسوفان اجتماعی بزرگ عصر روشنگری، کسانی نظیر هابز و روسو، تصور کنند و همان گفت‌وگوی بزرگ را با چینش شخصیت‌های دقیق‌تر ادا کنند. گفت‌وگوی پیش‌گفته این‌بار برگرفته از یافته‌های تجربی متخصصان علوم اجتماعی است، از جمله باستان‌شناسان و انسان‌شناسانی نظیر خود ما. اما در واقع کیفیت تعمیم‌های تجربی‌شان هیچ بهتر نیست؛ از برخی جهات می‌توان گفت چه‌بسا بدتر هم هست. بالاخره یک وقتی هم آدم باید اسباب‌بازی‌ها را از دست بچه بگیرد.

13 Pinker 2012: 2018.

14 Pinker 2012: 42.

15 Tilley 2015.

16 Formicola 2007.

۱۷ مارگارت مید هم یک‌بار چنین کاری کرد، وقتی گفت که نخستین نشانه‌ی «تمدن» در تاریخ بشر نه ابزار که اسکلتی پانزده‌هزارساله بود با نشانه‌هایی از این‌که شکستگی رانش درمان شده است. او می‌گفت درمان این جراحت شش هفته طول می‌کشد؛ بیش‌تر حیوانات با شکستگی ران می‌میرند چون همراهان‌شان آن‌ها را رها می‌کنند؛ یکی از مواردی که انسان را چنین نامعمول می‌نمایاند دقیقاً همین است که ما در این قبیل موقعیت‌ها از یکدیگر مراقبت می‌کنیم.

۱۸ بنگرید به یادداشت ۲۱. چنان که دیگران گفته‌اند، مردم یانومامی معمولاً شش یا حتی ده‌نفره روی یک تخت می‌خوابند. این کار نیازمند حدی از سازگاری متقابل مهربانانه است که معدودی از نظریه‌پردازان اجتماعی معاصر از پس آن برمی‌آیند. اگر آن‌ها واقعاً نسبتی با آن «وحشیان درنده» خویی داشتند که به کاریکاتورهای دانشجویان لیسانس می‌ماند، دیگر هیچ یانومامی‌ای به جا نمی‌ماند، چون مدت‌ها بود به خاطر خُروپف یکدیگر را کُشته بودند.

۱۹ واقعیت این است که یانومامی‌ها به‌هیچ‌عنوان نمونه‌های بکر «وضعیت آباواجدادی» ما نبودند، بلکه در دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰، وقتی چانیون مشغول کار میدانی

میان‌شان بود، دهه‌ها در معرض تعدی اروپایی‌ها بودند؛ وضعیتی که کشف طلا در زمین‌های‌شان نیز به آن دامن زده بود. در خلال آن دوره، همه‌گیری‌های ناشی از بیماری‌های مسری‌ای که مُبلغ‌های مذهبی، جویندگان گنج، انسان‌شناس‌ها و مأموران دولتی آورده بودند یانومامی‌ها را قتل‌عام کرد. بنگرید به:

Kopenawa and Albert 2013: 2-3.

20 Chagnon 1988.

۲۱ برخی از این پرسش‌ها به آمارهای چانیون مربوط بود و ادعایش مبنی بر این‌که مردانی که به تزکیه‌ی آیینی (unokai) دست می‌یافتند همسران و فرزندان بیش‌تری نصیب‌شان می‌شد. مسئله‌ی اصلی، که چانیون هرگز به‌روشنی بیان نکرد، این است که وضعیت unokai مختص مردانی نبود که آدم می‌کُشتند؛ می‌شد مثلاً با تیر انداختن به جنازه‌ی دشمنی که پیش‌تر مُرده بود به آن رسید، یا در واقع با سبب‌سازی مرگ کسی دیگر با روش‌های غیرفیزیکی مثل سحر و جادو. سایرین خاطرنشان کرده‌اند که افراد بهره‌مند از unokai در اغلب موارد در بخش مسن‌ترِ طیف سنی بودند و بعضی‌شان مقام سرکرده‌ی روستا را داشتند: در هر دو مورد زادورود بیش‌تری نصیب‌شان می‌شد که البته رابطه‌ی مستقیمی هم با جنگیدن نداشت. برخی دیگر هم بر این ایراد منطقی بحث چانیون دست گذاشته‌اند که قتل از سویی عامل بازدارنده‌ی کُشتار بیش‌تر بود (چون unokai شهرتی خوف‌آور به بار می‌آورد)، و از سوی دیگر چرخه‌ی کُشتارهای انتقامجویانه از جانب اهالی رنجیده‌خاطر را زنده نگه می‌داشت: نوعی «جنگ همه با همه». برای نقدها بر چانیون بنگرید به:

Albert 1989; Ferguson 1989.

و پاسخی از چانیون:

Chagnon 1990.

22 Geertz 2001.

دانشگاهی‌ها به‌شدت مستعد پدیده‌ای هستند که «شکاف‌زایی» خوانده می‌شود. در ادامه‌ی کتاب بارها به این پدیده برمی‌خوریم.

۲۳ برای مثال، نویسندگان قانون اساسی ایالات متحده بی‌هیچ شکی ضددموکراسی بودند و در گفته‌های عمومی‌شان تصریح می‌کردند دولت فدرال را تا حد زیادی به این دلیل تعبیه کرده‌اند که خطر عَلم شدن «دموکراسی» در یکی از مستعمرات پیشین را از میان ببرند (بیش از همه پنسیلوانیا نگران‌شان می‌کرد). در همین حین، تصمیم‌گیری‌های دموکراتیکِ مستقیم به‌وفور در بخش‌های گوناگون افریقا یا منطقه‌ی آمازون انجام می‌شد، یا در مجامع دهقانان روس یا فرانسوی، آن هم به مدت هزاران سال. بنگرید به:

Graeber 2007b.

۲۴ برای مثال، آدم مجبور نیست وقتش را هدر دهد و دلایلی غامض رو کند که چرا مثلاً شکل‌های تصمیم‌گیریِ مشابه دموکراسی بیرون از اروپا «واقعاً» دموکراسی نیستند، یا استدلال‌های فلسفی درباره‌ی طبیعت با شکل منطقی منسجم «واقعاً» علم نیستند و غیره.

۲۵ چانیون در (Chagnon (1998:990 تصمیم گرفت مقاله‌ی مشهورش در ساینس را با چنین حکایتی به پایان برساند: «بصیرتی بسیار دقیق درباره‌ی قدرت قانون در

ممانعت از قتل انتقامجویانه را از مرد یانومامی جوانی در ۱۹۸۷ شنیدم. مُبلغان مذهبی اسپانیایی او را آموزش داده و روانه‌ی مرکز منطقه کرده بودند تا آموزش پرستاری عملی ببیند. آن‌جا پلیس و قوانین را به چشم دید و با هیجان به من گفت که رده‌بالاترین پاتای شهر [فرماندار منطقه] را دیده و تشویقش کرده قانون و پلیس را به میان مردمش بیاورد تا دیگر مجبور نباشند دست به جنگ‌های انتقامجویانه بزنند و در ترس همیشگی به سر ببرند.»

26 Pinker 2012: 54.

۲۷ آن‌طور که والرو برای اتوره بیوکا بازگو کرد و در ۱۹۶۵ به قلم بیوکا منتشر شد.

۲۸ برای اطلاعات بیش‌تر، بنگرید به شواهد گردآوری‌شده در پایان‌نامه‌ی ج. ن. هرد (۱۹۷۷) با این نام:

"The Assimilation of Captives on the American Frontier in the Eighteenth and Nineteenth Centuries".

۲۹ ج. هکتور سنت جان دو کروکور در نامه‌هایی از یک کشاورز امریکایی (۱۷۸۲) خاطرنشان می‌کند که چه‌طور والدین در پایان یک جنگ به روستاهای بومیان سر می‌زدند تا فرزندان‌شان را بازپس بگیرند: «با اندوهی وصف‌ناپذیر می‌دیدند که آن‌ها چنان سرتاپا مانند سرخ‌پوست‌ها شده‌اند که دیگر والدین‌شان را بازنمی‌شناسند، و آنانی که سن بالاترشان مانع از بازشناسی پدران و مادران‌شان می‌شد قاطعانه از رفتن در پی پدر و مادر سر بازمی‌زدند و به والدین انتخابی‌شان پناه می‌بردند تا آن‌ها را در برابر فوران عشق والدین واقعی‌شان محافظت کنند.» (به نقل از Heard 1977: 55-56، که همچنین از نتیجه‌گیری کروکور می‌گوید حاکی از آن‌که بومی‌ها لابد از «پیوند اجتماعی»ای برخوردار بودند «بی‌اندازه مسحورکننده، و بسیار برتر از هر چیزی که در میان ما یافت می‌شود.»)

30 Franklin 1961 [1753]: 481-483.

۳۱ جیمز ویلارد شولتز، فردی هجده‌ساله از یکی از خانواده‌های برجسته‌ی نیویورکی که با فردی از بلک‌فوت‌ها[1] ازدواج کرده بود و تا زمانی که به یک اتراقگاه رانده شدند میان آنان زندگی کرد، چنین می‌نویسد: «دریغا! دریغا! چرا نباید این زندگی ساده ادامه پیدا کند؟ چرا باید... انبوه مهاجران به این سرزمین بی‌نظیر یورش ببرند و از رهبران‌شان هر چیز شایسته‌ی زندگی را بربایند؟ آن‌ها نه بیم می‌شناسند، نه گرسنگی، نه هیچ نیازی. از پنجره‌ام در این‌جا صدای هیاهوی شهر بزرگ را می‌شنوم و انبوه جمعیتی را می‌بینم دستپاچه، فقط به این خاطر که... "امورات بگذرد" و هیچ گریزی از آن جز مرگ نیست. این است تمدن! شخصاً باور دارم که هیچ... سعادتی در آن نیست. سرخ‌پوست‌های دشت... می‌دانند آسودگی تمام‌عیار و سعادت چیست و همین، چنان که گفته‌اند، غایت و نهایت اصلی بشر است ــ رهایی از نیاز و دغدغه و بیم. تمدن هرگز چنین ارمغانی ندارد، مگر در حدی بسیار اندک.» (Schultz 1935: 46; Heard 1977: 42)

۳۲ بنگرید به Heard 1977: 44 و ارجاعاتش.

۳۳ برای مثال، جوامع وندات («هیرون») شمال‌غرب امریکای شمالی در سده‌ی هفدهم

۱. گروهی از بومیان امریکای شمالی که در واقع مجموعه‌ای از مردمانی با زبان‌های به‌هم‌مرتبط بودند.

ـــ که در فصل بعدی به آن‌ها بازخواهیم گشت؛ تریگر (62 :1976) درباره‌شان می‌گوید: «مناسبات دوستی و معامله‌ی مادی تا آن‌سوی اتحادیه‌ی هیرون در شکل توافق‌های دادوستد گسترش یافته بود. در دوره‌ی تاریخی، دادوستد منبعی برای تأمین اجناس تجملی و نیز گوشت و پوست بود که برای جمعیتی با مصرفی بیش از منابع موجود در قلمروِ شکار پیرامونش حیاتی به شمار می‌آمد. بااین‌حال، سوای اهمیت این اجناس، دادوستد خارجی صرفاً کنشی اقتصادی نبود، بلکه در بطن شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی گنجانده شده بود که اساساً گسترش مناسبات دوستی درون اتحادیه‌ی هیرون بود.» (تأکید از ما) برای مرور انسان‌شناختی عمومی از «دادوستد باستانی»، Servet 1981; 1982 همچنان منبعی کلاسیک است. اغلب انسان‌شناسان معاصر کاملاً با این آثار آشنایند، اما خوش‌شان می‌آید اسیر بحث‌هایی شوند بر سر تفاوت میان «دادوستد» و «تبادل هدایا»، حال آن‌که می‌پذیرند که نقطه‌ی نهایی هر دو بهبود جایگاه یک فرد بوده، چه از طریق سود و چه با دست‌یابی به شهرت و اعتبار، یا هر دو. اغلب این را نیز می‌پذیرند که چیزی از بیخ‌وبُن ارزشمند، حتی با اهمیتی کیهان‌شناختی، در پدیده‌ی سفر، تجربه‌ی مکان‌های دوردست یا دست‌یابی به اشیای غریب وجود دارد؛ اما دست‌آخر، اغلب این‌ها نیز ظاهراً به مسئله‌ی جایگاه یا شهرت و اعتبار برمی‌گردد، انگار هیچ انگیزه‌ی دیگری نمی‌توانسته به ذهن مردمی درگیر تبادل با مناطق دوردست خطور کند؛ برای بحث بیش‌تر درباره‌ی این موضوع بنگرید به:
Wengrow 2010b.

۳۴ درباره‌ی «اقتصادهای رؤیا» میان ایروکویی‌ها بنگرید به:
Graeber 2001: 145-149.

۳۵ با تأسی به تفسیر چارلز هادسون از شرح کابسا دِ واکا:
Charles Hudson (1976: 89-91).

36 DeBoer 2001.

دوم: آزادی شریرانه

۱ نبیل مطر در اروپا از چشم عرب‌ها، ۱۵۷۸ـ۱۷۲۷ (۲۰۰۹) به بی‌علاقگی نسبی نویسندگان مسلمان سده‌های میانه به اروپای زمان فرانک‌ها و دلایل احتمالی آن توجه می‌کند. (pp. 6-18)

۲ نمونه‌های زیادی از این گرایش در کتاب روشنگری فرانسوی و دیگری‌هایش (۲۰۱۲) اثر دیوید آلن هاروی بحث شده است.

۳ یک مثال معروف کریستین ولف، مشهورترین فیلسوف آلمانی در دوره‌ی بین لایبنیتس و کانت، بود ـــ او نیز چین‌دوست بود و درباره‌ی برتری شیوه‌های حکومتی چین سخنرانی می‌کرد، تا این‌که همکار حسودی او را به مقامات لو داد. حکم دستگیری‌اش صادر شد و ولف ناگزیر فرار کرد تا جان خود را نجات دهد.

۴ برخی از اظهارات کلاسیک، به‌ویژه درباره‌ی امریکای شمالی، را می‌توان در منابع زیر یافت:
Chinard 1913; Healy 1958; Berkhofer 1978a, 1978b; Dickason 1984; McGregor 1988; Cro 1990; Pagden 1993; Sayre 1997; Franks 2002.

5 Grinde 1977; Johansen 1982, 1998; Sioui 1992; Levy 1996; Tooker 1988; 1990; Graeber 2007b.

بااین‌حال، این آثار پیرامون محور تأثیر ایده‌های بومی بر مستعمره‌نشینان امریکایی است و در بحثی درباره‌ی «نفوذ» خاص کنفدراسیون سیاسی هودنوسونی بر قانون اساسی امریکا گرفتار شده است. بحث اولیه در واقع بسیار گسترده‌تر بود و نشان می‌داد که مهاجران اروپایی در قاره‌ی امریکا تنها زمانی خود را «امریکایی» (و نه انگلیسی یا فرانسوی یا هلندی) می‌دانستند که شروع به پذیرش عناصر خاصی از معیارها و حساسیت‌های بومیان امریکا، از رفتار آسان‌گیر با کودکان تا آرمان‌های خودگردانی جمهوری‌خواهانه، کردند.

6 Alfani and Frigeni 2016.

۷ بهترین منبع انگلیسی‌زبان درباره‌ی این بحث‌ها Pagden 1986 است.

۸ یکی از رقبای روسو در مسابقه‌ی مقاله‌نویسی، مارکی دآرژنسون، که او نیز موفق به کسب جایزه نشد، دقیقاً این استدلال را مطرح کرد. او گفت که سلطنت واقعی‌ترین برابری را مجاز می‌داند و سلطنت مطلقه بیش از همه، زیرا همه در برابر قدرت مطلق شاه برابرند.

۹ در Lovejoy and Boas (1935) تمام متون مربوطه گردآوری و تفسیر می‌شود.

۱۰ همان‌طور که باربارا آلیس مان (در مکاتبات شخصی‌اش با ما) مطرح کرد، زنان بورژوا ممکن است به‌ویژه از مناسبات یسوعیان قدردانی کرده باشند، زیرا به آن‌ها اجازه می‌داد بحث‌های مرتبط با آزادی جنسی زنان را به شکلی بخوانند که برای کلیسا کاملاً قابل‌قبول بود.

۱۱ در David Allen Harvey (2012: 75-76) به‌عنوان مثال، گفت‌وگوهای لاهونتان، که به‌زودی به آن می‌پردازیم، در یک دسته‌ی ادبی در کنار آثار دیدرو و روسو قرار داده می‌شود؛ نویسندگانی که تجربه‌ای اندک یا غیرمستقیم از بومیان امریکا داشتند اما به آن‌ها به چشم «دیگر برساخته‌ی گفتمانی که به مدد آن آداب‌ورسوم و تمدن اروپایی را سین‌جیم می‌کنند» می‌نگریستند. همچنین بنگرید به:

Pagden 1983; 1993.

۱۲ به‌ندرت به ذهن کسی خطور می‌کند که: ۱) استدلال‌های منطقی زیادی وجود دارد که می‌توان ارائه کرد، و افراد باهوش در شرایط مشابه رویکردهای بلاغی مشابهی ارائه می‌دهند، و ۲) این احتمال وجود دارد که نویسندگان اروپایی آموزش‌دیده نزد کلاسیک‌ها به‌ویژه تحت‌تأثیر استدلال‌هایی قرار می‌گیرند که آن‌ها را به یاد مواردی می‌اندازد که قبلاً از رتوریک یونانی یا رومی می‌شناختند. بدیهی است که چنین شرح‌هایی دریچه‌ی مستقیمی برای گفت‌وگوهای اصلی ایجاد نمی‌کنند، اما اصرار بر این‌که هیچ ارتباطی با هم ندارند به همان اندازه پوچ به نظر می‌رسد.

۱۳ از نظر فنی، هیرون‌ها کنفدراسیونی از گویشوران ایروکویی بود که در زمان ورود فرانسوی‌ها وجود داشتند، اما بعداً بر اثر حملات هودنوسونی به جنوب پراکنده شدند و سپس همراه با پناهندگان از کنفدراسیون‌های پتون و نویترال به‌عنوان ویاندوت یا وندات بازسازی شدند. نوادگان معاصر آن‌ها وندات (با تلفظ Wen-dot) را ترجیح می‌دهند و خاطرنشان می‌کنند که «هیرون» در اصل توهین بود، به معنای «موی خوک» یا «بدبو» (بسته به منبع). منابع در آن زمان به طور منظم از «هیرون»

استفاده می‌کنند، و درحالی‌که ما از رویکرد باربارا مان در تغییر آن به «وندات» هنگام نقل‌قول از سخنرانان بومی‌ای مانند کاندیارونک پیروی می‌کنیم، در نقل‌قول از منابع اروپایی آن را حفظ کرده‌ایم.

14 Biard 1611: 173-174, cited in Ellingson 2001: 51.

۱۵ Recollects؛ شـاخه‌ای از فرقه‌ی فرانسیسـی بودند که فقر اختیار کردند و از اولین مُبلغان اعزامی به فرانسه‌ی جدید بودند.

16 Sagard 1939 [1632]: 192.

17 Ibid.: 88-89.

18 Wallace 1958; Graeber 2001, Chapter Five.

19 *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, ed. Reuben Gold Thwaites, and henceforth: *JR* 6: 109-110/241.

عبارت «رئیس»[1] در منابع فرانسوی با بی‌مبالاتی برای هر مردی که در موقعیت اقتدار قرار دارد استفاده می‌شود، خواه آن شخص رئیس ساده‌ی یک گروه موسیقی یا دهکده باشد یا فردی با رتبه‌ی رسمی در کنفدراسیون وندات یا هودنوسونی.

20 *JR* 28: 47.

21 *JR* 28: 48-49; *JR* 10: 211-221.

22 *JR* 28: 49-50.

در این‌جا یک پدر یسـوعی دیگر اسـت که دوباره به موضوع الاغ بازگشـته: «هیچ‌چیز به سختیِ کنترل قبایل امریکا نیست. همه‌ی این بربرها قانون الاغ‌های وحشـی را دارند: در آزادیِ بدون محدودیت متولد می‌شـوند، زندگی می‌کنند و می‌میرند. آن‌ها نمی‌دانند که منظور از افسار یا لقمه چیست. به نظرشان کنترل شور و شهوات شوخی بزرگی است، درحالی‌که از کف دادن عقل یک فلسفه‌ی رفیع است. قانون پروردگار ما از این بی‌بندوباری بسیار دور است. پروردگار به ما مرزهایی می‌دهـد و محدودیت‌هایـی را تجویز می‌کنـد که نمی‌توانیم بدون توهین به خدا و عقل از آن خارج شویم.» (*JR* 12: 191-192)

23 *JR* 5: 175.

24 *JR* 33: 49.

25 *JR* 28: 61-62.

26 *JR* 15: 155; Franks 2002: 4; Blackburn 2000: 68.

۲۷ این اصطلاحات نیز به طور ناموزونی پذیرفته شـدند. اکثر یسـوعیان هنوز از این آموزه‌ی قدیمی رنسـانس پیروی می‌کردند که «وحشی‌ها» زمانی از سطح بالاتری از لطف و تمدن برخوردار بودند و سپس منحط شدند. (Blackburn 2000: 69)

۲۸ الینگسون (2001) در بررسی جامع این آثار این دیدگاه را پیدا می‌کند که ناظران اروپایی به طور منظم با خیال‌پردازی درباره‌ی افرادی که وحشی می‌دانستند، آنان را کاملاً بی‌پایه‌واساس در نظر می‌گرفتند. حتی مثبت‌ترین گزارش‌ها نیز نسبتاً متنوع بودند و هم خوبی‌ها و هم بدی‌ها را می‌شناختند.

1. captain

۲۹ بنا بر برخی منابع در آن زمان و روایات شفاهی وندات. (Steckley 1981)

۳۰ تاریخ‌های رسمی ادعا می‌کنند که او در آخرین لحظه‌ی عمرش تغییر دین داد، و درست است که او به عنوان یک مسیحی در کلیسای نتردام در مونترال به خاک سپرده شد، مان استدلال قانع‌کننده‌ای می‌آورد مبنی بر این‌که داستان تغییر دین در بستر مرگ و دفن احتمالاً ترفند سیاسی صرف مُبلغان بوده است. (Mann 2001: 53)

31 Chinard 1931; Allan 1966; Richter 1972; Betts 1984: 129-136; Ouellet 1990, 1995; White 1991; Basile 1997; Sayre 1997; Muthu 2003: 25-29; Pinette 2006.

اما برای یک استثنای مهم بنگرید به:

Hall 2003: 160 ff.

32 Sioui 1972, 1992, 1999; Steckley 1981, 2014: 56-62; Mann 2001.

33 Mann 2001: 55.

34 Ibid.: 57-61.

35 1704: 106-107.

ارجاعات ذکرشده مربوط به نسخه‌ی انگلیسی ۱۷۳۵ گفت‌وگوست، اما ترجمه در این نمونه ترکیبی از Mann (2001: 67-68) و ترجمه‌ی ماست. ترجمه‌های بعدی از ماست که براساس نسخه‌ی ۱۷۳۵ انجام شده است.

۳۶ «با فرض این‌که او بسیار قدرتمند و بزرگ است، چه‌قدر محتمل است که چنین موجود غیرقابل‌شناختی خود را انسان کرده باشد، در بدبختی زندگی کند و در بدنامی بمیرد، آن هم فقط برای از بین بردن گناه موجودی حقیر که همچون مگسی زیر خورشید و ستارگان زیردست اوست؟ تکلیفِ قدرت نامحدودش چه می‌شود؟ چه سودی برایش خواهد داشت و چه فایده‌ای از آن خواهد برد؟ به نوبه‌ی خود، به نظرم می‌رسد که اعتقاد به تحقیری به این سیاق به معنای شک در دامنه‌ی تصورناپذیر قدرت مطلق اوست، درحالی‌که انسان را زیادی دست‌بالا می‌گیریم.» (Mann 2001: 66)

37 Bateson 1935; 1936.

38 Sahlins 1999: 402, 414.

39 Allan 1966: 95.

40 Ouellet 1995: 328.

پس از یک وقفه، موج دیگری از نمایش‌نامه‌های مشابه با قهرمانان بومیان امریکایی در دهه‌ی ۱۷۶۰ تولید شد:

سرخ‌پوست جوان (۱۷۶۴) اثر [نیکُلا دو] شافور، و هورون (۱۷۶۸) اثر [ژان‌فرانسوا] مارمونتل.

۴۱ برای یک خلاصه‌ی خوب جدید از تأثیر دیدگاه‌های خارجی، واقعی و خیالی، بر تفکر اجتماعی در عصر روشنگری فرانسه بنگرید به:

Harvey (2012).

۴۲ عبارت در Pagden (1983) آمده است.

43 Etienne 1876; Kavanagh 1994.

در ۱۷۵۲، تقریباً در زمانی که ویراست دوم مادام دو گرافینی منتشر شد، یک

سرباز سابق، جاسوس و کارگردان تئاتر به نام ژان آنری موبر دو گووست نیز رمانی به نام نامه‌های ایروکویی منتشر کرد؛ مکاتبات یک مسافر خیالی ایروکویی به نام ایگلی که بسیار موفق بود.

۴۴ «بدون طلا، دست‌یابی به بخشی از این زمین که طبیعت به همه‌ی انسان‌ها مشترکاً اعطا کرده غیرممکن است. بدون داشتن چیزی که آن‌ها مالکیت می‌گویند، داشتن طلا غیرممکن است و بر اثر یک آشفتگی که توهین به عقل سلیم طبیعی است و عقل آدمی را از کوره درمی‌برد، این ملت مغرور، با پیروی از اصول افتخار توخالی که کاملاً من‌درآوردی بود، می‌پندارد که مایه‌ی شرمساری است که از کسی غیر از حاکمیت، آن‌چه را برای حفظ زندگی و موقعیت خود لازم است دریافت کنیم.» (de Graffigny 2009 [1747]: 58)

45 Meek 1976: 70-71.

تورگو در آستانه‌ی انقلاب صنعتی می‌نوشت. فرگشت‌باوران بعدی به‌سادگی «صنعتی» را با «تجاری» جایگزین کردند. هیچ جامعه‌ی شبانی‌ای واقعاً در دنیای جدید وجود نداشت، اما به نظر می‌رسد فرگشت‌باوران اولیه هرگز این مسئله را مشکل به شمار نمی‌آوردند.

۴۶ گفتنی است که این سؤال در قالب اصطلاحات سنتی تنظیم می‌شود: فرض بر این است که هنرها و علوم پیشرفت نمی‌کنند، بلکه همچنان در حال بازگرداندن شکوه سابق (احتمالاً باستانی) خود هستند. تنها در خلال دهه‌ی بعد بود که مفاهیم پیشرفت به طور گسترده‌ای پذیرفته شدند.

۴۷ این سومین پانوشت از گفتار درباره‌ی هنر و علوم است که گاهی اوقات «گفتار اول» نامیده می‌شود. به نظر می‌رسد مقاله‌ی مونتنی، «درباره‌ی آدم‌خواران» که در سال ۱۵۸۰ نوشته شده است، اولین مقاله‌ای است که به دیدگاه‌های بومیان امریکا درباره‌ی جوامع اروپایی توجه نشان می‌دهد، و به توصیف ملاقات‌کنندگان توپینامبایی می‌پردازد که خودسری اقتدار سلطنتی را زیر سؤال می‌برند و متعجب می‌شوند که چرا بی‌خانمان‌ها عمارت‌های ثروتمندان را به آتش نمی‌کشند. این واقعیت که به نظر می‌رسید بسیاری از جوامع صلح و نظم اجتماعی را بدون نهادهای اجباری یا حتی ظاهراً بدون نهادهای رسمی دولتی حفظ می‌کنند از همان ابتدا توجه ناظران اروپایی را به خود جلب کرد. به عنوان مثال، لایبنیتس، که همان‌طور که دیدیم مدت‌ها بود مدل‌های چینی بوروکراسی را به عنوان تجسم حکم‌رانی عقلانی ترویج می‌کرد، احساس می‌کرد این چیزی است که واقعاً در شهادت لاهونتان اهمیت دارد: این امکان وجود دارد که حکم‌رانی اصلاً لازم نباشد. (Ouellet 1995: 323)

48 Rousseau 1984 [1754]: 109.

۴۹ روسو خود را خواننده‌ی مشتاق سفرنامه‌ها توصیف می‌کند و از لوبو که اساساً لاهونتان را خلاصه می‌کند و همچنین وحشی آلرکین نقل می‌کند. (Allan 1966: 97-98; Muthu 2003: 12-13, 25-83; Pagden 1983: 33) بسیار بعید است که روسو لاهونتان را به زبان اصلی نخوانده باشد، اگرچه حتی اگر نخوانده باشد، به این معنی است که او با همان استدلال دست‌دوم روبه‌رو بوده است.

۵۰ مثال‌های دیگر: «زراعت زمین لزوماً موجب توزیع آن شد. و اموال، پس از

به رسمیت شناخته شدن، اولین قواعد عدالت را به وجود آورد. زیرا اگر قرار باشد هر کس خودش را تأمین کند، باید از امکانِ چیزی داشتن هم برخوردار باشد. علاوه‌براین، وقتی انسان‌ها از آتیه‌ای برخوردار شدند و همه چیزهایی برای از دست دادن داشتند، هر کس به طریقی متوجه شد هر آسیبی که ممکن است به دیگری وارد کند انتقامجویی به دنبال خواهد داشت.» این قطعه را مقایسه کنید با استدلالِ پیش‌تر نقل‌شده‌ی کاندیارونک که وندات عمداً از تقسیم ثروت اجتناب کردند زیرا تمایلی به ایجاد نظام حقوقی اجباری نداشتند. مونتسکیو در بحث درباره‌ی اوسیج‌ها به همین نکته اشاره و خاطرنشان کرد که «تقسیم اراضی چیزی است که اساساً قانون مدنی را گسترش می‌دهد. در میان کشورهایی که این تقسیم را انجام نداده‌اند، قوانین مدنی بسیار کمی وجود دارد»، نکته‌ای که به نظر می‌رسد تا حدی از مکالمه‌ی مونتسکیو با اعضای هیئت اوسیج‌ها که در سال ۱۷۲۵ از پاریس بازدید کردند ناشی شده است. (Burns 2004: 362)

51 Graeber 2011: 203-207.

۵۲ خود روسو در کودکی از خانه گریخته و به پدر ساعت‌ساز سوییسی خود نوشته بود که آرزو دارد «بدون کمک دیگران» زندگی کند.

53 Barruel 1799: 104.

نقل‌قول از یک اعلامیه‌ی ضدایلومیناتی است که ادعا می‌کرد «آیین‌نامه‌ی ایلومیناتی» است، و کل این گفتمان چنان در شایعات و اتهامات پوشیده شده که حتی نمی‌توانیم کاملاً از منابع خود مطمئن باشیم. اما این موضوع اهمیت چندانی ندارد، زیرا نکته‌ی اصلی این بود که جناح راست ایده‌های روسویی را الهام‌بخش فعالیت انقلابی چپ می‌دانست.

۵۴ کاملاً مشخص نیست که آیا «ایلومینیسم»، آن‌طور که خوانده می‌شود، اصلاً یک آموزه‌ی انقلابی باشد، زیرا خود وایزهاوپت بعداً آن را انکار کرد ـــ پس از ممنوعیتْ انجمن و خود او از بایرن رانده شدند ـــ و آن را صرفاً اصلاح‌طلبانه خواند؛ اما دشمنانش البته اصرار داشتند که این اعتراضات ناصادقانه است.

۵۵ تفاوت اصلی این است که روسو پیشرفت را تضعیف طبیعتِ اساساً خیرخواهانه‌ی انسان می‌داند، درحالی‌که تفکر محافظه‌کار کلاسیک تمایل دارد آن را تضعیف آداب‌ورسوم سنتی و اشکال اقتدار بداند که قبلاً می‌توانست جنبه‌های کم‌تر خیرخواهانه‌ی طبیعت انسانی را در بر بگیرد.

۵۶ مسلماً، در تمام این آثار، هنگامی که به جوامع ناآشنا وارد می‌شوند، این تمایل وجود دارد که به طور متناوب با آن‌ها به عنوان کاملاً خوب یا کاملاً بد رفتار کنند. کلمب قبلاً در دهه‌ی ۱۴۹۰ این کار را انجام داده بود. تنها چیزی که در این‌جا می‌گوییم این است که این بدان معنا نیست که هر چیزی گفتند هیچ تأثیری بر دیدگاه واقعی کسانی که با آن‌ها مواجه شدند نداشت.

57 Chinard 1913: 186; Ellingson 2001: 383.

یک قطعه‌ی مشابه: «علیه همه‌ی محدودیت‌ها، همه‌ی قوانین و همه‌ی سلسله‌مراتب‌ها شورش کنید، بارون لاهونتان و وحشی امریکایی او به‌راستی آنارشیست هستند. گفت‌وگو با یک وحشی نه یک رساله‌ی سیاسی است و نه یک پایان‌نامه‌ی علمی، صدای روشن روزنامه‌نگاری انقلابی است. لاهونتان راه را نه‌فقط

برای ژان‌ژاک روسو، بلکه برای پدر دوشن و انقلابیون سوسیالیست مدرن، و درست ده سال قبل از مرگ لویی چهاردهم، باز می‌کند.» (185 :1913، ترجمه‌ی ما)

58 Ellingson 2001: 383.

۵۹ برساخت «ما» البته این را مفروض می‌گیرد که بومیان امریکا کتاب نمی‌خواندند یا کتاب‌هایی می‌خواندند که اهمیتی نداشتند.

60 Chinard 1913: 214.

۶۱ «تخیل او هیچ تصویری را ترسیم نمی‌کند. قلبش او را به چیزی وانمی‌دارد. خواسته‌های اندکش چنان به‌آسانی برآورده می‌شوند، و او آن‌قدر از داشتن دانش لازم برای بیش‌تر خواستن دور است، که نه آینده‌نگری دارد و نه کنجکاوی... روحش که چیزی آن را برنمی‌آشوبد کاملاً در این احساس وجود کنونی‌اش، بدون هیچ تصوری از آینده‌ای هر چند نزدیک، غرق شده است. درحالی‌که برنامه‌هایش، که به اندازه‌ی دیدگاه‌هایش محدود است، به‌سختی تا پایان روز ادامه می‌یابد. وسعت دوراندیشی بومی کارائیب، حتی درحال‌حاضر، چنین است: او صبح ناخودآگاه تخت پنبه‌ای‌اش را به شما می‌فروشد و عصر با گریه می‌آید تا دوباره آن را بخرد، بدون این‌که پیش‌بینی کند که شب بعد دوباره آن را می‌خواهد.» (Rousseau 1984 [1754]: 90)

۶۲ «برادری» ممکن است در این‌جا مورد عجیبی به نظر برسد، دست‌کم تا آن‌جا که تأثیرات بومیان امریکا ادامه دارد ــ اگرچه می‌توان موردی را بیان کرد که مسئولیت کمک و حمایت متقابل را که ناظران امریکایی اغلب به آن اشاره می‌کردند تکرار می‌کند. مونتسکیو در روح‌القوانین به احساس تعهد برادرانه میان اوسیج‌ها اشاره می‌کند و کتابش هم تأثیری قدرتمند بر نظریه‌پردازان سیاسی هر دو انقلاب امریکا و فرانسه گذاشت. همان‌طور که در فصل یازدهم خواهیم دید، به نظر می‌رسد خود مونتسکیو با هیئتی از اوسیج‌ها که از پاریس بازدید کرده بود ملاقات کرد و مشاهداتش ممکن است براساس ارتباط مستقیم با آن‌ها باشد. (Burns 2004: 38, 362)

۶۳ به این معنا که زنان کنترل زمین و تولیدات آن و همچنین اکثر منابع تولیدی دیگر را در دست داشتند، اما اکثر مناصب مهم سیاسی در دست مردان بود.

سوم: آب شدن یخ عصر یخ‌بندان

۱ تا بخش قابل‌توجهی از سده‌ی نوزدهم، معتبرترین روایت در این‌باره روایت جیمز آشر، اسقف اعظم آرما، بود که نخستین‌بار در ۱۶۵۰ منتشر شده بود، هر چند شایان ذکر است که محاسبات متفاوت در این زمینه را، که تاریخ حقیقی این واقعه را ۳۹۸۸ پیش از میلاد تخمین می‌زد، کسی جز سِر آیزاک نیوتن ارائه نکرد.

۲ این عبارت را مدیون شرح توماس تراوتمان (1992) (از این «انقلاب در زمان») هستیم. هنگامی که حوزه‌ی انسان‌شناسی در خلال «دهه‌ی داروین» (یعنی در بازه‌ی زمانی میان انتشار منشأ انواع در ۱۸۵۹ و تبار انسان در ۱۸۷۱) پا به عرصه‌ی وجود گذاشت، در واقع نه داروینیسم بلکه حفاری‌های باستان‌شناختی بود که مقیاس زمانیِ پیشاتاریخ انسان را، چنان که امروزه می‌شناسیم، پایه گذاشت. زمین‌شناسی رویکردِ ملهم از کتاب مقدس در مورد پیدایش زمین را، که این واقعه را مجموعه‌ای از رخدادهای

غول‌آسا و پُرشتاب می‌دانست، با شرحی مکانیکی‌تر و تدریجی‌تر از خاستگاه‌های سیاره‌ی ما جایگزین کرده و به این ترتیب بستر این تحول را آماده ساخته بود. مطالعات جزئی‌تر در مورد تکامل اولیه‌ی پیشاتاریخ علمی و این‌که شواهد فسیل‌شناختی و ابزارهای سنگی به چه ترتیب توانستند برای نخستین‌بار سیر زمانی حیات بر روی زمین را گسترش دهند در این منابع موجود است:

Schnapp 1993, Trigger 2006.

۳ دستاوردهای اساسی در این زمینه در این اثر خلاصه شده‌اند:

Scerri et al. 2018.

برای روایتی ساده‌فهم‌تر همچنین بنگرید به مقاله‌ی اصلیِ اسکِری در مجله‌ی نیو ساینتیست که در ۲۵ آوریل ۲۰۱۸ به صورت آنلاین منتشر شده است:

"Origin of our species: why humans were once so much more diverse".

۴ به نظر می‌رسد صحرای بزرگ افریقا نقش نوعی نرده‌ی گردان [شبیه ورودی‌های مترو] را برای تکامل انسان ایفا کرده است و به صورت دوره‌ای سرسبز و دوباره خشک می‌شده و با چرخه‌های ادواری پیش‌رَوی / عقب‌نشینی باران‌های موسمی‌اش، دروازه‌های تعامل میان بخش‌های شمالی و جنوبیِ قاره‌ی افریقا را باز و بسته می‌کرده است. (Scerri 2017)

۵ ژنتیک‌شناسان به طرز قابل‌قبولی فرض می‌گیرند که در این دوران میزان قابل‌توجهی از اختلاط نژادی پدید آمد.

6 Green et al. 2010; Reich et al. 2010.

شواهد فسیلی نشان می‌دهند که نخستین پیش‌رَوی‌های انسان‌های مدرن به خارج از افریقا به ۲۱۰ هزار سال پیش مربوط می‌شود، (Harvati et al. 2019) اما پیش‌رَوی‌ها در این مقطع کماکان اغلب آزمایشی بودند و دوام زیادی نیاوردند، دست‌کم تا حدود شصت‌هزار سال پیش از میلاد که پراکندگی قطعی‌تر نوع ما آغاز شد.

۷ چنان که در ادامه خواهیم دید، اجتماعات شکارچی ـ گردآورنده‌ی متأخر و تاریخیْ طیف گسترده‌ای از امکان‌ها را ارائه می‌دهند، از گروه‌های قاطعانه برابری‌خواه نظیر جو / هوانسی [!کونگ‌های] کالاهاری، اِم‌بنجله بایاکاهای کونگو یا آگتاها در فیلیپین گرفته تا اجتماعات قاطعانه سلسله‌مراتبی نظیر جمعیت‌های سواحل شمال‌غرب کانادا، کالوساهای فلوریدا کیز یا گوایکوروهای جنگل‌نشینِ پاراگونه، که این گروه آخر نه‌فقط زمین تا آسمان با اجتماعات برابری‌خواه فاصله داشتند، بلکه به صورت سنتی بردمداری نیز می‌کردند و در جوامعی رتبه‌بندی‌شده می‌زیستند. این‌که بخواهیم هر یک از این زیرمجموعه‌های اجتماعات خوراکجوی متأخر را به عنوان نماینده‌ی «جامعه‌ی انسان‌های اولیه» بگیریم، اساساً چیزی نیست جز دست‌چین کردنی دل‌بخواهانه.

8 Hardy 2009.

۹ ارجاعات بیش‌تر در:

Will, Conard and Tryon 2019.

۱۰ برای بررسی‌ها و انتقادات مهم از ایده‌ی «انقلاب انسانی»، بنگرید به:

McBrearty and Brooks 2000; Mellars et al. 2007.

۱۱ اصطلاح «تندیسک ونوس» کماکان در سطح گسترده‌ای به کار می‌رود، اما پیوندهایی با نژادپرستیِ علمی در سده‌های نوزدهم و اوایل بیستم دارد، یعنی زمانی که قیاس‌هایی میان تصور پیشاتاریخ و آناتومیِ افراد مدرنی صورت می‌گرفت که نمونه‌ی زنده‌ی بشریت در شکل‌های «بدوی» آن به حساب می‌آمدند. یکی از نمونه‌های تراژیک در این زمینه داستان زندگیِ سارا بارتمن، زنی از اهالی خوی‌خوی، است که به دلیل کفل‌های بزرگش سرتاسر اروپا به عنوان یک «عجیب‌الخلقه» به نمایش گذاشته می‌شد؛ نام صحنه‌ای او «ونوس هاتنتوت» بود. بنگرید به:

Cook 2015.

12 Renfrew 2007.

۱۳ استدلال علیه استثناپنداریِ اروپا از سوی سالی مک‌بریه‌رتی و اَلیسون بروکس (2000) در اثری مهم طرح‌ریزی شده است. از آن زمان به بعد نیز اکتشافات تازه در جنوب آسیا (James and Petraglia 2005) و افریقا (Deino et al. 2018) این استدلال را تکمیل کرده است.

14 Shipton et al. 2018.

15 Aubert et al. 2018.

۱۶ احتمالاً این روند پدید آمدن غارنگاری را نیز در بر می‌گیرد:

Hoffmann et al. 2018.

۱۷ تلاش‌های اخیر برای تخمین کلیتِ جمعیت انسانی در آغاز دوران پارینه‌سنگی پسین، که به دوره‌ی اوریگناسیایی معروف است، نشان می‌دهد که در کل اروپای غربی و مرکزی رقم میانگین این جمعیت صرفاً چیزی حدود ۱۵۰۰ نفر بوده که رقمی بسیار اندک محسوب می‌شود:

Schmidt and Zimmermann 2019.

۱۸ در مورد رابطه‌ی میان تراکم جمعیتی و انتقال فرهنگیِ ارتقایافته در اروپای پارینه‌سنگیِ پسین بنگرید به استدلال‌های (2009) Powell, Shennan and Thomas.

۱۹ مسلماً قتل آخرین راه چاره بود و معمولاً پیش از آن اقداماتی جدی به کار گرفته می‌شد تا در مورد ضرورت چنین راه‌حلی اطمینان حاصل شود: برای مثال در مناطق روستایی ماداگاسکار، در زمانی که عملاً پلیسی وجود نداشت، قاعده‌ی معمول آن بود که لینچ کردن یک شخص نیازمندِ کسب اجازه از والدینش بود ــ که معمولاً راه‌حلی کارآمد برای بیرون راندن آن شخص از شهرک بود (مشاهدات میدانیِ د. گریبر).

20 Boehm 1999: 3-4.

۲۱ در آغاز به‌غلط چنین پنداشته شد که این دو شامل یک دختر و یک پسر بوده‌اند؛ برای شواهد تازه‌ی ژنتیکی در این رابطه بنگرید به:

Sikora et al. 2017.

۲۲ بار دیگر مطالعات ژنتیکی مدرن در مورد خاک‌سپاری‌های گروهیِ دولنی وستونیتسه تصدیق می‌کند که هر سه خاک‌سپاری به مردان مربوط است، امری که پیش‌تر در مورد آن تردید وجود داشت:

Mittnik 2016.

۲۳ شواهد مربوط به محوطه‌های گوناگون در Pettitt 2011 به شکل سودمندی

خلاصه و ارزیابی شده است که واجد ارجاعات بیش‌تری نیز هست؛ همچنین بنگرید به:

Wengrow and Graeber 2015.

24 White 1999; Vanhaeren and D'Errico 2005.

وجود ارث‌بری را به‌سختی می‌توان تنها تبیین ممکن برای همراهی ثروت با این کودکان دانست: در بسیاری از جوامعی که ثروت در آن‌ها گردشی آزادانه دارد (برای مثال، در جاهایی که به لحاظ اجتماعی ممکن نیست بتوان درخواست فردی را رد کرد که ستایشگر گردن‌بند یا دست‌بند شماست و خواهان آن است) زیورآلات فراوانی برای آراستن کودکان به کار می‌رود تا این اشیای قیمتی را از گردش خارج سازد. اگر زیورآلاتی ظریف را تا حدی به این علت به خاک سپرده‌اند تا به منظور ممانعت از پدید آمدن تمایزاتِ حسادت‌آور، آن‌ها را از گردش بیرون نگه دارند، خاک کردن آن‌ها با جنازه‌ی کودکان راه‌حل ایده‌آلی برای نیل به این هدف به نظر می‌رسد.

25 Schmidt 2006.

و برای خلاصه‌ای کارآمد بنگرید به:

https://www.dainst.blog/the-tepe-telegrams/.

۲۶ در Haklay and Gopher 2020، با اتکا به قاعده‌مندی‌ها و تطابق‌هایی که میان سه نقشه‌ی زمینی مربوط به سه حصار بزرگ به دست آمده است، با جسارت به این موضوع پرداخته می‌شود؛ با این‌همه، کماکان تردیدهایی در خصوص این موضوع وجود دارد، چرا که این مطالعه به بررسی سلسله‌سازه‌های پیچیده و پویایی که در پس این حصارها وجود دارد نمی‌پردازد و مراحل مختلف ساخت‌وسازی را با یکدیگر مقایسه می‌کند که دقیقاً هم‌زمان با یکدیگر نیستند.

27 Acemoğlu and Robinson 2009: 679.

همچنین بنگرید به:

Dietrich et al. 2019; Flannery and Marcus 2012: 128-137.

۲۸ برای بررسی سرشت یادمان‌وار این سازه‌های ماموتی در بستر عصر یخ‌بندان، بنگرید به:

Soffer 1985; Iakovleva 2015: 325, 333.

چنان که پایین‌تر هم اشاره می‌کنیم، پژوهش‌های فعلیِ میخانیل سابلین، ناتاشا رینولدز و همکاران‌شان نشان می‌دهد که استفاده از اصطلاح «خانه‌های ماموتی» یا «سکونتگاه‌ها» ممکن است در مواردی گمراه‌کننده باشد؛ در واقع، این سازه‌های چشم‌گیر می‌توانستند در مناطق و دوره‌های مختلف از کارکردهای کاملاً متفاوتی برخوردار باشند. (همچنین بنگرید به Pryor et al. 2020) برای بررسی حصارهای چوبی عظیم به مثابه‌ی شواهد مبنی بر گردهمایی‌های بزرگ فصلی، بنگرید به:

Zheltova 2015.

29 Sablin, Reynolds, Iltsevich and Germonpré.

(متن این پژوهش در دست آماده‌سازی است؛ ناتاشا رینولدز لطف کرد و آن را در اختیار ما قرار داد.)

30 Ibid.

۳۱ در واقع، حتی کودکان خُردسال نیز معمولاً بسی خلاق‌تر از این هستند و چنان که

همگی می‌دانیم، بخش قابل‌توجهی از زمان‌شان را صرف ساختن نقش‌های بدیل و جهان‌هایی نمادین می‌کنند تا در آن‌ها به سر برند. رابرت ال. کلی در پیمایش استادانه‌اش از «طیف خوراکجویی»، حکمی روشن در مورد مسئله‌ی کلیشه ساختن از جمعیت‌های خوراکجو به دست می‌دهد و بر انجام مطالعه‌ای از «پیشاتاریخ شکارچی ـ گردآورندگان» اصرار می‌ورزد «که بر مبنایی جز تضادهای سنخ‌نمایانه‌ی گسترده همچون عمومی در برابر تخصصی، ساده در برابر پیچیده، انبار کردن در برابر انبار نکردن یا عایدیِ مستقیم در برابر عایدیِ معوق متکی باشد.» (274 :2013) با این‌همه، باید اشاره کرد که خودِ کلی نیز در بخش عمده‌ی مطالعه‌اش کماکان چنین دوگانه‌باوریِ گسترده‌ای را میان شکارچی ـ گردآورندگانِ «برابری‌خواه» و «نابرابری‌خواه» حفظ می‌کند و هر یک را سنخ منحصربه‌فردی از جامعه می‌داند که قرار است واجد خصیصه‌های درونیِ ثابتی باشند (خصیصه‌هایی که در قالب جدولی مبتنی بر تضادی دوگانه میان شکل‌های «ساده در برابر پیچیده» تنظیم شده‌اند.) (Kelly 2013: 242, table 9.1)

۳۲ برای مثال کیت توماس، مورخ بریتانیایی، فهرستی کامل از ردیه‌هایی بی‌تکلف و خودمانی را که علیه مسیحیت در متون انگلیسیِ سده‌های میانه و رنسانس آمده جمع‌آوری کرده است: «اسقفِ اکستر در ۱۶۰۰ گلایه دارد که در اسقف‌نشین او "بحث بر سر این‌که آیا باید خدایی وجود داشته باشد یا خیر بین همه فراگیر است"... در اِسکس، به مرد جوان و متأهلی از برادول نزدیک دریا، چنین گفته می‌شد که "عقیده‌اش را راجع‌به این‌که همه‌چیز از طبیعت نشئت می‌گیرد نزد خودش نگه دارد و چنین عقیده‌ای را مصداقِ خداناباوری بداند"... در وینگ، روتلند، در ۱۶۳۳، ریچارد شارپ به گفتن این سخن متهم شده بود که "خدایی وجود ندارد و او از اساس روحی ندارد که بخواهد رستگارش کند." در ۱۶۳۵ در دورهام، با مورد برایان واکر سروکار داریم که در پاسخ این پرسش که آیا فردی خداترس است یا خیر، درمی‌آید که "من به وجود خدا و شیطان باور ندارم، به هیچ‌چیزی هم جز آن‌چه چشم‌هایم می‌بینند باور ندارم": کتابی هم که به جای انجیل می‌ستود "کتاب منسوب به [جفری] چاوسر بود."» (202 :1978) البته تفاوت آن‌جا بود که هر چند ممکن بود بیان چنین افکاری در میان وینه‌باگوها باعث شود مسخره‌تان کنند، ابرازشان تحت حکومت ملکه الیزابت یا پادشاه جیمز ممکن بود حسابی به دردسر بیندازدتان ــ شاهدش هم این‌که اغلب این افراد را از روی اسنادِ محاکمات‌شان می‌شناسیم.

33 Beidelman 1971: 391-392.

این روایت فرض می‌گیرد که پیش‌گویان مرد بوده‌اند اما نمونه‌هایی مستند از پیش‌گویان زن نیز وجود دارند. داگلاس جانسون (1997) تاریخ دقیقِ پیش‌گویان نوئر در اوایل سده‌ی بیستم را به دست می‌دهد.

34 Lévi-Strauss 1967 [1944]: 61.

35 Lee and Devore 1968: 11.

شاید اشاره به این امر بد نباشد که لوی‌استروس مؤخره‌ای ازیادرفته برای انسان شکارچی نوشت که امروز دیگر کسی آن را نمی‌خواند.

۳۶ فورمیکولا (2007) این شواهد را بررسی می‌کند؛ همچنین بنگرید به:
Trinkaus 2018; Trinkaus and Buzhilova 2018.

۳۷ این الگویی عام است. (Pettitt 2011) صدالبته نه الگویی کاملاً جهان‌شمول ـــ برای مثال، به نظر نمی‌رسد که کوتوله‌ی رومیتو را با زیورآلات به گور سپرده باشند.

۳۸ باستان‌شناسان میان محوطه‌های تجمع عظیم پارینه‌سنگی پسین (ماگدالنی)[۱] در پریگور فرانسه و تنگه‌های طبیعی یا «گلوگاه‌ها»ی واقع در مسیر بین دوردونی و ویزر، ارتباط‌های فضایی تنگاتنگی را نظیر گُدارها و راه‌های پُرپیچ‌وخم مشاهده کرده‌اند: مکان‌هایی ایده‌آل برای غافل‌گیریِ گله‌های گوزن شمالی در مسیر مهاجرت فصلی‌شان. (White 1985) در اسپانیای شمالی، محوطه‌های مشهور مربوط به غارهای آلتامیرا و کاستیو هم به دلیل موقعیت عارضه‌نگارانه‌شان و هم به دلیل وفور منابعِ فصلی‌ای نظیر گوزن، بُز کوهی و صدف، که در میان بقایای حیوانات به‌دست‌آمده از آن‌جا یافته شده‌اند، مدت‌هاست که به عنوان مکان‌های تجمع شناخته شده‌اند. (Straus 1977) در «استپ ماموت»، که منطقه‌ی پیرامونی یخچالی طبیعی در روسیه‌ی مرکزی محسوب می‌شود، سکونتگاه‌های بزرگی نظیر مژیریچ و مِزین ـــ همراه با اردوگاه‌های ساخته‌شده از استخوان ماموت، چاله‌های ثابت انبار مواد غذایی و شواهدی گسترده مبنی بر وجود هنر و تجارت ـــ به طرزی چشم‌گیر در امتداد حوزه‌های آبریز بزرگی (رودهای دنیپر و دِسنا) آرایش یافته و همچنین توانسته بودند حرکت‌های سالیانه‌ی شمال به جنوبِ گاومیش‌های استپ، اسب‌ها، گوزن‌های شمالی و ماموت‌ها را در مسیرهای دلخواهی سوق دهند. (Soffer 1985) به همین سیاق، تپه‌های پاولوف در موراویای جنوبی، یعنی جایی که دولنی ویستونیتسه واقع شده است، زمانی بخشی از کمربند باریکی از جنگل-استپ بود که مناطق غیریخچالیِ اروپای شرقی و غربی را به یکدیگر متصل می‌ساخت. (بنگرید به مشارکت‌های پِری اسوبودا در Roebroeks et al. 2000. بدون شک در برخی از این مکان‌ها سکونت برای تمام مدت سال امکان‌پذیر بود، اما با این‌همه تراکم جمعیت احتمالاً در فصول مختلف به طرز چشم‌گیری نوسان داشته است. باستان‌شناسان اخیراً استفاده از برخی فنون تحلیلی بسیار دقیق ـــ نظیر مطالعه‌ی میکروسکوپیِ الگوهای رشدِ دندان‌ها و شاخ‌های حیوانات و همچنین اندازه‌گیری ژئوشیمیاییِ نشانه‌های دگرگشت فصلی نظیر نسبت ایزوتوپ‌های پایدار در بقایای حیوانات ـــ را آغاز کرده‌اند تا به این وسیله بتوانند الگوهای مهاجرت و تغذیه از گوشت حیوانات را تعیین کنند. (برای پیمایشی سودمند در این زمینه، بنگرید به Prendergast et al. 2018)

39 Lang et al. 2013; L. Dietrich et al. 2019.

تخته‌های آسیاب دستی، کاسه‌های سنگی، غله‌کوب‌های دستی و هاون‌ها همگی به مقادیر قابل‌توجهی در گوبکلی‌تپه یافته شده‌اند؛ همچنین بنگرید به:
O. Dietrich et al. 2012.

۴۰ پارکر پی‌یرسون (2012) بررسی و تفسیری پُرجزئیات از باستان‌شناسی استون‌هنج ارائه می‌دهد که از این جمله، نتایج مطالعات میدانی اخیر را نیز شامل می‌شود. استدلالِ وجود اشرافیت نوسنگی مبتنی است بر واکاوی دقیق و تاریخ‌یابیِ بقایای انسانیِ مرتبط با مراحل مختلفِ ساختنِ استون‌هنج که با این ایده هم سازگار

۱. Magdlenian؛ فرهنگ‌های متأخر عصر پارینه‌سنگی پسین و میان‌سنگی در اروپای غربی، که پیشینه‌شان به دوازده تا هفده‌هزار سال پیش باز می‌گردد.

است که دایره‌ی سنگی درونیِ این سازه مرتبط به نوعی قبرستانِ افراد با منزلت بالا بوده است، یعنی جایی که در حدود آغاز هزاره‌ی سوم پیش از میلاد، بقایای سوزانده‌شده‌ی خانواده‌ای هسته‌ای در آن قرار داده شده است. تغییرات و بازسازی‌های آتی، از جمله قرار دادن تخته‌سنگ‌های عظیم سارسن در مجموعه، از قرار معلوم به نوعی مناسک مُرده‌شوری‌ای مربوط می‌شود که هم‌زمان با گسترش تعداد و منزلتِ تبار همان خانواده‌ی مذکور در طول سده‌ها در جریان بوده است.

۴۱ برای بحث درباره‌ی طردِ کشت غلات در بریتانیای پیشاتاریخ و در خلال دوره‌های ساخت‌وسازهای خرسنگی، بنگرید به:

Stevens and Fuller 2012.

درباره‌ی چرخه‌های فصلیِ ضیافت‌های طبخ گوشت در میانه‌ی زمستان در دیوارهای دارینگتون، یعنی مسئله‌ای که از بررسی بقایای دندان‌ها دانسته شده است، بنگرید به:

Wright et al. 2014.

42 Viner et al. 2010; Madgwick et al. 2019.

۴۳ البته که این موضوع صرفاً به انسان‌ها منحصر نمی‌شود. نخستی‌های غیرانسان، نظیر شامپانزه‌ها و بونوبوها نیز بنا به تغییر فصول و مطابق با تغییرات توزیعِ منابع خوراکی در آن‌چه نخستی‌شناسان نظام‌های «انشقاق ـ ادغام» می‌نامند ابعاد و ساختار گروه‌های‌شان را تغییر می‌دهند. (Dunbar 1988) بنابراین، بسیاری از دیگر حیوانات گروه‌زی نیز چنین می‌کنند. اما آن‌چه موس از آن بحث می‌کرد کاملاً متفاوت است با آن‌چه ما در این‌جا در نظر داریم. برای انسان‌ها، به طرزی منحصربه‌فرد، این تغییرات [فصلی] همچنین با تغییراتی در روحیه، قوانین و سازمان‌دهی آیینی انطباق می‌یافت. نه‌فقط اتحادهای راهبردی، بلکه کلیت نظام‌های نقش‌ها[ی اجتماعی] و نهادها در معرض منحل شدن و نوسازی به صورت دوره‌ای هستند، امری که اجازه می‌دهد شیوه‌های زندگیِ کمابیش متمرکزی در مقاطع مختلف سال پی گرفته شود.

44 Mauss and Beuchat 1979 [1904-1905].

شایان ذکر است که آن جنبه‌ای از دگرگشت‌های فصلی که این دو نویسنده بر آن تأکید بیش‌تری داشتند سیاست نبود، چرا که بیش‌تر دل‌مشغول تضاد میان ترتیبات سکولار و آیینی و پیامدهای آن بر خودآگاهیِ گروه بودند. برای مثال، «زمستان فصلی بود که جامعه‌ی اسکیمو در آن شدیداً متمرکز می‌شد و در وضعیتِ جنب‌وجوش دائم و بیش‌فعالی قرار می‌گرفت. زیرا افراد در مراوده‌ای نزدیک با یکدیگر قرار می‌گرفتند و تعاملات اجتماعی‌شان، بیش از قبل، مداوم و منسجم می‌شد؛ ایده‌های مختلف تبادل می‌شدند و احساسات به صورت دوجانبه برانگیخته و تقویت می‌شدند. گروه از رهگذر وجود و فعالیت دائمش از خود آگاه می‌شد و جایگاهی برجسته در آگاهی افراد می‌یافت.» (p. 76)

۴۵ بدون شک تصادفی نیست که بخش قابل‌توجهی از هنر کواکیتل‌ها به نمایشِ بصریِ رابطه‌ی میان «نام»، «شخص» و «نقش» مربوط می‌شود ـــ یعنی روابطی که به واسطه‌ی رویه‌های فصلی آن‌ها در معرض بررسی دقیق قرار می‌گرفت. (Lévi-Strauss 1982)

46 Lowie 1948: 18.

۴۷ «در این اجتماعات نظامی ساکن در دشت‌ها نمی‌توان نطفه‌ی قانون و دولت را یافت. بلکه درمی‌یابیم که این نطفه‌ها در این جوامع بسته زده و رشد کرده‌اند. [شکل‌های دولت و قانون] در این جوامع سابقه یا تباری برای دولت مدرن ما نیستند بلکه شکل‌های قیاس‌پذیر با آن‌اند؛ و مسئله‌ی مهم برای مطالعه این نیست که ما چگونه از یکی از این شکل‌ها به دیگری وارد شده‌ایم، بلکه آن است که این شکل‌ها واجد چه عناصر مشترکی هستند که می‌توانند ماهیت قانون و دولت را بر ما روشن‌تر سازند.» (Provinse 1937: 365)

۴۸ بخش عمده‌ی ادامه‌ی جستار لووی بر نقش رؤسا و نیز این استدلال تمرکز دارد که قدرتِ رهبران سیاسی بر جوامع «آنارشیک» امریکا آن‌چنان با دقت محدود شده بود که پیدایشِ ساختارهای دائمی قهر و اجبار را منتفی می‌ساخت. او چنین نتیجه می‌گیرد که مادام که به بسط‌وگسترش دولت‌های بومی مربوط می‌شود، این دولت‌ها تنها از رهگذر قدرتِ پیش‌گویی قادر به چنین کاری بودند: وعده‌ی جهانی بهتر همراه با شخصیت‌های مذهبی‌ای که مدعی اقتداری مستقیم از جانب خدایان بودند. پی‌یر کلاستر یک نسل بعد تقریباً همین استدلال را در جستارش در ۱۹۷۴ یعنی جامعه در برابر دولت ارائه کرد. او آن‌چنان دقیق در مسیر استدلال لووی حرکت می‌کند که بی‌شک می‌توان اذعان داشت مستقیماً از او الهام گرفته است. درحالی‌که استدلال‌های لووی عمدتاً فراموش شده‌اند، کلاستر به این دلیل در خاطر مانده که استدلال می‌کرد جوامع بی‌دولت مرحله‌ای فرگشتی و عاری از شکل‌های عالی‌تر سازمان‌دهی را بازنمایی نمی‌کنند، بلکه بر طردِ خودآگاهانه و اصولیِ اقتدار اجباری مبتنی هستند. جالب‌توجه است که یگانه عنصری که از کار لووی به کلاستر منتقل نشده بود همانا تأثیر دگرگشت‌های فصلی در شیوه‌های اقتدار بود و این امر به‌رغم آن صورت گرفته که خود کلاستر عمدتاً بر جوامع آمازونی متمرکز بود که در واقع در مقاطع مختلف سال از ساختارهای بسیار متفاوتی بهره می‌گرفتند. (Maybury-Lewis ed. 1979) ایراد معمول و منطقی به استدلال کلاستر، که کماکان نیز شدیداً پُرنفوذ باقی مانده، این است که جوامع آمازونی چگونه می‌توانستند آگاهانه خود را علیه ظهور شکل‌هایی از اقتدار سامان دهند درحالی‌که در واقع هرگز تجربه‌شان نکرده بودند. از نظر ما، وارد کردن مسئله‌ی دگرگشت‌های فصلی به بحث کمک قابل‌توجهی به حل این معضل می‌کند.

۴۹ پادشاهان و لردهای فصلی نظیر «جان بارلی‌کورن» ـــ قسمی حاکم مقدس که مقدر بود هرساله در پایان برداشتِ محصول دوره‌ی حکومتش پایان یابَد و کُشته شود ـــ تا همین امروز از شخصیت‌های ثابت فولکلورِ بریتانیایی محسوب می‌شود، اما توافق چندانی بر سر این نکته وجود ندارد که سابقه‌ی این شخصیت‌ها تا کجا و چه اندازه به پیش از اشارات اولیه به آن‌ها در متون سده‌ی شانزدهم بازمی‌گردد. حضور دائمی چنین «پادشاهان موقتی»ای در اسطوره‌ها و افسانه‌های اروپایی، افریقایی، هندی و یونانی ـ رومی به موضوعِ کتابِ سوم اثر معروف جیمز فریزر، یعنی شاخه‌ی زرین، بدل شده که او عنوانِ «خدای محتضَر» را برای آن برگزیده است.

۵۰ شاید یکی از دلایل فراموش شدن این مقاله‌ی منتشرشده (Lowie 1948) عنوانِ مشخصاً کسل‌کننده‌اش باشد: «برخی جنبه‌های سازمان‌دهی سیاسی در میان بومیان نخستین امریکا».

51 Knight 1991.

۵۲ بحث بیش‌تر در این زمینه از سوی د. گریبر در:
"Notes on the politics of divine kingship: Or, elements for an archaeology of sovereignty", in Graeber and Sahlins 2017, chaptcr 4.

۵۳ متنِ کلاسیک در خصوص «کارناوالی شدن» اثر باختین درباره‌ی رابله است:
Rabelais and His World (1940).

۵۴ در این‌جا مجال پرداختن به جزئیاتِ تاریخ این مباحث نیست، اما شایان ذکر است که این مباحث مستقیماً از پژوهشِ موسَ درباره‌ی چرخه‌های فصلی برخاستند، پژوهشی که او با همکاری عمویش، امیل دورکیم، به انجام رساند. دورکیم به همان معنا بنیان‌گذارِ جامعه‌شناسی فرانسوی تلقی می‌شود که موس بنیان‌گذارِ انسان‌شناسی فرانسوی. دورکیم در ۱۹۱۲ و در اثرش، صور بنیانی حیات دینی، به پژوهش‌های موس درباره‌ی جوامع بومی استرالیایی متکی بود تا میان آن‌چه آن‌ها وجود روزمره‌ی اقتصادیِ دسته‌های استرالیایی تعریفش می‌کردند ـــ و اغلب به یافتن غذا مربوط می‌شد ـــ و «جوشش» گردهمایی‌های فصل‌شان که کورو بوری[1] نامیده می‌شد تقابلی قایل شوند. دورکیم استدلال می‌کرد که در جنب‌وجوشِ برخاسته از کوروبوری بود که قدرتِ خلق جامعه در نظر این افراد جلوه می‌کرد، به نحوی که گویی نیرویی بیگانه بر ارواح توتمی و مظاهر آن‌ها دمیده شده بود. این نخستین صورت‌بندی از پرابلماتیک بنیادینی بود که تقریباً تمامی نظریه‌پردازان از آن به بعد مجبور به کشمکش با آن شده‌اند: این‌که مناسک هم لحظاتی هستند که ساختار اجتماعی در آن‌ها تجلی می‌یابد و هم لحظاتی «ضدساختار» که در آن‌ها شکل‌های اجتماعی تازه‌ای می‌توانند سر برآورند. انسان‌شناسی اجتماعی بریتانیایی که الهامات نظری اولیه‌اش را عمدتاً از دورکیم گرفته بود به انحای مختلف روی این مسئله کار کرده بود (برجسته‌تر از همه، آثار ادموند لیچ، ویکتور ترنر یا ماری داگلاس). پیچیده‌ترین، و از نظر ما مجاب‌کننده‌ترین، پیشنهادها برای رفع این معضل درحال‌حاضر عبارت‌اند از مفهومِ قلمروِ «ترافرازنده»[2] در برابر قلمروِ «تراکنشی»[3] از موریس بلوک (2008) و اینَ استدلالِ سلیگمن و دیگران (2008) که مناسکْ پدیدآورنده‌ی دامنه‌ای هستند از نظم «شرطی»[4] یا «مسامحه‌وار»[5] که آگاهانه از واقعیت جدا شده‌اند؛ واقعیتی که همواره به سیاقی تقابلی همچون امری چندپاره و آشوب‌وار تلقی می‌شود. مناسکْ جهانی را پدید مـی‌آورد که وجه ممیزه‌اش جدا بودن از زندگی معمول است، اما درعین‌حال، مناسک حوزه‌ای هستند که در آن نهادهای ماهیتاً خیالیِ جاری (نظیر طایفه‌ها، امپراتوری‌ها و غیره) وجود دارند و حفظ می‌شوند.

۵۵ چنان که پیتر برک (285-283 :2009) خاطرنشان می‌سازد، این ایده که مناسکِ طغیان چیزی نیستند جز «سوپاپ اطمینان» یا شیوه‌هایی برای «برداشتن فشار» از روی مردمان عادی [یا در معنای تحت‌اللفظی، خارج کردنِ بخار متراکم]، نخستین‌بار زمانی ثبت شده که تنها دو سال از کشف موتور بخار می‌گذشت ـــ پیش از آن استعاره‌ی خالی کردنِ فشارِ بشکه‌ی شراب محبوب بود. با این‌همه، مقامات

1. corroborée
2. transcendental
3. transactional
4. subjunctive
5. as if

سده‌های میانه درعین‌حال به‌خوبی می‌دانستند که بیش‌تر شورش‌های دهقانی یا خیزش‌های شهری دقیقاً در خلال چنین مناسکی آغاز می‌شود. این تردید و دودلی بارها و بارها رخ می‌نمایاند. روسو پیش‌تر جشنواره‌های مردمی را تجسمِ روح انقلاب دانسته بود. چنین ایده‌هایی بعدتر در جستار پُرنفوذ راجر کایوا دربارهٔ «جشنواره» بسط‌وگسترش یافتند، جستاری که برای [گروه] «کالج جامعه‌شناسیِ» ژرژ باتای نوشته شده بود (ترجمه در ۲۰۰۱، اصل مقاله ۱۹۳۹). این جستار در دو دست‌نویس اولیه تهیه شده بود که نخستین آن‌ها جشنواره را مدلی از رهایی اجتماعیِ انقلابی می‌دانست و دومی آن را به‌تفصیل پیشاهنگ فاشیسم معرفی می‌کرد.

چهارم: مردم آزاد، خاستگاه فرهنگ‌ها و ظهور مالکیت خصوصی

۱ یا دست‌کم شباهت‌های زیادی به لحاظ شکل و کاربرد داشت: البته متخصصان واکاوی ابزارهای سنگی پیشاتاریخ کلی وقت گذاشته‌اند تا «صنایع» خاص را براساس تحلیل ریزساختارها متمایز کنند، اما حتی آن‌هایی که خود را بیش‌تر اهل «فصل» می‌دانند تا «وصل» هم شباهت‌های گستردهٔ سنت‌های عصر پارینه‌سنگی پسین ــ اوریگناسیایی، گراوتی، سولوتری، ماگدالنی، هامبورگی و غیره ــ را در سراسر محدوده‌های جغرافیایی چشم‌گیر انکار نمی‌کنند.

2 Schmidt and Zimmerman 2019.

3 Bird et al. 2019; Hill et al. 2011.

۴ این یکی از دلایل شکل‌گیری زبان اشارهٔ مشهور اهالی امریکای شمالی بود. جالب است که در هر دو مورد، فرد با نظام‌های طایفه‌های توتمی سروکار داشت: این پرسش پیش می‌آید که آیا خود این نظام‌ها معمولاً سامان دوردستی شکل می‌دادند یا نه. (مقایسه کنید با Tooker 1971) اگر این‌طور باشد، این کلیشهٔ رایج که مردمان «بدوی» هر کسی بیرون از گروه خاص محلی‌شان را دشمن می‌دانستند یکسره بی‌پایه است.

5 Jordan et al. 2016; also Clarke 1978; Sherratt 2004.

۶ مثال‌هایی در این مورد را در فصل بعدی خواهیم دید.

۷ مثلاً می‌توان با استدلال‌های جیمز سی. اسکات (2017) موافق بود که می‌گوید هم‌بستگی‌ای وجود دارد میان اقتصادهای مبتنی بر غلات و منافع نخبگان چپاولگر که اقتدارشان را از طریق مالیات‌بندی، یورش و خراج تحمیل می‌کردند (غله منبعی یکسره مشهود، قابل‌اندازه‌گیری، تصرف‌پذیر و انبارشدنی است). بااین‌حال، اسکات هیچ کجا این ادعای ساده‌لوحانه را نمی‌کند که روی آوردن به کشت غلات در تک‌تک موارد به خلق دولت می‌انجامید: او صرفاً خاطرنشان می‌کند که، بنا به این دلایل عملی، اکثر دولت‌ها و امپراتوری‌های موفق عامدانه تولید شمار اندکی از غلات را میان اتباع‌شان ترویج ــ و اغلب تحمیل ــ کردند، و به همین ترتیب مانع دنبال کردن شکل‌های معاش آشفته‌تر، سیال‌تر و بنابراین مهارناپذیرتری نظیر

شبانکاری کوچ‌نشینی، باغبانی یا شکار و گردآوری می‌شدند. در فصل‌های بعد به این موضوع بازمی‌گردیم.

۸ برای متن‌های پایه بنگرید به:

Woodburn 1982, 1988, 2005.

9 Leacock 1978.

برای بحثی گسترده‌تر بنگرید به:

Gardner 1991.

10 *JR* 33: 49.

وقتی لالمان می‌گوید وندات‌ها هیچ نمی‌دانستند ممنوعیت یک چیز یعنی چه، احتمالاً منظورش قوانین انسانی بود: آن‌ها بدون شک با انواعی از ممنوعیت‌های آیینی آشنا بودند.

۱۱ منظورمان این است که قدرت‌های‌شان عمدتاً نمایشی بود ــ گرچه بدون شک نقش مشورتی حساسی نیز داشتند.

۱۲ شیوه‌ی استفاده‌ی ما از این اصطلاح تا حدی بازتاب «رویکرد قابلیتِ»[1] آمارتیا سن (2001) و مارتا نوسبام (2011) به دولت رفاه است که همچنین از «آزادی‌های اساسی» به مثابه‌ی توانایی مشارکت در فعالیت اقتصادی یا سیاسی، زندگی تا سنین سالمندی و غیره بحث می‌کنند؛ اما ما در واقع به طور مستقل به این واژه رسیدیم.

13 Gough 1971.

همچنین برای دلالت‌های تمام‌وکمال آن برای استقلال زنان بنگرید به:

Sharon Hutchinson 1996

که البته موضوع را به دوران پس از استعمار محدود می‌کند.

14 Evans-Pritchard 1940: 182.

۱۵ در این زمینه جالب است که بگوییم تمام زبان‌های بشری شکل امری در خود دارند؛ هیچ مردمی، حتی جوامعی از بیخ‌وبُن ضداقتدار نظیر هادزاها، وجود ندارد که یکسره با ایده‌ی فرمان ناآشنا باشد. بااین‌حال، هم‌زمان، بسیاری از جوامع اوضاع را طوری پیش می‌برند که هیچ‌کس نمی‌تواند به طور نظام‌مند به دیگری دستور بدهد.

۱۶ در این بافتار باید به خاطر آورد که تورگو در میانه‌ی سده‌ی هجدهم می‌نوشت، بنابراین اغلب معیارهایی که امروز استفاده می‌کنیم برای توجیه برتری «تمدن غربی» (مفهومی که در آن زمان وجود نداشت) آشکارا به کار نمی‌آید: برای مثال، معیارهای اروپایی بهداشت و سلامت عمومی افتضاح بودند، بسیار بدتر از آن‌چه میان مردمان «بدوی» آن زمان رایج بود؛ اروپا هیچ نهاد دموکراتیکی نداشت که به آن متوسل شود، نظام حقوقی‌اش با معیارهای جهانی بربروار بودند (مثلاً اروپایی‌ها هنوز بدعت‌گذاران را زندانی می‌کردند و ساحره‌ها را می‌سوزاندند، چیزی که کمابیش هیچ جای دیگری رخ نمی‌داد)؛ معیارهای زندگی و حتی سطوح مزدی بالقوه هم احتمالاً تا دهه‌ی ۱۸۳۰ پایین‌تر از هندوستان، چین، قلمروِ امپراتوری عثمانی یا ایران صفوی بود.

۱۷ این پیشنهاد که دهقانان اروپایی در سده‌های میانه ساعات کاری کم‌تری از کارمندان

1. Capability Approach

دفتری امریکایی معاصر ما دارند، نخستین‌بار در کتاب امریکایی‌های ازپاافتاده (1991) به قلم جولیت شور، جامعه‌شناس امریکایی، مطرح شد. مخالفت‌هایی با این گفته مطرح شد اما ظاهراً همچنان معتبر است.

۱۸ این مقاله در واقع مبتنی بر مقاله‌ی کوتاهش برای سمپوزیوم انسان شکارچی در دو سال پیش از آن بود. مقاله‌ی اصلی در چاپ‌های گوناگون مجموعه‌مقالات سالینز با نام کلی اقتصاد عصر حجر منتشر شده است. آخرین چاپ:

Sahlins 2017.

۱۹ پژوهش‌های اصلی‌ای که سالینز به آن تکیه داشت در Lee and Devore 1968 گردآوری شده‌اند. در مقابل، آثار قوم‌نگارانه‌ی پیشین به‌ندرت از داده‌های آماری استفاده می‌کرد.

20 Braidwood 1957: 22.

۲۱ مفهوم انقلاب نوسنگی را، که اکنون بیش‌تر انقلاب کشاورزی خوانده می‌شود، نخستین‌بار پیشاتاریخ‌نگار استرالیایی، وی. گوردن چایلد، در دهه‌ی ۱۹۳۰ مطرح کرد. او خاستگاه‌های کشاورزی را یکی از سه انقلاب اصلی تمدن بشر دانست، دومی انقلاب شهری بود و سومی انقلاب صنعتی. بنگرید به:

Childe 1936.

۲۲ همان‌طور که در فصل اول دیدیم، باز هم مرتباً از این‌دست ادعاها می‌شود، اما با بی‌اعتنایی وقیحانه‌ای به شواهدی که سالینز، لی، دیوور، تورن‌بال و بسیاری دیگر ارائه کرده‌اند، کمابیش انگار هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها اساساً منتشر نشده است.

۲۳ این تفسیر از آگوستین در واقع برگرفته از آثار متأخر سالینز (2008 ;1996) است. البته، در آن زمان همه‌ی این‌ها فقط می‌توانست نوعی گمانه‌زنی آگاهانه باشد. اکنون اکتشافات تازه درباره‌ی تطور رابطه‌ی میان انسان و گیاهان ما را به بازبینی این تز سوق می‌دهد. این موضوع را در فصل‌های شش و هفت خواهیم دید.

24 Sahlins 2017 [1968]: 36-37.

25 Codere 1950: 19.

۲۶ نکته‌ی عجیب این‌جاست که پاورتی پوینت کمابیش دقیقاً در وسط فاصله‌ی میان منطقه‌ی حفاظت‌شده‌ی بایو میکن و باشگاه گلف بلک بیر واقع شده است.

۲۷ این‌جا از مقاله‌ی فشرده‌ی کیدر (2018) نقل می‌کنیم. برای شرحی مفصل‌تر، اگر نگوییم نامتعارف، از باستان‌شناسی پاورتی پوینت، بنگرید به:

Gibson 2000.

برای ارزیابی‌ای گسترده، بنگرید به:

Sassaman 2005.

۲۸ آن‌طور که لووی (1928) نشان داده، در جوامع متأخر بومی امریکایی، معمولاً مالکیت این اجناس «معنوی»، که او با حق امتیاز و کپی‌رایتِ ما مقایسه می‌کند، بود که اوسوفروکت برای زمین و منابع را، به جای مالکیت مستقیم بر زمین، ممکن کرد.

29 Clark 2004.

30 Gibson and Carr 2004: 7.

در این اثر از مقاله‌ی «جامعه‌ی مرفه اولیه»ی سالینز در موضوع «خوراکجوهای ساده و عادی» نقل می‌شود.

۳۱ که برای آن بنگرید به:
Sassaman 2005: 341-345; 2010: 56 ff.; Sassaman and Heckenberger 2004.

۳۲ ویژه‌نامه‌ی مجله‌ی انجمن باستان‌شناسی امریکا حاوی بحثی مفید در زمینه‌ی فرهنگ «ابتداییِ» پشته‌های صدفی در بخش‌های گوناگون شمال امریکاست؛ بنگرید به:
Sassaman (ed.) 2008.

برای شواهدی از استحکامات ساحلی، دادوستد و جنگ در پیشاتاریخِ بریتیش کلمبیا، بنگرید به:
Angelbeck and Grier 2012; Ritchie et al. 2016.

۳۳ سانای ماروياما، بزرگ‌ترین و باعظمت‌ترین محوطه‌ی جومون، بین سال‌های ۳۹۰۰ تا ۲۳۰۰ پیش از میلاد مسکونی بود و در استان آئوموری در شمال ژاپن واقع است. در Habu and Fawcett (2008) شرحی هیجان‌انگیز از اکتشافات در این محوطه، توجه به آن و تفسیرهای معاصر آمده است. برای بحثی مفصل‌تر درباره‌ی فرهنگ مادی، الگوهای سکونت و استفاده‌ها از محیط در عصر جومون بنگرید به:
Takahashi and Hosoya 2003; Habu 2004; Kobayashi 2004; Matsui and Kanehara 2006; Crema 2013.

باید خاطرنشان کنیم که جومونِ عهد باستان از راه‌های دیگری نیز به آگاهی مدرن رسوخ کرده است: زیبایی‌شناسیِ «الگوی رشته‌ها»ی سفالینه‌های بسیار چیره‌دستانه‌ای که الگوی گرافیکی یکی از محبوب‌ترین بازی‌های ویدیویی نینتندو به نام افسانه‌ی زلدا: دَمِ طبیعت را فراهم کرد. جومون ظاهراً به‌خوبی با عصر دیجیتال جور درمی‌آید.

۳۴ در اروپا، واژه‌ی «میان‌سنگی» به تاریخ شکارچی ـ گردآورنده ـ ماهی‌گیرها پس از عصر یخ‌بندان اشاره دارد، از جمله اولین رویارویی‌های‌شان با مردمان کشاورز که در فصل هفت درباره‌اش بحث خواهیم کرد. بعضی‌ها برای «کلیسای غول‌ها»ی فنلاند کارکردی دفاعی قایل شده‌اند، (Sipilä and Lahelma 2006) درحالی‌که برخی دیگر به آرایش نجومی و نقش احتمالی‌شان در تقسیم سال به چهار فصل و نیز تأثیراتش بر تقویم نوردیک سده‌های میانه در دوران‌هایی بسیار بعد از آن اشاره کرده‌اند. برای تعیین تاریخ و واکاوی به‌اصطلاح بت شیگیر، بنگرید به:
Zhilin et al. 2018.

و برای سنت‌های خاک‌سپاری عصر میان‌سنگی در کارلیا و کرانه‌های اروپایی اقیانوس اطلس:
Jacobs 1995; Schulting 1996.

35 Sassaman (ed.) 2008.

36 English edition of Lahontan (1735), p. 113.

37 Tully 1994.

موضع لاک را قاضی کل مارشال در ۱۸۲۳ رد کرد، در پرونده‌ی اجاره‌داری جانسون و گراهام در برابر مک‌اینتاش. اما در برخی کشورها اصل مرتبطِ ترانولیوس[1]

1. terra nullius

(«زمین بلاصاحب») تا همین اواخر لغو نشده بود، در استرالیا تا «حکم مابو» در ۱۹۹۲، که مقرر می‌کرد بومی‌ها و جزیره‌نشین‌های تنگه‌ی تورس گذشته از هر چیز شکل‌های متمایز خود را برای اجاره‌داری زمین پیش از استعمار بریتانیا داشته‌اند.

۳۸ این استدلال کتاب امو سیاه نوشته‌ی بروس پاسکو (2014) است؛ فرقی نمی‌کند این تعریف فنی از کشاورزی را بپذیریم یا نه، قوت شواهدی که پاسکو عرضه می‌کند چشم‌گیر است و نشان می‌دهد که مردم بومی مرتباً در چندین هزاره در سرزمین‌های‌شان کار، کشت و به‌سازی می‌کردند.

۳۹ البته، وجود نابرابری‌ها و بهره‌کشی‌ها به‌هیچ‌وجه ادعای مالکیت گروه‌های بومی را زیر سؤال نمی‌برد، مگر این‌که کسی بخواهد استدلال کند که فقط گروه‌های ساکن در نوعی وضعیت طبیعی موهوم شایسته‌ی غرامت قانونی‌اند.

40 Marquardt 1987: 98.

۴۱ فرانک کاشینگ، عضو اداره‌ی قوم‌شناسی امریکا، یکی از نخستین افرادی بود که بررسی نظام‌مند بقایای جامعه‌ی کالوسا را شروع کرد؛ جامعه‌ای که در سده‌های هفدهم و هجدهم رو به انحطاط رفت. کاشینگ، به‌رغم روش‌های ناقص باستان‌شناسی در آن دوران، به نتایجی رسید که پژوهش‌های متأخر بر آن صحه گذاشته‌اند: «رشد کی‌نشین‌ها در این راستا، با تک‌تک ویرانه‌های کی ــ کوچک یا بزرگ ــ که مدت‌ها قبل ساخته شده‌اند، تأیید می‌شود، هر چند در برابر توفان‌هایی پابرجا مانده‌اند که از آن دوران نقشی مخرب در سرزمین اصلی داشته‌اند؛ نشانه‌های دیگری از این رشد را می‌توان از هر گروه بزرگی از پشته‌های صدفی در کی‌هایی که برای خانه‌های رئیس‌ها و معبدها ساخته شده‌اند نیز دریافت، و همچنین از هر کانال طویلی ساخته‌شده از موادی که آرام‌آرام و سخت‌کوشانه از اعماق دریا جمع‌آوری شده‌اند. بنابراین، به گمان من، هیچ شبهه‌ای در کار نیست که قوه‌ی اجرایی، نه سمت‌وسوی اجتماعی حکومت، در میان این کی‌نشین‌های باستانی تا سطحی خارج از اندازه رشد کرده بود؛ تا سطحی که نه‌فقط به پدید آمدن کاهنان و پیشواهای توتمی، همانند پونلبوها، بلکه به بیش از آن انجامید ــ یعنی حتی در حیات مدنی‌ای که شاهان و منصب‌داران چندانی نداشت نیز به رشد طبقه‌ی صاحب‌امتیاز و خان‌سالارها انجامید.» (Cushing 1896: 413) برای شرحی متأخرتر بنگرید به:

Widmer 1988; Santos-Granero 2009.

۴۲ برای مروری بر شواهد موجود درباره‌ی معاش در کالوسا و دلالت‌های اجتماعی‌ـ اقتصادی‌اش، بنگرید به:

Widmer 1988: 261-276.

43 Flew 1989.

44 Trouillot 2003.

۴۵ به واکنش اتو فون کوتسه‌بو، فرمانده کشتی‌ای روسی به نام روریک توجه کنید که با دیدن نخستین نشانه‌های دوردست رود ساکرامنتو در نوامبر ۱۸۲۴ نوشت: «رودهای پُرشمار جاری در این سرزمین بارور کاربردی بی‌اندازه برای ساکنان آینده‌اش خواهد داشت. زمین‌های پست آن دقیقاً به کار کشت برنج می‌آید و زمین‌های بالادست، که خاکش قوتی خارق‌العاده دارد، بهترین گندم‌ها را خواهد

داد. تاکستان‌هایی با بهترین بارو بر می‌تواند در این‌جا سر برآورد. کرانه‌ی رودخانه، به‌وفور متعفن‌ترین گیاهان را و نیز انگورهای وحشی را بار می‌آورد: خوشه‌ها بزرگ بودند، و انگورهایی کوچک اما بسیار شیرین و خوش‌رایحه. ما اغلب آنان را در حجمی قابل ملاحظه می‌خوردیم و هیچ حس ناخوشایندی از آن به ما دست نمی‌داد. سرخ‌پوست‌ها نیز با ولع از این انگورها می‌خوردند.» به نقل از:

Lightfoot and Parrish 2009: 59.

46 Nabokov 1996: 1.

۴۷ در فلوریدا ابزارهای سنگی‌ای یافته‌ایم در کنار استخوان‌های ماستودون[1] با عمری دست‌کم چهارده‌هزارساله. (Halligan et al. 2016) شواهد ورود از ساحل در دوران‌های اولیه به قاره‌ی امریکا در کنار به‌اصطلاح «جاده‌ی جلبک دریایی» در Erlandson et al. 2007 ارائه شده است.

۴۸ در بحثی که اکنون رواج دارد، در Bailey and Milner (2002) دفاعیه‌ای قدرتمند از نقش اصلی شکارچی-گردآورنده‌های ساحلی در تطور جوامع بشری، بین عصر پلیستوسن پسین و هولوسن میانه ارائه می‌شود، با ذکر این‌که بالا آمدن سطح دریاها تصویر متعارف از جمعیت انسانی در دوران‌های اولیه را کژدیسه کرده و بخش اعظم شواهد را از میان برده است. دماغه‌ی تاگروپ در اسکانیای غربی در سوند ـــ و منطقه‌ی بزرگ‌تر در جنوب اسکاندیناوی ـــ نمونه‌های درخشانی از سکونتگاه‌های بزرگ و دیرپا در عصر میان‌سنگی در خود دارد، و به ازای هر کدام از این دورنماهای ساحلی باستانی برجای‌مانده بی‌شک باید صدها مورد دیگر را تصور کنیم که مدت‌هاست زیر امواج دریا مدفون شده‌اند. (Larsson 1990; Karsten and Knarrström 2013)

۴۹ برای واکاوی مفصل‌تر پادشاهی مقدس ناچز بنگرید به:

Graeber and Sahlins 2017: 390-395.

ما فقط می‌دانیم که قدرت خورشید بزرگ به این دلیل چنین محدود بود که فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها در حین رقابت بر سر یافتن متحد فهمیدند که هر روستای ناچز، فارغ از آن‌چه خورشید بزرگ به آنان می‌گفت، سیاست خارجی‌ای متفاوت و اغلب متضاد دارد. اگر اسپانیایی‌ها مذاکرات‌شان را به دربار محدود کرده بودند، احتمالاً از کل این‌سوی ماجرا غافل می‌ماندند.

50 Woodburn 2005: 26.

باید اضافه کنیم که دشوار نیست نمونه‌های دیگری از جوامع آزاد بیابیم (برای مثال ساکنان اولیه‌ی کالیفرنیا یا تی‌یرا دل فوئه‌گو)، که دستور دادن هیچ بزرگسالی به دیگری پذیرفته نبود، اما یک استثنا در خلال مبدل‌پوشی‌های آیینی بود که فرض می‌شد خدایان، ارواح و نیاکانی که قوانین را تحمیل می‌کردند و تخلف‌ها را کیفر می‌دادند به‌نوعی حاضرند، همچنین بنگرید به:

Loeb 1927.

و نیز مقاله‌ی سالینز درباره‌ی «جامعه‌ی سیاسی اولیه» که در ابتدای کتاب زیر آمده است:

Graeber and Sahlins 2017.

۱. mastodon؛ پستانداری فیل‌مانند که از عصر میوسن تا پلیستوسن می‌زیست.

۵۱ برای توصیف بیش‌تر بنگرید به:

Turnbull 1985.

۵۲ زنان باید وانمود کنند که نمی‌دانند این‌ها در واقع برادران و شوهران و اقوام خودشان هستند. هیچ کس به‌یقین نمی‌داند که زنان واقعاً می‌دانند یا نه (ظاهراً کمابیش به‌یقین می‌دانند)، آیا زنان می‌دانند که زنان می‌دانند یا نه، آیا زنان می‌دانند که مردان می‌دانند که آن‌ها می‌دانند یا نه، و به همین ترتیب.

۵۳ به همین دلیل است که مک‌فرسون ــ منبع اصلی ما در این زمینه ــ در کتاب نظریه‌ی سیاسیِ فردگراییِ مالکیت‌طلب (۱۹۶۲) خاطرنشان می‌کند که حقوق سلبی برای ما قابل‌فهم‌تر است تا حقوق ایجابی ــ به بیان دیگر، به‌رغم این‌که منشور حقوق بشر سازمان ملل حق کار و امرار معاش همگان را در حکم حق بشری بنیادین پذیرفته، هیچ حکومتی به خاطر اخراج افراد از کار یا حذف یارانه‌های مواد خوراکی اساسی، ولو به گرسنگی گسترده بینجامد، متهم به نقض حقوق بشر نمی‌شود؛ فقط «تخطی» افرادش تخطئه می‌شود.

۵۴ شیوه‌ی ادعای بومیان بر زمین را در این زمینه در نظر داشته باشید که کمابیش در همه‌ی موارد شامل توسل به نوعی باور به امر مقدس است؛ کوهستان‌های مقدس، محوطه‌های مقدس، مادران زمین، گورستان‌های آباواجدادی و از این‌دست. این دقیقاً از طریق مخالف با ایدئولوژی رایج است که می‌گوید امر در نهایت مقدسْ آزادی‌ای است که از طریق ادعای مالکیت مطلق و انحصاری حاصل می‌شود.

55 Lowie 1928.

56 Walens 1981: 56-58.

در منبع فوق واکاوی ظریفی آمده از ظروف ضیافت کواکیوتل‌ها، که دارایی‌ای در آنِ واحد مادی و معنوی‌اند، چرا که می‌توانند بمیرند و در بدن دیگری حلول کنند.

57 Lowie 1928: 557; Zedeño 2008.

58 Fausto 2008; Costa 2017.

59 Costa and Fausto 2019: 204.

60 Durkheim 1915, Book Two, Chapter One: "The Principal Totemic Beliefs: the Totem as Name and Emblem"; Lévi-Strauss 1966: 237-244.

61 Strehlow 1947: 99-100.

۶۲ همانند نمونه‌های پُرشماری از آن‌چه «جوامع آزاد» می‌خوانیم، آن‌ها درصدد بودند نوعی خودآیینی و استقلال برای طبیعت مادرانه قایل شوند؛ حال آن‌که طبیعت مادرانه ــ از آن‌جا که در واقع آزمون‌ها و امتحان‌های مناسک تشرف استرالیایی برای تکمیل فرایند «بلوغ» بود ــ برای اطمینان از این طراحی شده بود تا، دست‌کم در آن بافتارها، غرایزی متضاد سر برآورد. در این زمینه باید خاطرنشان کنیم که منابعی قابل‌توجه وجود دارد، اولینش Barry, Child and Bacon (1959) که حاکی از آن است که، به گفته‌ی گاردنر: «غیرخوراکجوها مایل‌اند کودکان را به مسیر فرمان‌بری و مسئولیت سوق دهند، اما خوراکجوها می‌خواهند آن‌ها را به سوی اتکا بر خود، استقلال و دستاورد شخصی ببرند.» (Gardner 1971: 543)

پنجم: روزی روزگاری در فصول دور

۱ ارقام مربوط به جمعیت‌های بومی به‌شدت موردمناقشه است، اما توافقی بر سر این نکته وجود دارد که کرانه‌های اقیانوس آرام از متراکم‌ترین مناطقِ جمعیت‌های بومیِ امریکای شمالی محسوب می‌شدند، بنگرید به:
Denevan 1992; Lightfoot and Parrish 2009.

۲ کروبر در جایی از اثر استادانه‌اش، کتابچه‌ی بومیان کالیفرنیا، چنین اذعان می‌کند: «کشاورزی تنها به یکی از مناطق پیرامونی دولت، یعنی پایین‌دستِ رودخانه‌ی کلرادو، نفوذ کرده بود، هر چند مواردی نظیر مصرف دانه‌ها و عاداتی که نسبتاً به یکجانشینی مربوط بودند، می‌توانست باعث شود که عملاً تمامی دیگر قبایل بدون تغییرات چندانی در شیوه‌ی زندگیِ خود امکانِ تصاحبِ هنر را داشته باشند. از قرار معلوم، برای مردمانی که [برای تأمین خوراک] به طبیعت متکی بوده‌اند کاشتن، نوآوری بنیادین‌تری به نظر می‌رسد تا برای مردمانی که پیش‌تر این رویه را اتخاذ کرده بودند.» (1925: 815) هر چند او در جای دیگر به‌درستی تصدیق می‌کند که برخی از کالیفرنیایی‌ها ــ «یوروک‌ها، هوپاها و احتمالاً ویِنتون‌ها و مایدوها» ــ به‌واقع به کاشت و پرورش تنباکو می‌پرداخته‌اند. (Ibid., p. 826) بنابراین، کاشتن چندان هم نمی‌بایست نوآوریِ مفهومی‌ای بوده باشد. چنان که اخیراً بتینگر هم ذکر کرده، «علت این‌که کشاورزی هرگز موفق به گسترش در کالیفرنیا نشد انزوای این منطقه نبود. کالیفرنیا همواره در ارتباط کمابیش مستقیم با جمعیت‌های کشاورز قرار داشت که محصولات‌شان را بعضاً می‌توان در محوطه‌های باستان‌شناختی یافت.» (2015: 28) او استدلال می‌کند که ساکنان کالیفرنیا صرفاً توانسته بودند به «سازگاری عالی‌تری» با محیط زیست محلی خود دست پیدا کنند، هر چند این استدلال نمی‌تواند ماهیت نظام‌مند این نوع طردِ کشاورزی را توضیح دهد.

3 Hayden 1990.

۴ مسلماً ما تا همین امروز نیز شاهد این طرز فکر هستیم: شاهد این مدعا جذابیت همیشگیِ این ایده برای روزنامه‌نگاران است که در نقطه‌ای از کره‌ی زمین گروهی از انسان‌ها وجود دارند که می‌توان گفت از عصر حجر تا به امروز در انزوایی دست‌نخورده زیسته‌اند. حقیقت ماجرا آن است که چنین گروهی به‌هیچ‌وجه وجود ندارد.

۵ مسلماً این تنها شیوه‌ی چیدمان ویترین موزه‌ها نبود: اغلب موزه‌های ایالات متحده تا پیش از بوآس، اشیا را براساس سنخ از هم جدا می‌کردند: مُهره‌کاری‌ها، کانوها، ماسک‌ها و غیره.

۶ «قوم‌شناسی» امروزه یکی از زیرشاخه‌های انسان‌شناسی محسوب می‌شود، اما در آغاز سده‌ی بیستم، عالی‌ترین شکلِ ترکیبی [علمی] تلقی می‌شد که دستاوردهای صدها حوزه‌ی خُردِ مطالعه را گرد هم می‌آورد و به مقایسه و واکاویِ پیوندها و واگرایی‌ها میان جوامع انسانی می‌پرداخت.

۷ بی‌شک این امری قابل‌درک بود. طرف‌دارانِ نژادپرستیِ علمی نظریه‌هایی نظیر «فرضیه‌ی حام»[1] را می‌گرفتند و به نتایج افراطی جدیدی می‌رساندند؛ به‌ویژه

۱. Hamitic hypothesis؛ فرضیه‌ای که مردمان شمال افریقا، سومالی و بخش‌هایی از اتیوپی را به نسل برآمده از «حام» یکی از فرزندانِ نوح پیامبر نسبت می‌داد که از عهد عتیق دچار نفرین نوح شده بودند.

طرف‌دارانِ اتریشی ـ آلمانیِ «مکتبِ نواحی فرهنگی» و البته به همان اندازه بسیاری از پژوهشگرانِ فرانسوی، روس، بریتانیایی و امریکاییِ هم‌عصرشان. یکی از دل‌مشغولی‌های ویژه‌ی مکتبِ حوزه‌های فرهنگیِ قوم‌شناسیْ مطالعه‌ی خاستگاه‌های یکتاپرستی بود که مدت‌های مدیدی در مقام مشارکتِ بی‌همتا و سرنوشت‌سازِ فرهنگ یهودی در اروپا محسوب می‌شد. ایده‌ی نهفته در پس مطالعه‌ی طیفی به‌شدت متنوع از «فرهنگ‌های شبانی»، «چوپانان» و «دامداران»، دست‌کم تا اندازه‌ای این بود که نشان دهند دستاوردهای دینیِ قوم باستانی بنی اسراییل واجد هیچ ویژگی منحصربه‌فردی نبود و تقریباً در هر یک از جوامع قبیله‌ای که زمان زیادی را صرف مهاجرت و جابه‌جایی از دل محیط‌های خشک یا استپ‌ها به همراه حیوانات می‌کرد، احتمال فراوانی وجود داشت که اعتقادات یکتاپرستی درباره‌ی «خدایان عالی» ناگهان ظهور کند. آثار منتشرشده در این رابطه در میانه‌های سده‌ی بیستم، که با اثر دوازده‌جلدی ویلهلم اشمیت یعنی خاستگاه ایده‌ی خدا (۱۹۵۵ ـ ۱۹۱۲) آغاز شد، به‌قدری بودند که می‌توانستند کتابخانه‌ی کوچکی را پُر کنند.

8 Wissler 1927: 885.

۹ از همین‌روست که ای. بی. تیلور، بنیان‌گذار انسان‌شناسی بریتانیایی، چنین می‌نویسد: «هر چند بازی گهواره‌ی گربه اینک در سراسر اروپای غربی شناخته‌شده است، من هیچ سندی مبنی بر وجود آن در دوران باستان این بخش از جهان نیافته‌ام. این بازی در جنوب‌شرقی آسیا شناخته شده است و به نظر می‌رسد پذیرفتنی‌ترین تبیین این باشد که خاستگاه اصلی‌اش همین منطقه بوده و از آن‌جا به سمت غرب و به اروپا انتقال یافته و از شرق و جنوب، از طریق پُلینزی به استرالیا رسیده است.» (1879: 26) با استفاده از موتور جست‌وجوی سایت JSTOR توانستیم در میان مجلات انسان‌شناسی بین سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۴۰ به ۲۱۲ مقاله برسیم که اصطلاحِ «نخ‌بازی» در آن‌ها به کار رفته و همچنین در ۴۲ مقاله نیز این اصطلاح مستقیماً در عنوان‌شان ذکر شده است.

۱۰ مجموعه‌مقالاتی که در Mauss 1968-1969 گردآوری شده و اینک نیز به صورت مجموعه به انگلیسی ترجمه شده و در Schlanger 2006 به همراه توضیحات و ذکر بستر تاریخی آن‌ها منتشر شده است.

۱۱ انسان‌شناسان از دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ نخست به پارادایم‌های ساختاری ـ کارکردگرا روی آوردند و سپس بعدتر به دیگر پارادایم‌هایی که تمرکز بیش‌تری بر معنای فرهنگی داشتند، اما در هر دو دسته از این پارادایم‌ها، چنین نتیجه می‌گرفتند که خاستگاه‌های تاریخی رسوم پرسش چندان جالب‌توجهی نیست، چرا که چیز خاصی درباره‌ی معنای امروزی این رسوم به شما نمی‌گویند.

۱۲ بنگرید به:

Dumont 1992: 196.

۱۳ این رویکرد با رویکردی که امروزه در پژوهش‌های مربوط به نحوه‌ی رواج فرهنگ‌ها به کار می‌رود به نحوی نزدیکی بیش‌تری داشت، هر چند امروزه علل غایی این امر را بیش‌تر در عوامل عامِ شناختِ انسانی می‌جویند. (Sperber 2005)

14 Schlanger 2006: 44, 69, 137.

۱۵ برای بررسی‌ای عمومی در این رابطه و نیز تاریخ مردمان ساحل شمال‌غربی، زیست‌بوم و فرهنگ مادی آن‌ها، بنگرید به:

Ames and Maschner 1999.

برای بررسی همین موارد درباره‌ی بومیان کالیفرنیا، بنگرید به:

Lightfoot and Parrish 2009.

۱۶ برای مثال:

Hayden 2014.

۱۷ هنگامی که کلارک ویسلر و دیگران برای نخستین‌بار در اوایل سده‌ی بیستم به تعریفِ «نواحی فرهنگی» پرداختند، این‌دست تمایزهای عامِ مبتنی بر ترجیحات غذایی و دسترس‌پذیریِ منابعِ همگی در بنیان‌های این تعَریف جای داشتند. ویسلر در بومی امریکا (۱۹۲۲) به‌واقع در گام نخست «نواحی غذایی» مختلف را تعریف و سپس آن‌ها را به «نواحی فرهنگی» تقسیم کرد. درباره‌ی رویکردهای انتقادی و متأخر به این‌دست طبقه‌بندی‌های وسیعِ زیست‌بوم‌محور بنگرید به:

Moss 1993; Grier 2017.

شایان ذکر است که تعریف «نواحی فرهنگی» در کتاب پُرنفوذِ ویسلر، بومی امریکا، هرگز وجود یا غیابِ برده‌داری را به عنوان عاملی مؤثر در تعریف این نواحی در نظر نمی‌گرفت (مسلماً برده‌داری مطلق نهادی نامتعارف در میان جوامع بوم‌زادِ امریکای شمالی محسوب می‌شد اما به‌هرحال وجود داشت).

۱۸ در واقع او از دسته‌ای از مردمان مرتبط با یکدیگر، عمدتاً یوروک‌ها، کاروک‌ها و هوپاها، سخن می‌گفت که به‌رغم سخن گفتن به زبان‌هایی یکسره نامرتبط، نهادهای فرهنگی و اجتماعی بسیار مشابهی داشتند. در ادبیات پژوهشی انسان‌شناختی، یوروک‌ها اغلب به نمایندگی از کل کالیفرنیایی‌ها به طور عام ظاهر می‌شوند (همان‌طور که «کواکیوتل»ها نیز نماینده‌ی تمامی مردمان ساحل شمال‌غربی شناخته می‌شوند)، که البته مایه‌ی تأسف است، زیرا همچنان که خواهیم دید، آن‌ها از بسیاری جهات کاملاً نامتعارف بودند.

19 Goldschmidt 1951: 506-508.

در واقع، این موارد حتی برای کالیفرنیا نیز نامتعارف محسوب می‌شد: چنان که خواهیم دید، اکثر جوامع کالیفرنیایی از پول صدفی استفاده می‌کردند، اما ثروتِ مردان و زنان در مناسک خاک‌سپاری در هنگام مرگ نابود می‌شد.

20 Benedict 1934: 156-195.

این مقایسه میان جوامع ساحل شمال‌غربی و خاندان‌های اشرافی اروپای سده‌های میانه را لوی‌استروس در مقاله‌ای بررسی کرده است که به خاطر تعریفِ «جوامع خاندان‌محور»[1] معروف شده است، این مقاله ذیل مجموعه‌مقالات او با عنوان انسان‌شناسی و اسطوره منتشر شده است. (Lévi-Strauss 1987: 151; Lévi-Strauss 1982 [1976])

۲۱ در Hajda (2005) بحثی باکیفیت در مورد شکل‌های متفاوت برده‌داری در

۱. house societies؛ جوامعی که در مقابل جوامع «خویشاوندمحور» قرار می‌گیرند و در آن‌ها اولویت با عضویت و بیعت با یک خاندان است تا برآمدن از تبار و خون و نظام خویشاوندی.

پایین‌دستِ رودخانه‌ی کلمبیا و مناطق شمالی‌تر در ساحل شمال‌غربی و نیز نحوه‌ی بسط این شکل‌ها در خلال دوران اولیه‌ی ارتباط با اروپاییان (۱۸۳۰ ـ ۱۷۹۲) آمده است. اما او به بحث از تقابل گسترده‌تر این جوامع با جوامع بوم‌زادِ جنوبِ دماغه‌ی مندوچینو، که یکسره برده‌داری را نفی می‌کردند، وارد نمی‌شود.

22 Sahlins 2004: 69.

23 Goldschmidt 1951: 513.

24 Drucker 1951: 131.

25 Elias 1969.

۲۶ بنگرید به:

Boas and Hunt 1905; Codere 1950.

مسلماً قوم‌نگاران در اوایل سده‌ی بیستم وقوع گاه‌به‌گاه این‌دست رویه‌ها را در جوامع کالیفرنیای شمالی پدیده‌های شدیداً دوریاب و نامعمول تلقی می‌کردند، از جمله در بحثِ لزلی اسپیر (1930) درباره‌ی کلمث، که برده‌داری و جنبه‌هایی محدود از پوتلاچ را به پیامدهای اقتباس اسب از سوی این جوامع منتسب می‌کرد.

27 Powers 1877: 408; Vayda 1967; Goldschmidt and Driver 1940.

۲۸ به‌ویژه بنگرید به:

Blackburn 1976: 230-235.

29 Chase-Dunn and Mann 1998: 143-144.

ناپلئون چانیون (18-17 :1970) تا آن‌جا پیش رفت که استدلال می‌کرد: «به لحاظ کارکردی برای یوروک‌ها ضروری بود که به مُهره‌های صدفی {یعنی پول} "تمایل" داشته باشند، اما تنها در صورتی که این مُهره‌ها از همسایگان‌شان به دست آمده بودند. حیثیت اجتماعی‌ای که در نتیجه‌ی کسب ثروت به این شیوه حاصل می‌شد باعث شد که، از رهگذرِ امکان‌پذیر ساختنِ تجارت به مثابه‌ی بدیلی برای غارت در زمان‌های کمبود محلی، سازگاری با توزیعِ منابع به شکل باثبات‌تری انجام بگیرد.»

۳۰ بنگرید به:

Donald 1997.

31 Ames 2008.

مقایسه کنید با:

Coupland, Steward and Patton 2010.

۳۲ استدلال در دفاع از وجود شکلی از قشربندی اجتماعی در این دوره‌ی اولیه، به طرز قانع‌کننده‌ای در آثار پیش‌گامِ متعددی از کِنِت آمِس باستان‌شناس آمده است. برای مثال:

Ames 2001

33 Arnold 1995; Ames 2008; Angelbeck and Grier 2012.

34 Santos-Granero 2009.

35 Patterson 1982.

در همین راستا، گلدمن درباره‌ی بردگان کواکیوتل چنین می‌نویسد: «بیگانگانِ دربند هیچ روابط خویشاوندی‌ای با خانه‌های جدیدشان نداشتند و دیگر هیچ‌گونه

پیوند واقعی‌ای با قبایل و روستاهای پیشین‌شان نیز نداشتند. بردگان، در مقام کسانی که با خشونت از ریشه‌های‌شان کنده شده‌اند، در وضعیتی هم‌تراز با مرگ به سر می‌بردند. آن‌ها که در آستانه‌ی مرگ بودند، بنا به معیارهای کواکیوتل‌ها، قربانیانی مناسب ذبح در ضیافت‌های آدم‌خواری محسوب می‌شدند.» (1975: 54)

36 Patterson 1982; Meillassoux 1996.

37 Santos-Granero 2009: 42-44.

38 See Wolf 1982: 79-82.

۳۹ با استناد به سانتوس‌گرانرو که با دقت تمام اطلاعات فراوانی گردآوری کرده که نشان می‌دهد مهاجمان به‌واقع خود درباره‌ی تهاجمات‌شان چه می‌گفتند.

40 Fausto 1999.

41 Santos-Granero 2009: 156.

به نظر نمی‌رسد این موضوع صرفاً وجهی تمثیلی داشته باشد: در اکثر جوامع آمازون که برده نگه می‌داشتند، این بردگان از جایگاه صوری‌ای مشابه با حیوانات خانگی برخوردار بودند، و همان‌طور که پیش‌تر شاهد بودیم، حیوانات خانگی نیز در اکثر مناطق آمازون همچون الگویی برای مالکیت از منظری عام‌تر تلقی می‌شدند. (همچنین بنگرید به Costa 2017) برای مثال، به‌رغم رفتار مهربانانه‌ای که با این حیوانات خانگی داشتند، سگ‌ها، اسب‌ها، طوطیان و بردگان به طور معمول در هنگام مرگ صاحبان‌شان قربانی می‌شدند. (Santos-Granero, op. cit.: 192-194)

۴۲ همچنین بنگرید به:

Graeber 2006.

در همین رابطه، دانستن این نکته جالب‌توجه است که به‌رغم آن‌که گوایکوروها کشاورزان را اسیر می‌کردند، این بردگان را به کار کشت یا رسیدگی به محصولات نمی‌گماشتند، بلکه آن‌ها را در سبک زندگی خوراکجوی خودشان ادغام می‌کردند.

43 Powers 1877: 69.

۴۴ آن‌ها از نخستین گروه‌های کرانه‌ی اقیانوس آرام بودند که گرفتار بیماری‌هایی شدند که تاجران و مهاجران با خود آورده بودند. این موضوع در ترکیب با حملات نسل‌کُشی باعث شد که چتکوها و گروه‌های مجاورشان در سده‌ی نوزدهم به زوال جمعیتی تقریباً تمام‌عیاری دچار شوند. در نتیجه، در مقایسه با دو «ناحیه‌ی فرهنگی» عمده‌ی کالیفرنیا و ساحل شمال‌غربی که در دو طرف قلمروهای پیشین چتکوها قرار داشتند، هیچ‌گونه روایت مفصلی از این گروه‌های اخیر در دست نیست. در واقع این خُرده‌منطقه‌ی پیچیده در ساحل، که بین ایل‌ریورِ و دهانه‌ی رودخانه‌ی کلمبیا قرار دارد، برای پژوهشگرانی که قصد طبقه‌بندی آن و ترسیم مرزهای این نواحی فرهنگی را داشتند دشواری‌های چشم‌گیری ایجاد کرد و مسئله‌ی تعیین این‌که این منطقه به کدام ناحیه تعلق دارد تا همین امروز هم مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز باقی مانده است. بنگرید به:

Kroeber 1939; Jorgensen. 1980; Donald 2003.

۴۵ مسئله‌ی سندیت تاریخیِ روایت‌های شفاهیِ اقوام اولیه‌ی کانادا درباره‌ی جنگ‌ها و مهاجرت‌های باستانی در ساحل شمال‌غربی موضوع بررسی یک مطالعه‌ی ابتکاری

قرار گرفته که باستان‌شناسی را با روش‌های مدل‌سازیِ آماریِ تغییراتِ جمعیتی ترکیب می‌کند، تغییراتی که از منظر علمی سابقه‌ی آن‌ها به دوران‌هایی بیش از هزار سال پیش مربوط می‌شود. مؤلفان این تحقیق چنین نتیجه می‌گیرند که «اینک اسناد شفاهی بومی در بوته‌ی آزمون‌های کاملاً دقیق قرار گرفته است. نتایج ما ــ که {در این نمونه‌ی مشخص} نشان می‌دهد اسناد شفاهی سیمشیان‌ها از صحت برخوردار است (به این معنا که به نحوی مناسب ابطال نشدند) و روایت‌هایی از رخدادهای بیش از هزار سال پیش ارائه می‌دهند ــ دستاوردی عظیم در ارزیابیِ اعتبار سنت‌های شفاهی بومی محسوب می‌شود.» (Edinborough et al. 2017: 124-140)

۴۶ نمی‌توان مطمئن شد که این حکایت‌های پندآموز تا چه اندازه رواج داشته‌اند، چرا که این‌دست داستان‌ها داستان‌هایی نبودند که مشاهده‌گرانِ نخستین تمایل چندانی به ثبت آن‌ها داشته باشند (این حکایت مشخص نیز صرفاً به این خاطر ثبت شده است که به باور چیس، واگه‌ها احتمالاً ژاپنی‌هایی بوده‌اند که کشتی‌شان دچار حادثه شده و در آن‌جا گیر افتاده‌اند).

47 Spott and Kroeber 1942: 232.

۴۸ به طور حیرت‌انگیزی می‌توان اتکا به بلوط به عنوان رژیم غذایی اصلی را در برخی نقاط کالیفرنیا حتی تا چهارهزار سال پیش پی گرفت، یعنی مدت‌ها پیش از استفاده‌ی گسترده از ماهی. بنگرید به:

Tushingham and Bettinger 2013.

۴۹ در سواحل شمال‌غربی، سابقه‌ی صید گسترده‌ی قزل‌آلا و دیگر ماهی‌های رودْرو به دوهزار سال پیش از میلاد بازمی‌گردد و از آن زمان تا دوران اخیر یکی از عناصر اصلی اقتصاد بومی این منطقه بوده است. بنگرید به:

Ames and Maschner 1999.

50 Suttles 1968.

51 Turner and Loewen 1998.

۵۲ برای مثال، شرحِ خواکین میلر (374-373 :1873) را در زندگی در میان مودوک‌ها، تاریخ نانوشته در نظر بگیرید: «از کنار بیشه‌زارهای درختان بلوط عظیمی گذشتیم. قطر تنه‌های این درختان حدود ۱۵۰ تا ۱۸۰ سانتی‌متر و شاخه‌های‌شان پوشیده از بلوط و شیرینک بود. وقتی به کرانه‌ی رود پیت پا گذاشتیم، آواز دخترکان سرخ‌پوست را شنیدیم که در حال جمع‌آوری بلوط بودند. آن‌ها روی درختان بودند و نیمی از پیکرشان پوشیده در شیرینک بود. بلوط‌ها را با تکه‌چوبی می‌شکستند یا این‌که با تبر شاخه‌های کوچک‌تر را از درخت جدا می‌کردند. زنان مسن‌تر آن‌ها را از زمین جمع می‌کردند و در سبدهای پشت‌شان می‌ریختند که با تسمه‌ای به پیشانی‌شان وصل بود» (او سپس مفصل به این می‌پردازد که دختران سرخ‌پوست، به‌رغم این‌که کفش‌های تنگ اروپایی نمی‌پوشند، چه پاهای ظریفِ کوچک و جذابی دارند؛ به این ترتیب «پندار مردم‌پسندی» را به نمایش می‌گذارد که مادران اجتماعات مرزنشینِ آن زمان در آن شریک بودند: پا می‌تواند عریان باشد و کماکان آراسته تلقی شود).

۵۳ به قول بتینگر، بلوط «آن‌چنان بی‌نیاز از آماده‌سازی برای انبار است که به دست آوردن آن در حالت انبارشده چندان هم برای شما زمانی نمی‌خرد... همچنین، متعاقباً نه ظرفیت بالقوه‌ی چندانی برای بسط‌وگسترشِ نابرابری دارد و نه جلب

مهاجمان یا توسعه‌ی ابزارهای سازمانی برای دفاع یا تلافی‌جویی.» (2015: 233) به نظر می‌رسد استدلال او اساساً همان استدلال نیاکانِ دور مایدوها، پوموها، میووک‌ها، وینتوها و دیگر گروه‌های کالیفرنیایی باشد که جذب ارزش غذایی در کوتاه‌مدت را فدای امنیت غذایی در بلندمدت می‌کردند.

۵۴ بخش عمده‌ی آن‌چه در پاراگراف‌های پیش ارائه کردیم مبتنی است بر استدلال مفصل‌ترِ توشینگهام و بتینگر (2013)، اما مبنای اصلی رویکرد آنان ــ از جمله این مدعا که برده‌داری خوراکجویان ریشه در بهره‌گیریِ فصلی از منابع دریایی داشت ــ در آثاری یافت می‌شود که پیشینه‌شان به اثر هرمان نیه‌بور یعنی برده‌داری به عنوان نظامی صنعتی (1900) بازمی‌گردد.

۵۵ برای مشاهده‌ی اثری که به بازسازیِ عمومیِ رویه‌های سنتی تهاجمات در ساحل شمال‌غربی می‌پردازد و همچنین بحث بیش‌تر، بنگرید به:

Donald 1977.

56 Drucker 1951: 279.

57 Golla 1987: 94.

۵۸ مقایسه کنید با:

Ames 2001; 2008.

بردگان همچنین می‌توانستند فرار کنند که البته چنین هم می‌کردند و اغلب موفقیت‌آمیز هم بود ــ به‌ویژه در مواقعی که چندین برده از یک اجتماع مشخص در جایی اسیر می‌شدند. (برای مثال، بنگرید به Swadesh 1948: 80)

۵۹ به نظر می‌رسد که در دامنه‌های پایین‌دستِ رودخانه‌ی کلمبیا با نوعی منطقه‌ی انتقالی مواجه بوده‌ایم، یعنی جایی که در آن برده‌داریِ مطلق به شکل‌های متنوعِ غلامی تقلیل می‌یافت و ورای آن عمدتاً ناحیه‌ای عاری از برده‌داری وجود داشت؛ (Hajda 2005) همچنین برای مشاهده‌ی دیگر استثناهای محدود بنگرید به:

Kroeber 1925: 308-320; Powers 1877: 254-275; Spier 1930.

60 MacLeod 1928; Mitchell 1985; Donald 1997.

61 Kroeber 1925: 49.

مک‌لئود (1929: 102) این نکته را چندان تصدیق نمی‌کرد و متوجه وجودِ سازوکارهای حقوقی مشابهی میان تلینگیت‌ها و دیگر گروه‌های ساحل شمال‌غربی شده بود که مانع از مواردی نظیر «به انقیاد درآوردن گروه‌های خارجی، خراج‌ستانی و برده‌سازیِ اُسرا» نمی‌شد. بااین‌حال، تمامی منابع اجماع دارند که تنها بردگانِ حقیقی در کالیفرنیای شمال‌غربی بردگانِ مقروض بودند و حتی همین‌ها هم تعدادشان معدود بود. (مقایسه کنید با Bettinger 2015:171) اگر هم سازوکاری که کروبر تشریح می‌کند در کار نبوده، لابد سازوکار دیگری برای ممانعت از برده‌داری مطلق در جریان بوده است.

62 Donald 1997: 124-126.

63 Goldschmidt 1951: 514.

64 Brightman 1999.

65 Boas 1966: 172; Goldman 1975: 102.

66 Kan 2001.

67 Lévi-Strauss 1982.

68 Garth 1976: 338.

69 Buckley 2002: 117.

مقایسه کنید با:

Kroeber 1925: 40, 107.

۷۰ «ناحیه‌ی شمال‌غربی شاید تنها بخش کالیفرنیا باشد که برده‌داری شناخته‌شده بود. این نهاد در این منطقه به‌کلی مبتنی بر مبنایی اقتصادی بود. ممکن است چوماش‌ها برده داشته‌اند اما اطلاعات دقیقی در این زمینه وجود ندارد. قبایل رودخانه‌ی کلرادو نیز با انگیزه‌های احساسی زنان را به اسارت می‌گرفتند اما کارشان را استثمار نمی‌کردند.» (Kroeber 1925: 834)

71 Loeb 1926: 195; Du Bois 1935: 66; Goldschmidt 1951: 340-341; Bettinger 2015: 198.

بتینگر خاطرنشان می‌سازد که با به کارگیری مُهره‌های صدفی در کالیفرنیای مرکزی، نابرابری‌های ثروت (البته آن دسته از این نابرابری‌ها که به لحاظ باستان‌شناختی برای ما قابل‌شناسایی‌اند) به طرزی مداوم رو به کاهش رفت؛ علاوه‌براین، او استدلال می‌کند که به نظر می‌رسد نتیجه‌ی کلیِ به کارگیری پولْ کم‌تر شدن مناسبت قرض و از همین‌رو، کاهش کلی وابستگی و «نابرابری» بوده است.

72 Pilling 1989; Lesure 1998.

۷۳ هر چند اُسرایی که در حین جنگ به اسارت درآمده بودند فوراً بازخرید می‌شدند، به نظر می‌رسد برخلاف دیگر بخش‌های کالیفرنیا که شاخه‌های مختلف قبیله مسئولیت این امر را مشترکاً بر عهده می‌گرفتند، در این جا خانواده‌ی خود اُسرا می‌بایست چنین می‌کردند. به نظر می‌رسد غلامان مقروض نتیجه‌ی همین ناتوانی برای بازخرید اُسرا بودند. بتینگر (171 :2015) خاطرنشان می‌سازد که این شبکه‌ی بدهی و جنگ‌افروزی ممکن است بتواند تا اندازه‌ای هم چندپارگیِ جمعیتیِ گروه‌های شمال‌غربی کالیفرنیا را توضیح دهد و هم حتی خودِ امرِ چنددسته شدنِ گروه‌های جمعی‌ای که البته هرگز چندان قدرتمند نبودند (برای مثال، پدیده‌ی طایفه‌های توتمی در آن‌ها غایب بود)، اما به‌هرحال در مناطق جنوبی‌تر وجود داشتند. یکی از منابع قدیمی (Waterman 1903: 201) چنین می‌افزاید که قاتلانی که از پرداخت غرامت ناتوان بودند و بااین‌حال مجبور به غلامی نمی‌شدند، به ننگی برای اجتماعات خود بدل می‌شدند و معمولاً به زندگی در انزوا و مجزا از قبیله پا پس کشیدند و اغلب حتی پس از پرداخت دیون خود در همان جا می‌ماندند. وضعیت در مجموع تا حدی شبیه به نظامی طبقاتی شده بود که در آن وارثانِ ثروت اغلب جنگ به راه می‌انداختند، مراسم صلح پس از آن را اداره می‌کردند و سپس به ثبت‌وضبط قرارومدارهای مربوط به دِیون می‌پرداختند ــ که در خلال این فرایند، طبقه‌ای از خاندانِ فقیرتر به جایگاهی حاشیه‌ای سقوط می‌کرد و اعضای آن در سرتاسر منطقه پراکنده و در دسته‌های پدرتبار مضمحل می‌شدند و دیگران نیز به وابستگانِ فاتحان می‌پیوستند. با این‌همه، برخلاف اوضاعی که در ساحل شمال‌غربی در جریان بود، میزانی که اعیان می‌توانستند «بردگان» خود را به کار مجبور کنند آشکارا محدود بود. (Spott and Kroeber 1942: 149-53)

۷۴ چنان که مفصل‌تر در ونگرو و گریبر (2018) بحث شده است، به همراه توضیحاتِ متخصصان منطقه در حوزه‌ی باستان‌شناسی و انسان‌شناسیِ خوراکجویان ساحل غربی و اخلافِ آنان؛ و همچنین پاسخ مؤلفان.

ششم: سبزه‌های آدونیس

1 Phaedrus 276B.

۲ برای نظر قبلی بنگرید به:

Detienne 1994.

و برای نظر بعدی بنگرید به:

Piccaluga 1977.

۳ از داستان کودکانِ در سرزمین وحشی‌ها (۱۹۶۳).

4 Mellaart 1967.

۵ درک ما از این محوطه‌ی باستان‌شناسی تا حد زیادی از آن‌چه یان هادر، کاوشگر اخیر، مطرح کرده پیروی می‌کند، با این تفاوت که ما به میزان بیش‌تری بر اهمیت تغییرات فصلی در ساختار اجتماعی تأکید کرده‌ایم. بنگرید به:

Hodder 2006.

و برای اطلاعات، تصاویر و پایگاه‌های اطلاعاتی بیش‌تر بنگرید به:

www.catalhoyuk.com

همراه با ارجاعاتی به چندین گزارش میدانی، که به بخش‌هایی از آن‌ها در ادامه‌ی مطلب اشاره می‌شود.

6 Meskell et al. 2008.

۷ برای مثال:

Gimbutas 1982.

مطالعات جدیدتر نشان می‌دهد که کتاب‌های گیمبوتاس اغلب فراوانی فرم‌های زنانه را در مجموعه‌های مجسمه‌های نوسنگی بزرگ جلوه می‌دهد، که با بررسی دقیق‌تر، نسبت متعادل‌تری از فرم‌های آشکارا زنانه، آشکارا مردانه، مختلط یا بدون جنسیت را شامل می‌شود. (مثلاً Baile 2017)

۸ شارلن اسپرتناک (2011) موج‌های متوالی انتقاد به گیمبوتاس را مورد بررسی قرار می‌دهد و منابع بیش‌تری را در اختیار می‌گذارد.

۹ اثر اصلی درباره‌ی ژنومیکِ[1] مهاجرت در استپ Haak et al. 2015 است. اندکی پس از انتشار این یافته‌ها، کالین رنفرو، مورخ برجسته‌ی پیشاتاریخ، در دانشگاه شیکاگو به ایراد یک سخنرانی با عنوان «تولد دوباره‌ی ماریا: دی‌ان‌ای و خاستگاه‌های هندواروپایی» پرداخت. او پیشنهاد کرد که «فرضیه‌ی کورگان» گیمبوتاس با یافته‌های دی‌ان‌ای باستانی «به طرز شگفت‌انگیزی» تأیید شده

۱. genomics؛ تجزیه‌وتحلیل داده‌ها و اطلاعات ژنتیکی به‌ویژه ژنوم جانداران و مطالعه‌ی همه‌ی ژن‌های موجود در بدن یک ارگانیسم و نیز تعامل این ژن‌ها با یکدیگر و محیط اطرافشان.

است، که نشان‌دهنده‌ی ارتباط بین پراکندگی زبان‌های هندواروپایی و گسترش مجموعه‌ی فرهنگی یامنایا از سمت استپ‌های شمال دریای سیاه به سمت غرب در اواخر هزاره‌ی چهارم و اوایل هزاره‌ی سوم پیش از میلاد است. شایان ذکر است که این یافته‌ها با فرضیه‌ی خود رنفرو (1987) که زبان‌های هندواروپایی از منطقه‌ی آناتولی سرچشمه گرفته‌اند و هزاره‌ها قبل از آن با پراکندگی فرهنگ‌های کشاورزی نوسنگی گسترش یافته‌اند در تضاد است. بااین‌حال، باستان‌شناسانِ دیگر احساس می‌کنند که داده‌های ژنومی هنوز آن‌قدر خام است که اجازه نمی‌دهد درباره‌ی مهاجرت‌های بزرگ صحبت شود، چه رسد به برقراری ارتباط بین وراثت بیولوژیکی، فرهنگ مادی و گسترش زبان‌ها. (برای نقد دقیق، بنگرید به Furholt 2018)

۱۰ بنگرید به:

Women at the Center (2002).

ساندی خاطرنشان می‌کند که گیمبوتاس اصطلاح «مادرسالاری» را رد می‌کند، زیرا آن را تصویر آینه‌ایِ پدرسالاری و از همین‌رو به معنای حکومت استبدادی یا سلطه‌ی سیاسی زنان می‌داند، به همین علت او «matric» را ترجیح می‌دهد. ساندی خاطرنشان می‌کند که خود مینانگ‌کاباتویی‌ها از اصطلاح انگلیسی «matriarchate» استفاده می‌کنند و آن را به معنای دیگری به کار می‌برد. (Ibid., 237-230)

11 Hodder 2003; 2004; 2006, plate 22.

برای جدیدترین مجسمه‌ی یک زن (احتمالاً یکی از بزرگان؟) در سنگ آهکی که اخیراً کشف شده، به مدخل کوتاه اما آموزنده‌ی کریس کارک در استنفورد نیوز بنگرید: «باستان‌شناسان از استنفورد "پیکر ایزدبانو"ی هشت‌هزارساله را در مرکز ترکیه پیدا کردند»، (2016) همراه با نظرات پژوهشگران برجسته.

۱۲ برای یافتن مجسمه‌های نقاب‌دار احتمالی در این نواحی، و ارتباط بین مجسمه‌ها و دیگر تصاویر نوسنگی از اشکال انسان نقاب‌دار، مثلاً بنگرید به:

Belcher 2014; Bánffy 2017.

13 Hodder 2006: 210.

14 Hodder and Cessford 2004.

۱۵ چاتال‌هویوک در واقع شامل دو تپه‌ی اصلی باستان‌شناسی است. همه‌ی چیزهایی که تابه‌حال درباره‌ی آن سخن گفته‌ایم در خصوص «تپه‌ی شرقی» قدیمی صدق می‌کند، درحالی‌که «تپه‌ی غربی» عمدتاً به دوره‌های بعدی پیشاتاریخ مربوط می‌شود که فراتر از محدوده‌ی بحث ما در این‌جاست.

16 Matthews 2005.

۱۷ بنگرید به:

Fairbairn et al. 2006.

۱۸ از نوعی که در فصل سوم بحث کردیم.

19 Bogaard et al. 2014.

همراه با ارجاعات بیش‌تر.

20 Arbuckle 2013; Arbuckle and Makarewicz 2009.

۲۱ بنگرید به:

Scheffler 2003.

۲۲ از نظر تاریخ زیست‌محیطی، مناطق مرتفع هلال حاصل‌خیز در محدوده‌ی زیست اقلیم ایران ـ توران قرار می‌گیرند. بازسازی‌های کنونی نشان می‌دهند که ایجاد جنگل‌های برگ‌ریز در این منطقه مستقیماً ناشی از شروع شرایط گرم‌تر و مرطوب‌تر در آغاز دوره‌ی هولوسن نیست، بلکه تا حد چشم‌گیری محصول استراتژی‌های مدیریت چشم‌انداز طبیعی است که در ابتدا جمعیت‌های خوراکجو و سپس کشاورزان و دامداران انجام دادند. (Asouti and Kabukcu 2014)

۲۳ در Asouti et al. (2015) براساس تجزیه‌وتحلیل بقایای کربنی‌شده‌ی چوب موجود در محوطه‌های باستان‌شناسی، یک محیط مرطوب را برای این منطقه در اوایل دوره‌ی هولوسن، با پوشش درختی به طور قابل‌توجهی بیش‌تر از آن‌چه امروز آشکار است، به‌ویژه در امتداد و در مجاورت دره‌ی اردن، بازسازی شده است. این مناطق پست در سواحل مدیترانه، به‌عنوان پناهگاه گونه‌های چوبی و علفزار عمل می‌کردند که در خلال آخرین بیشینه‌ی یخچالی تا اوایل دوره‌ی هولوسن زنده ماندند.

۲۴ مورخان پیشاتاریخ‌ها روش‌های گوناگونی را برای طبقه‌بندی هلال حاصل‌خیز به «نواحی فرهنگی» یا «سپهرهای تعامل»، که با تمایزات اصلی دوران پارینه‌سنگی زبرین[1] و فراپارینه‌سنگی[2] و نوسنگی اولیه (یا پیشاسفالگری) منطبق است، آزمایش کرده‌اند. تاریخچه‌ی این طبقه‌بندی‌های مختلف را آسوتی (2006) بررسی و ارزیابی کرده است. در این‌جا ما تمایزات بیان‌شده توسط شرات (2007) را دنبال می‌کنیم، که براساس هم‌بستگی الگوهای گسترده‌ی بوم‌شناختی و فرهنگی است و نه مقولات منفرد (و نسبتاً دلخواه) از داده‌های باستان‌شناسی، مانند روش‌های مختلف ساخت ابزار و سلاح‌های سنگی. طبقه‌بندی شرات همچنین دارای این مزیت است که از گرایش‌های غایت‌شناختی یافته‌شده در برخی مطالعات دیگر، که فرض می‌کند تمامی شواهد پیچیدگی فرهنگی (مانند سکونتگاه‌ها و معماری قابل‌توجه) باید به نحوی با توسعه‌ی تولید غذا مرتبط باشد، اجتناب می‌کند. به عبارت دیگر، او چنین تحولاتی را در جوامع خوراکجویی که فعالیت زیادی در اهلی کردن گیاهان و حیوانات نداشتند می‌پذیرد.

۲۵ برای تخصص در صنایع دستی در جوامع نوسنگی اولیه بنگرید به:

Wright et al. 2008.

و نیز برای بررسی‌ای کلی بنگرید به:

Asouti and Fuller 2013.

26 Sherratt 1999.

27 Willcox 2005; 2007.

۱. Late Palaeolithic؛ آخرین و سومین بخش از عصر پارینه‌سنگی است که از حدود پنجاه‌هزار سال تا ده‌هزار سال پیش رخ داده است. پایان پارینه‌سنگی زبرین هم‌زمان با تغییرات زمین‌شناختی خاتمه‌ی پلیستوسن و آغاز هولوسن است.

۲. Epi-Palaeolithic؛ آخرین مرحله در پیشرفت صنایع پارینه‌سنگی زبرین که در پایان آخرین عصر یخبندان پدید آمد و ادامه‌ی فرهنگ‌های پارینه‌سنگی پس از آخرین عصر یخبندان، درست پیش از آغاز دوران نوسنگی (حدود بیست تا ده‌هزار سال پیش) بود.

۲۸ برای غرب ایران و کردستان عراق بنگرید به:

Zeder and Hesse 2000.

و برای آناتولی شرقی بنگرید به:

Peters et al. 2017.

29 Asouti and Fuller 2013: 314-323, 326-328.

30 Harari 2014: 80.

31 Hillman and Davies 1990.

32 Maeda et al. 2016.

۳۳ رشد اولیه‌ی دهکده‌های دائمی ــ بین ۱۱هزار تا ۹۵۰۰ سال پیش از میلاد ــ ممکن است با بازگشت موقت شرایط آب‌وهوایی یخ‌بندان (معروف به «یانگر درایاس») پس از پایان آخرین عصر یخ‌بندان ارتباط زیادی داشته باشد که خوراکجویان بخش‌های پست هلال حاصل‌خیز را وادار به عزیمت به مکان‌های پُرآب کرد. (Moore and Hillman 1992)

۳۴ این نتیجه‌گیری براساس ترکیبی از داده‌های ژنتیکی و گیاه‌شناسی از نمونه‌های بازیابی‌شده در کاوش‌های باستان‌شناسی است که در ادامه بیش‌تر توضیح داده شده‌اند. برای جمع‌بندی بنگرید به:

Fuller 2010; Fuller and Allaby 2010.

35 Willcox et al. 2008; Willcox 2012.

36 Fuller 2007; 2010; Asouti and Fuller 2013.

۳۷ مقایسه کنید با:

Scott 2017: 72.

۳۸ در واقع آن‌ها حتی برای بردگان خود هم چنین آرزو نکردند.

۳۹ چنان که در Fuller 2010: 10 مطرح شده بود؛ همچنین بنگرید به:

Fuller et al. 2010.

۴۰ اهمیت کشت پس از فروکش کردن سیل به عنوان خاستگاه کشاورزی برای نخستین‌بار در مقاله‌ی اساسی اندرو شرات (1980) اشاره شد. این مقاله در Sherratt 1997 بازنشر و به‌روز شده است.

۴۱ نظام‌های کشت از این نوع تا چند وقت پیش در مناطق روستایی هند و پاکستان و همچنین در جنوب‌غربی امریکا به کار گرفته می‌شد. همان‌طور که یکی از جغرافی‌دانان در مورد زراعت پوئبلوها در نیومکزیکو گفت: «انواع مکان‌های مناسب برای کشاورزی تحت این نظام... از زمان سُکنی‌گزینی پیشاتاریخ وجود داشته‌اند. اما زراعت با تداخل در سطح زیرکشت منجر به رُفتن و کانال‌کشی می‌شود که مزرعه را به طور موقت یا دائم خراب می‌کند. بنابراین، در همان محوطه بهترین مکان برای کاشت از نظر مساحت محدود و از نظر موقعیت قابل‌تغییر است. بومیان امروزی، مانند اجداد پیشاتاریخ خود، به‌سختی زمین را می‌کَنند، زیرا آن را شخم نمی‌زنند، بلکه فقط دانه را در سوراخی که با چوب ایجاد شده فرومی‌کنند... حتی با استفاده از روش‌های آن‌ها، مزارع باید به طور متناوب برای کشت بعدی رها شوند... یکی از علل اصلی چنین جابه‌جایی‌ای در مکان حرکت جویبارهای زودگذر در مرحله‌ی آبرفت است.» (Bryan 1929: 452)

۴۲ برای این مطلب بنگرید به:

Sanday 1981.

به‌ویژه فصل دوم به نام «متن‌هایی برای سلطه‌ی مردان».

43 Diamond 1987.

۴۴ بنگرید به:

Murdock 1937; Murdock and Provost 1973.

45 Owen 1994; 1996.

46 Barber 1991; 1994.

47 Soffer et al. 2000.

48 Lévi-Strauss 1966: 269.

۴۹ بنگرید به:

MacCormack and Strathern (eds) 1980.

۵۰ به یاد کتاب کالیبان و ساحره اثر سیلویا فدریچی (1998) می‌افتیم. او در آن کتاب نشان داد که چگونه در اروپا، چنین رویکردهای «جادویی»ای به تولید نه‌تنها با زنان، بلکه با جادوگری مرتبط دانسته می‌شد. فدریچی استدلال می‌کند که حذف چنین نگرش‌هایی برای استقرار علم مدرن (تسلط مردان) و همچنین برای رشد کار مزدی سرمایه‌داری ضروری بود: «مبارزه با ساحری و دیدگاه جادویی به دنیا را باید به این شیوه تفسیر کرد. پدیده‌هایی که فارغ از کوشش‌های کلیسا، رواج آن در میان مردم در سراسر سده‌های میانه ادامه داشت... در این دیدگاه... هر جزئی ــ علف‌ها، گیاهان، فلزات و بیش از همه بدن انسانی ــ محاسن و نیروهای مخصوص خود را پنهان می‌کرد... جادو از کف‌بینی تا پیش‌گویی، از استفاده از طلسم تا شفای بیمار، شمار وسیعی از امکانات را در اختیار می‌گذاشت... ریشه‌کنی این اعمال شرطی ضروری برای عقلانی‌سازی سرمایه‌دارانه‌ی کار بود، چرا که جادو شکلی نامشروع از قدرت و ابزاری برای به دست آوردن آن‌چه فرد بدون کار می‌خواست، به عبارت دیگر خودداری از کار در عمل، قلمداد می‌شد. فرانسیس بیکن تأسف می‌خورد که "جادو صنعت را نابود می‌کند" و اعلام می‌کند هیچ چیزی او را به اندازه‌ی این فرض بیزار نمی‌کرد که فرد با اندکی مصلحت‌طلبی کاهلانه، به جای عرق جبین، می‌تواند به نتیجه برسد.» (Federici 1998: 142)

51 Lévi-Strauss 1966: 15.

52 Wengrow 1998; 2003.

و برای تکامل دستگاه‌های شمارش دوران نوسنگی، و رابطه‌ی آن با اختراع خط، همچنین بنگرید به:

Schmandt-Besserat 1992.

53 Vidale 2013.

54 Schmidt 2006; Köksal-Schmidt and Schmidt 2010; Notroff et al. 2016.

یک مجسمه‌ی سنگی که باستان‌شناسان به عنوان «هدیه‌دهنده» می‌شناسند نیز سر انسان را به مقصدی نامعلوم می‌برد. تصاویر بسیاری از این مجسمه‌ها و سایر یافته‌های گوبکلی‌تپه را می‌توانید این‌جا بیابید:

https://www.dainst.blog/the-tepe-telegrams.

55 Schmidt 1998; Stordeur 2000, fig. 6. 1, 2.

56 O. Dietrich et al. 2019.

۵۷ این بدان معنا نیست که چنین شواهدی پیرامون درگیری خشونت‌آمیز نیز وجود ندارد. بزرگ‌ترین نمونه‌ی حفظ‌شده از بقایای انسانی از محوطه‌های باستانی در دوره‌ی هولوسن اولیه در خاورمیانه از محوطه‌ی تپه‌ی کورتیک به دست آمده است؛ محوطه‌ای در شمال‌شرقی گوبکلی‌تپه در ساحل دجله‌ی علیا، در حدود بیست‌کیلومتری شهر مدرن باتمان که کاملاً در بخش مرتفع هلال حاصل‌خیز واقع است. بقایای بیش از هشتصد نفر از این محوطه بازیابی شده است که ۴۴۶ نفرشان تاکنون تجزیه‌وتحلیل شده‌اند؛ این تجزیه‌وتحلیل میزان بالایی از آسیب و ضربه به اسکلت را نشان می‌دهند (از ۲۶۹ جمجمه، حدود ۳۴٫۲ درصد علایم آسیب جمجمه، از جمله دو جمجمه‌ی زن با شکستگی‌های فرورفته‌ی نافذ را نشان می‌دهند. صدمات پس از جمجمه در بیش از ۲۰ درصد از افراد موردمطالعه مشاهده شد، از جمله سه مورد شکستگی بهبودیافته در ساعد). این شواهد با توجه به فقدان نشانه‌های دیگر جنگ ــ شاید نه کاملاً متقاعدکننده ــ در قالب خشونت بین افراد در جامعه‌ای از شکارچیان ساکن در منطقه‌ای با منابع بکر فراوان توضیح داده شده است. تعداد چشم‌گیری از بقایای انسانی بازیابی‌شده از تپه‌ی کورتیک در معرض تغییرات پس از مرگ قرار داشتند، از جمله وجود آثار بریدگی در جمجمه‌ی انسان، اگرچه هیچ‌یک از این موارد را نمی‌توان به طور قطعی با برداشتن پوست سر یا قطع سرهای غنیمتی مرتبط دانست (همان‌طور که در Erdal 2015 گزارش شده است).

۵۸ بقایای جانوران و گیاهان از تپه‌ی چایونو اقتصاد انعطاف‌پذیری را نشان می‌دهد که طی دوره‌ای سه‌هزارساله دستخوش تغییرات متعددی شده است. در مراحل اولیه‌ی این محوطه‌ی باستانی که به ما مربوط می‌شود، ساکنان آن از حبوبات و دانه‌های وحشی و همچنین نخود، عدس و گاودانه با مقادیر کم‌تری از غلات وحشی استفاده می‌کردند. کشت حداقل برخی از این محصولات محتمل است، اما شواهد روشنی از اهلی شدن گیاهان در مراحل بعدی این محوطه وجود ندارد. بقایای حیوانات نشان می‌دهند که ساکنانش راهبردهای ترکیبی دامداری و شکار را دنبال می‌کردند که در طول قرن‌ها متفاوت بود، از جمله اتکای شدید به خوک‌ها و گراز وحشی، همچنین گوسفند، گاو، غزال و مرال و همچنین شکارهای کوچک‌تری مانند خرگوش. (بنگرید به Pearson et al. 2013، با ارجاعات بیش‌تر)

۵۹ برای خانه‌ی جمجمه‌ها و تجزیه‌وتحلیل بقایای انسانی مرتبط در تپه‌ی چایونو بنگرید به:

Özbek 1988; 1992; Schirmer 1990; Wood 1992.

و نیز به بررسی گسترده‌ی کورنیکو (2015) از شواهد خشونت آیینی در بخش شمالی هلال حاصل‌خیز. تجزیه‌وتحلیل ایزوتوپی بقایای انسان نشان می‌دهد که افرادی که بقایای‌شان در ساختمان جمجمه نگه‌داری می‌شدند رژیم غذایی متفاوتی با کسانی داشتند که در جای دیگر دفن شده بودند، که ممکن است نشان‌دهنده‌ی تفاوت وضعیت محلی باشد، (Pearson et al. 2013) یا احتمالاً ناشی از گنجاندن افراد خارجی در مراسم محلی تدفین باشد.

۶۰ در Allsen (2016) گـزارش گسـترده‌ای از روابـط عملـی و نمادیـن بیـن شـکار و سـلطنت در تاریخ اوراسـیا ارائه شـده که به طور چشـم‌گیری از خاورمیانه تا هند، آسیای مرکزی و چین و از دوران باستان تا زمان راج بریتانیا سازگار است.

61 Gresky et al. 2017.

۶۲ بدون شـک این تضادها را می‌توان در خود جوامع نیز یافت. تفاوت اصلی در این اسـت کـه چگونه این سـبک‌های مختلف فعالیـت فنی ارزش‌گـذاری و به عنوان پایه‌ی نظام‌های هنری و آیینی انتخاب می‌شدند. درباره‌ی فقدان کلی سلسله‌مراتب جنسیتی در جوامع نوسنگی اولیه در جنوب شام، و شواهدی مبنی بر مشارکت زنان با شرایط برابر در فعالیت‌های آیینی و اقتصادی، بنگرید به:
Peterson 2016.

63 Kuijt 1996; Croucher 2012; Slon et al. 2014.

64 Santana 2012.

۶۵ باستان‌شناسان در مواجهه با اشیایی که نمی‌توانند توضیح دهند، اغلب به قیاس‌های قوم‌نگارانه روی می‌آورند. از جمله مواردی که در این‌جا مورد بررسی قرار می‌گیرند مربوط به رودخانه‌ی سـپیک در پاپوآ گینه‌ی نو اسـت؛ مردمی که تا زمان‌های اخیر تزئین جمجمه را انجام می‌دادند. برای یاتمولی‌ها، سـاخت پرتره‌های جمجمه ارتباط نزدیکی با شکارِ سر داشت. عموماً این روند با قطع سرهای دشمن در جنگ شروع و منحصراً به دست مردان انجام می‌شد. سر دشمن شکست‌خورده با تزئین آن بـا خـاک رس، رنگ‌دانـه، مو و صدف مورد احترام قـرار می‌گرفت. پـس از تغییر شـکل، در کنـار سـایر جمجمه‌ها در خانه‌ی مخصوص مـردان مراقبت و «تغذیه» می‌شـد. (Silverman 2001: 117 ff) این مورد مهم اسـت، زیرا نشـان می‌دهد که چگونه تکریم اجداد و قطع سـرها با خشـونت ممکن است در برخی موارد بخشی از همان نظام آیینی را تشـکیل دهد. در سـال ۲۰۰۸، آلن تسـتارت، انسان‌شـناس اجتماعـی، مقالـه‌ای در مجلـه‌ی پاله‌اوریان منتشـر کرد که در آن اسـتدلال می‌کرد چیزهای مشابهی باید در میان جوامع دوران نوسنگی در خاورمیانه در جریان بوده باشـد و باستان‌شناسـان ارتباط آشـکار بین پرتره‌های جمجمه و شکار سر را نادیده گرفته‌اند. این امر باعث سرازیر شدن پاسخ‌های باستان‌شناسان در همان مجله شد؛ بسیاری‌شان خشمگین شدند و به کمبود شواهدی برای جنگ در میان همان جوامع اشاره کردند، و حتی پیشنهاد کردند مدل‌سازی جمجمه راهبردی آیینی برای ترویج روابط مسـالمت‌آمیز و برابری‌خواهانه در میان روستاییان نوسنگی است (همان‌طور که برای نخستین‌بار در Kuijt 1996 استدلال شد). حرف ما این است که استدلال هر دو طرف بحث به یک معنا درست بود. اما آن‌ها به‌واقع درباره‌ی اهداف متقابل یا بهتر بگوییم درباره‌ی دو روی مختلف یک سکه سخن می‌گفتند. از یک سو، باید شواهد فزاینده‌ای را بپذیریم که خشونت غارتگرانه (از جمله نمایش جمجمه‌های غنیمتـی) حداقـل از نظـر آیینی و نمادیـن در میان خوراکجویان در بخش شـمالی (مرتفـع) هـلال حاصل‌خیـز اهمیت دارد. بـه همین ترتیب، ممکن اسـت در نظر بگیریم که آیا پرتره‌های جمجمه (یا «جمجمه‌های گچ‌کاری‌شده») نشان‌دهنده‌ی وارونگی چنین ارزش‌هایی در بخش‌های جنوبی‌تر (دشت) منطقه هستند یا خیر. صرف این‌که این چیزها در یک زمان در حال وقوع بود ضرورتاً به این معنا نیست که

لابد همه‌چیز از مدلی یکسان پیروی می‌کرده است و در این مورد به نظر می‌رسد درست برعکس باشد.

66 Clarke 1973: 11.

هفتم: زیست‌بوم آزادی

۱ برای تحولات خارق‌العاده در تولید ظرف‌ها و مُهره‌های سنگی در دره‌ی بالادست دجله، بنگرید به:

Özkaya and Coşkun 2009.

۲ در (1990) Elinor Ostrom شماری از پژوهش‌های میدانی و نمونه‌های تاریخی و نیز مدل‌های اقتصادی صوری‌ای از مدیریت جمعی منابع طبیعی مشترک آمده است؛ اما نکته‌ی اساسی پیش‌تر تا حد زیادی در پژوهش‌های پیشین خاطرنشان شده بود که به برخی از آن‌ها در ادامه اشاره می‌شود.

3 Georgescu-Roegen 1976: 215.

۴ درباره‌ی بازتقسیم مقطعی زمین در سطح محلی همچنین در باره‌ی آداب‌ورسوم و آیین‌های ایرلندی‌های باستان (۱۸۷۳) اثر اوکاری هم بحث شده است، و همین‌طور در رساله‌ی مشهور بادن‌پاول به نام کمونته‌های روستاییِ هندوستان (۱۸۹۶). بنگرید به اثر متأخر زیر:

Enajero 2015.

۵ روستاهای فلسطینی در دوران عثمانی‌ها و بریتانیایی‌ها اقدام به بازتوزیع سالانه‌ی زمین‌های اشتراکی زراعی و چراگاهی می‌کردند. این کار تحت اجاره‌داری مشاع انجام می‌شد که براساس آن صاحبان قطعات مجاور منابع‌شان را در هم می‌آمیختند تا وظایف کاربری مانند شخم‌زنی، بذرکاری، وجین کردن، برداشت و واکنش به نوسانات سالانه‌ی بارش را انجام دهند. (Atran 1986) در بالی، برنج‌کاری غرق‌آبی به طور سنتی از طریق نظام «کمیته‌های آب» انتخابی انجام می‌شود. نمایندگان محلی به نشست‌هایی در معبد می‌آیند و در آن‌جا بنا به اجماع بر سر دسترسی به زمین و آب مذاکره می‌کنند. (Lansing 1991) سایر نمونه‌های مدیریت پایدار زمین در شکل نوعی سازمان‌دهی اشتراکی را می‌توان در تاریخ‌های متأخر سریلانکا (Pfaffenberger 1998) و نیز، برای مثال، ژاپن (Brown 2006) یافت.

6 Fuller 2010.

7 Diamond 1997: 178.

8 Bettinger and Baumhoff 1982; Bettinger 2015: 21-28.

۹ برای بررسی چندوچون وقوع این فرایندها در بخش‌های گوناگون جهان، بنگرید به:

Fuller and Lucas 2017.

منظور این نیست که انکار کنیم گیاهان به‌دفعات، و در ابعادی شگفت‌انگیز، در بخش‌های گوناگون جهان «پخش می‌شدند»، نظیر انتقال ارزن چینی به سوی غرب تا سند، و از سوی دیگر انتشار گندم نانِ آسیای مرکزی ـ غربی به طرف

شـرق تا چین در حدود ۲۰۰۰ پیش از میلاد. اما تلاش‌ها (مشـخص‌تر از همه Jones et al. 2011) برای توصیف این انتقال گیاهان در دوران‌های اولیه به مثابه‌ی طلیعه‌ی «تبادل کلمبیِ» سـده‌ی شـانزدهم (بنگرید به ادامه‌ی بحث) نابجاست، چرا که برخی تفاوت‌های مهم را نادیده می‌گیرد. این بحث‌ها در کتاب زیر شـرح داده شده است:

Boivin, Fuller and Crowther (2012).

در این کتاب خاطرنشان می‌شود که انتقال گیاهان در دوران‌های اولیه در قالب «شـبکه‌ای از پیوندها و تبادل‌های بلندمدت و گام‌به‌گام» رخ داد که چند هزاره به طول انجامید، اغلب در ابتدا با ابعادی کوچک و آزمایشـی، و پیشـران آن نه مراکز توسعه‌ی شهری بلکه گروه‌های میانجی بسیار متحرک و اغلب کوچک نظیر دام‌پروران اسـب‌سـوار استپ‌های اوراسیا یا کوچ‌نشین‌های قایق‌سوار اقیانوس هند بودند. دقیقاً همین تاریخ هزاره‌ای کُند تبادل فرهنگی و جریان ژنی میان انواع اوراسیا بود که مانع از گسست‌های زیست‌بومی‌ای شد که در زمان آورده شدن این گونه‌ها به امریکا و اقیانوسیه رخ داد.

10 Crosby 1972; 1986.

11 Richerson, Boyd and Bettinger 2001.

۱۲ برآوردهای تازه از جمعیت قاره‌ی امریکا پیش از رسیدن اروپایی‌ها در ۱۴۹۲ حدود شـصت‌میلیون نفر اسـت. رقم پنجاه‌میلیون هکتار زمین قابل‌کشـتِ ازدست‌رفته براساس مدل کاربرد سرانه‌ی زمین محاسبه شده، در پژوهش اساسی زیر:

Koch et al. 2019.

۱۳ برای اطلاعات بیش‌تر درباره‌ی تغییر تراز دریاها در گذار از عصر پلیسـتوسن پسـین تا عصر هولوسن، بنگرید به:

Day et al. 2012; Pennington et al. 2016.

و بـرای نقـش دخالت‌هـای انسـان در دگرگون کردن توزیع گونه‌هـای زمینی در همان دوره، بنگرید به:

Richerson et al. 2001; Boivin et al. 2016.

14 Bailey and Milner 2002; Bailey and Flemming 2008; Marean 2014.

15 Boivin et al. 2016.

۱۶ پژوهش بنیادی این زمینه کتاب کلارک است:

Mesolithic Europe: The Economic Basis (1978).

برای بررسی به‌روزتر (و جهانی) بنگرید به:

Mithen 2003; Rowley-Conwy 2001; Straus et al. (eds) 1990.

17 Bookchin 1982.

بـا این‌که عنوان کتاب برجسـته‌ی بوکچین درباره‌ی زیسـت‌بوم‌شناسـی اجتماعی را برگرفته‌ایـم، نمی‌توانیـم بـا ایده‌هایش درباره‌ی پیشـاتاریخ بشـر یا خاسـتگاه‌های کشاورزی موافق باشیم، چرا که این ایده‌ها متکی به داده‌هایی هستند که دهه‌هاست منسوخ شده‌اند. بااین‌حال، بی‌شک نکات بسیاری از درون‌بینی اساسی او آموخته‌ایم: این‌که درگیری‌های انسان با زیست‌کره همیشه به‌شدت وابسته به نوع روابط اجتماعی و نظام‌های اجتماعی‌ای بوده که انسان‌ها میان خودشان شکل داده‌اند. تمایزگذاری

متقابل زیست‌بوم‌های خوراکجویی در سواحل غربی امریکا، که در فصل پنجم درباره‌شان بحث شد، دیگر نمونه‌ی درخشان این اصل است.

۱۸ آن‌طور که اریک ولفِ انسان‌شناس بیان کرده است.

۱۹ در Bruce Smith (2001) به کلِ این پدیده زیر سرفصل «تولید خوراک در ابعاد کوچک» پرداخته می‌شود و در خلال آن نویسنده اقتصادهایی را توصیف می‌کند که «پهنه‌ی گسترده و متنوع میان شکار ـ ماهی‌گیری ـ گردآوری و کشاورزی» را اشغال می‌کنند.

20 Wild et al. 2004; Schulting and Fibiger (eds) 2012; Meyer et al. 2015; Teschler-Nicola et al. 1996.

۲۱ برای شرحی مفصل از گسترش کشاورزی نوسنگی به اروپا، که از طریق زیست‌بوم‌شناسی رفتاری و نظریه‌های فرگشت فرهنگی درک شده، بنگرید به:
Shennan 2018.

22 Coudart 1998; Jeunesse 1997; Kerig 2003; van der Velde 1990.

23 Shennan et al. 2013; Shennan 2009; Shennan and Edinborough 2006.

24 Haak et al. 2005; 2010; Larson et al. 2007; Lipson et al. 2017.

25 Zvelebil 2006.

برای شواهدی از تفاوت جایگاه براساس ثروت در گورستان‌های میان‌سنگی با اتکا به شواهد برگرفته از گورستان‌های منطقه‌ی کارلیا، بنگرید به:

O'Shea and Zvelebil (1984).

درباره‌ی جنوب اسکاندیناوی بنگرید به:

Nilsson Stutz (2010)

و درباره‌ی ساحل برتون، بنگرید به:

Schulting (1996).

26 Kashina and Zhulnikov 2011; Veil et al. 2012.

27 Schulting and Richards 2001.

۲۸ نویسندگان در Golitko and Keeley (2007) رویارویی‌های خصمانه میان کشاورزهای نوسنگی و جمعیت‌های مستقرتر میان‌سنگی را مجسم می‌کنند و می‌گویند روستاهای برج‌وبارودار معمولاً حول کناره‌های مستعمره‌نشین‌های نوسنگی بنا می‌شدند.

29 Wengrow 2006, Chapters Two to Three; Kuper and Kroepelin 2006.

30 Wengrow et al. 2014.

31 Spriggs 1997; Sheppard 2011.

32 Denham et al. 2003; Golson et al. (eds) 2017; Yen 1995.

33 Spriggs 1995.

عادت مردم لاپیتا به گذر از جمعیت‌های مستقر برای رسیدن به فضاهای خالی تا حدی با یافته‌های دی‌ان‌ای باستانی تأیید شده است؛ بنگرید به:

Skoglund et al. 2016.

34 Kirch 1990; Kononenko et al. 2016.

در (1993) Gell پژوهشی نظام‌مند و تطبیقی از سنت‌های منطقه‌ای هنر بدنی و خال‌کوبی در جوامع متأخر پلینزیایی و جای‌گشت‌های اجتماعی و مفهومی‌شان آمده است.

35 Holdaway and Wendrich (eds.) 2017.

۳۶ چنان که گفتیم، لاپیتا با گسترش زبان‌های استرونزیایی پیوند داده می‌شود. هم‌بستگی‌ها میان گسترش کشاورزی و زبان همچنین در مورد فرهنگ‌های نیل (و گسترش فرهنگ بانتو از غرب به جنوب افریقا) هم محتمل به نظر می‌آید. برای بررسی کلی این موارد و دیگر نمونه‌های گسترش زبان و کشاورزی، بنگرید به:

Bellwood 2005; Bellwood and Renfrew (eds) 2002.

رابطه‌ی میان زبان‌های هندواروپایی و گسترش کشاورزی در دوران نوسنگی اولیه در اروپا اکنون نامحتمل دانسته می‌شود. بنگرید به:

Haak et al. 2015.

37 Capriles 2019.

38 Fausto 1999; Costa 2017.

39 Descola 1994; 2005.

40 Roosevelt 2013.

41 Hornborg 2005; Hornborg and Hill (eds.) 2011.

۴۲ «پیچیده» در این‌جا کلمه‌ای کاربردی است ــ هنرهای بومیان آمازون بی‌اندازه غنی و متنوع است، با گونه‌های منطقه‌ای و قومی بسیار. بااین‌حال، تحلیلگران اصول مشابه رایجی را در فرهنگ بصری در سراسر مناطقی گسترده یافته‌اند. برای دورنمای برزیل بنگرید به:

Lagrou 2009.

43 Erickson 2008; Heckenberger and Neves 2009; Heckenberger et al. 2008; Pärssinen et al. 2009.

44 Lombardo et al. 2020.

45 Piperno 2011; Clement et al. 2015; Fausto and Neves 2018.

46 Arroyo-Kalin 2010; Schmidt et al. 2014; Woods et al. (eds) 2009.

47 Scott 2009.

48 Smith 2001.

۴۹ شواهدِ برگرفته از محوطه‌های باستان‌شناختی در دره‌ی ریو بالاسِ مکزیک:

Ranere et al. 2009.

50 Smith 2006.

51 Fuller 2007: 911-915.

52 Redding 1998.

این «لاس زدن»ها احتمالاً به شکل مدیریت گزینشی احشام بود؛ زراعت محدود به زنان می‌شد تا مردها مجال پرسه زدن داشته باشند.

۵۳ در مرحله‌ی باستان‌شناختی نوسنگی پیشاسفالگری سوم[1] خوانده می‌شود.

1. Pre-Pottery Neolithic C

54 Colledge et al. 2004; 2005.

باید خاطرنشان کنیم که کاهش تنوع گیاهان احتمالاً درون هلال حاصل‌خیز آغاز شد، حدوداً در زمانی که بسته‌ی کشاورزی نوسنگی به شمال و غرب از طریق بالکان به اروپا برده شد. حوالی ۷۰۰۰ پیش از میلاد (پایان دوره‌ی نوسنگی پیشاسفالگری دوم)، تنوع میانگین گیاهان در محوطه‌های هلال حاصل‌خیز از ده یا یازده گیاه اصلی به پنج یا شش کاهش یافت. جالب است که پس از آن در این منطقه (در خلال نوسنگی پیشاسفالگری سوم) کاهش شدید جمعیت رخ داد، که با ترک روستاهای بزرگ و آغاز الگوی پراکنده‌تر سکونت انسان‌ها همراه بود.

55 Bogaard 2005.

هشتم: شهرهای خیالی

1 Dunbar 1996; 2010.

2 Dunbar 1996: 69-71.

مبنای شناختی عدد دانبار از مطالعات مقایسه‌ای بر روی پستانداران غیرانسانی استنباط می‌شود که نشان می‌دهد بین اندازه‌ی نئوکورتکس و اندازه‌ی گروه در گونه‌های مختلف میمون‌ها و میمون انسان‌نما ارتباط وجود دارد. (Dunbar 2002) اهمیت این یافته‌ها برای مطالعات نخستی‌ها در این‌جا موردسؤال نیست، مسئله این است که آیا می‌توان آن‌ها را به روشی ساده یا مستقیم به نوع خودمان تعمیم بدهیم یا خیر.

3 Bird et al. 2019; Hill et al. 2011; Migliano et al. 2017.

4 Sikora et al. 2017.

5 Bloch 2013.

6 Anderson 1991.

7 Bird et al. 2019; Bloch 2008.

8 Fischer 1977: 454.

۹ به‌ویژه به Childe (1950) بنگرید.

۱۰ ما امیدواریم که در کارهای آتی به مواد و مصالح غنی افریقایی، خارج از مصر باستان، به نحو کامل‌تری بپردازیم، همراه با بسیاری نمونه‌های ارزشمند دیگر که نمی‌توان در این‌جا گنجاند، مانند سنت‌های پوئبلو در جنوب‌غربی امریکا. برای بحث‌های مهم موجود درباره‌ی مواد و مصالح افریقایی، که تعدادی از مشاهدات ما را درباره‌ی ماهیت غیرمتمرکز و خودسازمان‌دهِ شهرهای اولیه نشان می‌دهد، بنگرید به:

S. McIntosh 2009; R. McIntosh 2005.

۱۱ اکثر باستان‌شناسان مشکلی نمی‌بینند که هر سکونتگاه متراکم مسکونی با مساحتی در حدود ۱۵۰ هکتار یا مطمئناً بیش از دویست هکتار را «شهر» بنامند. (مثلاً بنگرید به Fletcher 1995)

12 Fleming 2009: passim.

۱۳ برای شواهد مستقیم از مهاجرت به تنوتینواکان براساس مطالعات ایزوتوپی بقایای انسانی، بنگرید به:

White et al. 2008.

برای شواهد مشابه در هاراپان بنگرید به:

Valentine et al. 2015.

برای بحث کلی در مورد محله‌ها و نقش‌شان در شکل‌گیری شهرهای اولیه، بنگرید به:

Smith 2015.

14 Plunket and Uruñuela 2006.

15 Day et al. 2007; Pennington et al. 2016.

16 Pournelle 2003.

17 Sherratt 1997; Styring et al. 2017.

18 Pournelle 2003; Scott 2017.

۱۹ برای چین، بنگرید به:

Underhill et al. 2008.

برای پرو، بنگرید به:

Shady Solis, Haas and Creamer 2001.

20 Inomata et al. 2020.

محوطه‌ی اصلی آن‌ها در این‌جا در ایالت تاباسکو است و با نام آگوادا فنیکس شناخته می‌شود. قدمت آن به حدود هزار تا هشتصد سال پیش از میلاد بازمی‌گردد و اکنون به عنوان «قدیمی‌ترین بنای یادبودی که تابه‌حال در منطقه‌ی مایا پیدا شده و بزرگ‌ترین در کل تاریخ منطقه پیش از ورود اسپانیایی‌ها» شناخته می‌شود. آگوادا فنیکس به‌هیچ‌وجه منطقه‌ای پرت و دورافتاده نیست. ویژگی‌های عظیم معماری، که دلالت بر کار جمعی در مقیاس اهرام مصر باستان دارد، اکنون در مکان‌های متعددی در زمین‌های پست مایا، سده‌ها قبل از آغاز سلطنت کلاسیک مایا، یافته شده است. این‌ها عمدتاً شامل اهرام نیستند، بلکه سکوهای خاکی با نسبت‌های خیره‌کننده و گسترش در سطح افق هستند که به‌دقت در ساختارهای تقریباً Eشکل قرار گرفته‌اند. عملکردشان همچنان نامشخص است، زیرا اکثر این مکان‌ها با سنجش از راه دور (با استفاده از فناوری لایدار[1]) آشکار شده‌اند و هنوز در هیچ مقیاسی حفاری نشده‌اند.

21 Anthony 2007.

۲۲ بیش‌تر این تحقیقات، که منحصراً به زبان روسی منتشر شده است، مطابق با استانداردهای آن زمان، از جمله عکاسی هوایی، کاوش زیرسطحی و حفاری دقیق، پیشرفته بود. برای خلاصه و توضیحات به زبان انگلیسی بنگرید به:

Videiko 1996; Menotti and Korvin-Piotrovskiy 2012.

۱. LiDAR؛ یکی از فناوری‌های سنجش از راه دور است که با تاباندن لیزر به هدف و تجزیه‌وتحلیل نور بازتاب‌شده، فاصله را اندازه می‌گیرد. لایدار مشابه رادار است که بعضی اوقات نیز رادار لیزری نامیده می‌شود. اختلاف اصلی لایدار و رادار طول موج‌های تابشی مورداستفاده است. رادار از طول موج‌هایی در ناحیه‌ی رادیویی استفاده می‌کند درحالی‌که لایدار طول موج‌های لیزری به کار می‌برد.

23 Shumilovskikh, Novenko and Giesecke 2017.

آن‌چه این خاک‌ها را از نظر فیزیکی متمایز می‌کند میزان خاک‌برگ و ظرفیت بالای‌شان برای ذخیره‌ی رطوبت است.

24 Anthony 2007: 160-174.

۲۵ برای درک مقیاس نسبی، در نظر بگیرید که فقط همین مرکز خالی ابر محوطه به‌تنهایی می‌توانست بیش از دو برابر یک شهر بزرگ دوران نوسنگی مانند چاتال‌هویوک را در خود جای دهد.

۲۶ تاریخ‌گذاری علمی نشان می‌دهد که برخی از بزرگ‌ترین ابر محوطه‌های شناخته‌شده هم‌زمان بوده‌اند:

Müller et al. 2016: 167-168.

27 Ohlrau et al. 2016; Shumilovskikh, Novenko and Giesecke 2017.

28 Nebbia et al. (2018).

در کتاب فوق شواهدی در حمایت از این مدل فصلی افراطی ارائه می‌شود، ضمن آن‌که جایی هم برای احتمالات دیگر باقی می‌گذارد.

۲۹ مردم ابر محوطه‌ها این سنت را داشتند که عمداً خانه‌های خود را به آتش می‌کشیدند. این پدیده مسائل را برای تحلیلگران مدرنی پیچیده می‌کند که می‌کوشند مشخص کنند چه مقدار از هر محوطه به صورت هم‌زمان استفاده می‌شد. معلوم نیست چرا این سوزاندن‌ها رخ می‌داد. (برای اهداف آیینی یا بهداشتی یا هر دو؟) آیا این به آتش کشیدن‌ها به طور معمول در داخل سکونتگاه‌ها اتفاق می‌افتاد، به نحوی که بخشی از محوطه‌ی عظیم در حال زندگی و رشد بود و بخشی دیگر همچون نوعی «قبرستان خانگی» باقی می‌ماند؟ معمولاً، مدل‌سازی دقیق تاریخ‌های رادیوکربن با دقت بالا به باستان‌شناسان اجازه می‌دهد چنین مسائلی را حل کنند. در این مورد، متأسفانه یک ناهنجاری در منحنی کالیبراسیون برای هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد آن‌ها را از انجام این کار بازمی‌دارد.

30 Kirleis and Dal Corso 2016.

31 Chapman and Gaydarska 2003; Manzura 2005.

۳۲ همچنین باید پاسخ‌های متفاوتی را در نظر گرفت که از محوطه‌ای به محوطه‌ی دیگر متفاوت است. مثلاً، برخی از آن‌ها، مانند مایدانتس و نبلیوکا، جمعیت خود را برای حفر خندق پیرامون محوطه بسیج کردند و فضای باغی را بین مدار بیرونی خانه‌ها و حاشیه‌ی سکونتگاه مشخص می‌کردند. محوطه‌های دیگر، مانند تالانکی، این کار را نکردند. باید تأکید کرد که این خندق‌ها به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند نوعی استحکامات یا سنگر دفاعی باشند ــ کم‌عمق و دارای شکاف‌های مکرر بودند تا مردم بتوانند رفت‌وآمد کنند. باید بر موضوع تأکید شود، زیرا پژوهشگران قبلی اغلب این ابر محوطه‌ها را «شهرک‌های پناهندگان» برای دفاع از یک جمعیت محلی می‌دانستند؛ دیدگاهی که اکنون در غیاب هرگونه شواهد روشنی برای جنگ یا سایر اشکال درگیری، به طور عمده کنار گذاشته شده است. بنگرید به:

Chapman 2010; Chapman, Gaydarska and Hale 2016.

33 Bailey 2010; Lazarovici 2010.

۳۴ همان‌طور که جان چپمن و همکارانش نشان می‌دهند، هیچ‌چیزی در این خانه‌های جمعی وجود ندارد که نشان دهد طبقه‌ی بالای سیاسی یا مذهبی را در خود جای

داده است: «کسانی که از ساکنان ابر محوطه‌ی تریپیلیا انتظار بازتاب‌های معماری و مصنوعی یک جامعه‌ی سلسله‌مراتبی با نخبگان حاکم بر هزاران نفر را دارند ناامید خواهند شد.» (Chapman, Gaydarska and Hale 2016: 120) این ساختمان‌ها، جدا از ابعاد و درگاه ورودی برجسته‌شان، از نظر مبلمان شبیه به خانه‌های معمولی هستند، به‌جز نبودِ تأسیسات جالب برای تهیه و نگه‌داری مواد غذایی. آن‌ها «هیچ‌یک از ویژگی‌های انباریِ یک مرکز آیینی یا اداری» را ندارند، (.Ibid) و به نظر نمی‌رسد به طور دائم در سطحی محل سکونت بودند؛ به این ترتیب، تأیید می‌شود که از این ساختمان‌ها برای گردهمایی‌های دوره‌ای و شاید فصلی استفاده شده است.

35 Chapman, Gaydarska and Hale 2016.

۳۶ سیستم سامان‌دهی سکونتگاه‌های باسک را مارسیا اشر در فصل پنجم کتاب ریاضیات در جاهای دیگر (۲۰۰۴) توضیح داده است. ما نمی‌توانیم ظرافت‌های گزارش اشر یا بینش ریاضی او را در این‌جا به‌خوبی بازتاب دهیم و خوانندگان علاقه‌مند را به کتاب او و مطالب قوم‌نگارانه‌ی اصلی‌ای که بر آن‌ها تکیه می‌کند ارجاع می‌دهیم. (Ott 1981)

37 Ascher 2004: 130.

۳۸ مورخ پیشاتاریخ، یوهانس مولر، در مقام یکی از حفاران اصلی چنین می‌گوید: (2016: 304) «سرشت جدید و منحصربه‌فرد سازمان مکانی در ابر محوطه‌ی تریپیلیای متأخر [یا «Tripolye»] نکاتی را درباره‌ی رفتار انسانی و گروهی نشان می‌دهد که ممکن است هنوز هم برای امروز ما موضوعیت داشته باشد. توانایی جوامع بی‌سواد برای تراکم در گروه‌های عظیم جمعیتی تحت شرایط تولید، توزیع و مصرف روستایی، و نیز توانایی‌شان در اجتناب از هرم‌های اجتماعی غیرضروری و در عوض اعمال ساختار عمومی‌تر تصمیم‌گیری، امکانات و توانایی‌های‌شان را به ما یادآور می‌شود.»

۳۹ قلب شهرها عنوان بررسی و تحلیل باستان‌شناختی برجسته‌ی دشت سیلابی بین‌النهرین مرکزی به قلم رابرت مک کورمیک آدامز (1981) بود.

۴۰ مرداب‌های جنوب عراق محل زندگی مَعدان است، که گاهی عرب‌های هور نیز نامیده می‌شوند، که اروپایی‌ها آن را بیش‌تر از طریق نوشته‌های ویلفرد تزیگر می‌شناسند. دولت بعث صدام حسین مرداب‌ها را به طور منظم در انتقامجویی سیاسی تخلیه کرد که منجر به جابه‌جایی دسته‌جمعی بومیان و خسارات عظیمی به این زیستگاه باستانی شد. از سال ۲۰۰۳ تلاش‌های مستمر و تا حدی موفقیت‌آمیز برای بازسازی مرداب‌ها و جوامع اجدادی و شیوه‌های زندگی آن‌ها صورت گرفته است.

41 Oates et al. 2007.

شواهد اساسی در سوریه قرار دارد، جایی که درگیری نظامی کار باستان‌شناسی را در مکان‌هایی مانند تل براک، در رودخانه‌ی خابور (یکی از شاخه‌های اصلی فرات) متوقف کرده است. باستان‌شناسان این علفزارها را در شمال بین‌النهرین منطقه‌ی «کشاورزی خشک» می‌نامند، زیرا کشاورزی براساس بارندگی در آن‌جا امکان‌پذیر بود. برخلاف آن، جنوب بین‌النهرین که منطقه‌ی خشکی است، آبیاری از رودخانه‌های اصلی برای کشت غلات اجباری بود.

۴۲ این تپه‌ها محل پیوستگیِ زندگی و مرگ انسان‌ها هستند که با کلمه‌ی عربی «تل» شناخته می‌شوند و از طریق بنا کردن و فروریختن متوالی معماری خشتی در ده‌ها یا اغلب صدها نسل ساخته شده‌اند.

۴۳ برای بررسی «جهان سومری» بنگرید به:

Crawford (ed.) 2013.

۴۴ این همچنین با دغدغه‌های استعماری بریتانیا در منطقه‌ی مدرنی که «بین‌النهرین» نامیده می‌شد مطابقت داشت؛ دغدغه‌هایی که مبتنی بر سیاست ارتقای (و گاه ایجاد) سلطنت‌های محلی به نفع منافع خودشان بود. (Cannadine 2001)

45 Dalley 2000.

46 Wengrow 2010: 131-136; Steinkeller 2015.

کاتبان گاهی اوقات از کلمه‌ی دیگری (bala) ــ به معنای «دوره» یا «چرخه» ــ برای اشاره به بیگاری و همچنین جانشینی دودمان‌های سلطنتی استفاده می‌کردند، اما این دستاوردی است مربوط به دوره‌ی بعدی. جالب است که کل این پدیده را با fanompoana یا «خدمت» مالاگاسی مقایسه کنیم، وظیفه‌ای که از لحاظ نظری کار نامحدودی بود که بر دوش سلطنت سنگینی می‌کرد. در این مورد، خانواده‌ی خود پادشاه مستثنی بودند، اما روایت‌های مشابهی وجود دارد از برابری مطلق همه‌ی کسانی که گرد هم آمدند تا زمین را در پروژه‌های سلطنتی حفر کنند و شوروشوقی برای این کار داشتند. (Graeber 2007a: 265-267)

47 Steinkeller 2015: 149-150.

۴۸ شواهد مکتوب از دوره‌های مختلف تاریخ بین‌النهرین نشان می‌دهد که حاکمان به طور معمول عفو بدهی را در جشن‌ها و مناسبت‌های دیگر اعلام می‌کردند، سابقه‌ی رعایای خود را پاک می‌کردند و به آن‌ها اجازه می‌دادند زندگی مدنی سازنده‌ای را از سر بگیرند. بازخرید بدهی‌های انباشته، چه از طریق اعلامیه‌ی سلطنتی یا در «سال‌های بخشش»، منطق مالی خوبی داشت. این سازوکاری بود برای بازگرداندن تعادل به اقتصاد شهرهای بین‌النهرین، و با رهایی بدهکاران و خویشاوندان‌شان از بردگی به آن‌ها اجازه می‌داد به زندگی مدنی سازنده ادامه دهند. (Graeber 2011; Hudson 2018)

۴۹ زنان شهروند و صاحب‌زمین بودند. برخی از قدیمی‌ترین بناهای سنگی در هر نقطه‌ی بین‌النهرین سوابق معاملات بین مالکان مرد و زن را که به عنوان طرف‌های قانونی در موقعیتی برابر ظاهر می‌شوند ثبت کرده است. زنان همچنین در معابد مقام بالایی داشتند و زنان خاندان سلطنتی به عنوان کاتب آموزش می‌دیدند. اگر شوهران‌شان بدهکار می‌شدند، می‌توانستند سرپرست خانوار شوند. زنان همچنین ستون فقرات صنعت پُربار نساجی بین‌النهرین را تشکیل می‌دادند که سرمایه‌گذاری‌های تجاری خارجی آن را تأمین مالی می‌کرد. آن‌ها در معابد یا سایر مؤسسات بزرگ، اغلب تحت نظارت زنان دیگر، کار می‌کردند، که به نسبت مردان، زمین‌هایی را دریافت می‌کردند. برخی از زنان متصدیان مالی مستقل بودند و به زنان دیگر وام می‌دادند. به طور کلی نگاه کنید به:

Zagarell 1986; van de Mieroop 1989; Wright 2007; Asher-Greve 2012.

برخی از اولین اسناد در مورد این موضوعات از گیرسو، در دولت‌شهر لاگاش، در حدود اواسط هزاره‌ی سوم پیش از میلاد به دست آمده است. این شامل حدود ۱۸۰۰ متن به خط میخی است که عمدتاً از نهادی به نام «خانه‌ی زن» و بعداً «خانه‌ی ایزدبانو بابا» به دست آمده است؛ برای بررسی آن بنگرید به:
Karahashi 2016.

۵۰ برده‌داری مطلق، نگه‌داری بردگان به عنوان دارایی در خانوارهای خصوصی، آن‌قدر در اقتصاد و جامعه‌ی یونان کلاسیک ریشه‌ی عمیق داشت که بسیاری در تعریف شهرهای یونانی به عنوان «جوامع برده‌محور» خود را موجه می‌دانند. ما هیچ معادل آشکاری در بین‌النهرین باستان نمی‌یابیم. معابد و کاخ‌ها اسیران جنگی و بدهکاران را به عنوان برده یا کارگران نیمه‌آزاد نگه‌داری می‌کردند که در تمام طول سال کارهای یدی مانند آسیاب غلات یا باربری را برای دریافت جیره‌ی غذایی انجام می‌دادند و هیچ زمینی از خود نداشتند. حتی در آن زمان، آن‌ها تنها اقلیتی از نیروی کار در بخش دولتی را تشکیل می‌دادند. برده‌داری آشکار نیز وجود داشت، اما هیچ نقش مرکزی قابل‌مقایسه‌ای در اقتصاد بین‌النهرین نداشت. بنگرید به:
Gelb 1973; Paul (ed.) 1997; Steinkeller and Hudson (eds) 2015.

51 Jacobsen 1943; Postgate 1992: 80-81.

52 Barjamovic 2004: 50 n. 7.

53 Fleming 2004.

۵۴ همان‌طور که جان ویلس (1970) مدت‌ها پیش اشاره کرد، احتمالاً چیزی از رفتار مجامع در سخنانی که در اسطوره‌ی بین‌النهرین به خدایان و ایزدبانوها نسبت داده می‌شد حفظ شده است. خدایان نیز برای نشستن در مجالس گرد هم می‌آیند، جایی که مهارت‌های بلاغت، گفتار متقاعدکننده، استدلال منطقی و گه‌گاه سفسطه از خود نشان می‌دهند.

55 Barjamovic 2004: 52.

۵۶ یکی از این دهکده‌های شهری، چنان که نیکلاس پست‌گیت (82-81 :1992) آن را چنین می‌نامد، در لوحی به‌دست‌آمده از شهر اشنونا در دره‌ی دیاله ثبت شده است که عموری‌هایی را که براساس بخش‌های‌شان «در شهر زندگی می‌کنند» با نام سرپرستان مرد خانواده و پسران‌شان فهرست می‌کند.

۵۷ برای مثال، بنگرید به صفحه‌ی ۱۲۳ کتاب زیر:
Van de Mieroop 1999.

58 Ibid., 160-161.

59 Stone and Zimansky 1995: 123.

60 Fleming 2009: 1-2.

۶۱ فلمینگ (199-197 :2009) اشاره می‌کند که «سنت [در اورکش] پیرامون یک توازن جمعی قدرتمند برای رهبری پادشاهان ممکن است میراث یک تاریخ طولانی شهری باشد»، و این‌که شورای بزرگان احتمالاً نمی‌تواند به عنوان بخشی از دایره‌ی مشاوران خود پادشاه تعبیر شود. این یک «نیروی سیاسی کاملاً مستقل» تا حدی باستانی بود، شکل جمعی از رهبری شهری، که «نمی‌توان آن را به عنوان بازیگر فرعی در چارچوب اساساً سلطنتی در نظر گرفت.»

۶۲ یاکوبسن برای بازسازی نظام‌های سیاسی اولیه‌ی شهری در بین‌النهرین، به‌ویژه بر داستان «گیلگمش و آگا» تکیه کرد، یک ترکیب حماسی مختصر درباره‌ی جنگ بین اوروک و کیش که شورای شهر را به دو محفل تقسیم می‌کند.

۶۳ از این‌رو برآوردهای جمعیتی برای شهرِ هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد تقریباً به طور کامل براساس بررسی‌های توپوگرافی و توزیع یافته‌های سطحی است. (Nissen 2002)

64 Nissen, Damerow and Englund 1993.

65 Englund 1998: 32-41; Nissen 2002.

تعداد چشم‌گیری از بناهای یادمانی در مجموعه‌ی عنا نسخه‌های بزرگ‌شده‌ی چشم‌گیر از یک نوع خانه‌ی معمولی (به‌اصطلاح شکل «خانه‌ی سه‌جانبه») است که در روستاهای قبل از دوره‌ی عُبید در هزاره‌ی پنجم پیش از میلاد وجود دارد. متخصصان بحث می‌کنند که آیا ممکن است که برخی از این ساختمان‌ها نه معابد بلکه کاخ‌های خصوصی بوده باشند، اما در واقع آن‌ها چندان شبیه کاخ‌ها یا معابد بعدی نیستند. در اصل، آن‌ها نسخه‌های پیشرفته‌ای از شکل‌های خانه‌ی سنتی هستند، جایی که جلسات تعداد زیادی از افراد، احتمالاً به شکل خانواده‌ی گسترده و تحت حمایت یک خدای خانواده، برگزار می‌شد. (Wengrow 1998; Ur 2014) نخستین نمونه‌های قانع‌کننده از معماری کاخ در شهرهای آبرفتی جنوب بین‌النهرین تنها سده‌ها بعد در دوره‌ی دودمانی اولیه انجام شد. (Moorey 1964)

۶۶ برای بررسی خیره‌کننده‌ی توسعه‌ی معماری اوروک در طول اعصار بنگرید به:
Crüsemann et al. (eds) 2019.

اگرچه توجه داریم که تفسیر آن‌ها جنبه‌های برنامه‌ریزی شهری را که به‌وضوح با مشارکت مدنی مرتبط می‌دانیم دست‌کم می‌گیرند (به‌ویژه با توجه به مراحل اولیه‌ی عبادتگاه عنا، آن‌ها تمایل دارند حتی در غیاب شواهد مکتوب فرض کنند که هر نوع پروژه‌ی بزرگ معماری باید لزوماً برای ایجاد انحصار نخبگان حاکم در نظر گرفته شده باشد).

۶۷ در میان آن‌ها نسخه‌های اولیه‌ی به‌اصطلاح «فهرست عناوین و حرفه‌ها» وجود دارد که در زمان‌های بعد به طور گسترده تکثیر شد و (از جمله) اصطلاحاتی را برای انواع مختلف قضات، شهرداران، کاهنان، رؤسای «مجمع»، سفیران، قاصدان، ناظران گله‌ها، نخلستان‌ها، مزارع و تجهیزات کشاورزی و همچنین گلدان‌کاری و فلزکاری در بر می‌گیرد. در (Nissen, Damerow, Englund (1993: 110-111 مشکلات عظیم استخراج هر نوع تاریخ اجتماعی‌ای از چنین اسنادی بررسی می‌شود که به یافتن موارد تأییدآمیز بین اصطلاحات خاص و تکرارشان در متون اداری همان دوره بستگی دارد و حتی آن‌گاه نیز تا حدودی جانب‌دارانه است.

۶۸ اگرچه باید توجه داشته باشیم که دست‌کم در دوران بابل قدیم (حدود ۲۰۰۰ تا ۱۵۰۰ پ‌م) بخش زیادی از آموزش کتابت در خانواده‌ها به شکل خصوصی نیز ادامه داشت.

69 Englund 1988.

70 Bartash 2015.

این احتمال وجود دارد که برخی قبلاً در این زمان برده یا اسیر جنگی بوده باشند (Englund 2009) و، همان‌طور که خواهیم دید، بعداً این امر بسیار رایج می‌شود.

در واقع، این امکان وجود دارد که آن‌چه در ابتدا یک سازمان خیریه بود به‌تدریج با افزوده شدن اسیران به این ترکیب دگرگون شد. برای ترکیب جمعیتی نیروی کار معبد در دوره‌ی اوروک نیز بنگرید به:

Liverani 1998.

۷۱ یکی دیگر از جنبه‌های کنترل کیفیت در معابد شهری استفاده از مُهر استوانه‌ای بود. این سنگ‌های حکاکی‌شده‌ی ریز و تقریباً نابودنشدنی منبع اصلی دانش ما برای حدود سه‌هزار سال تصویرسازی در خاورمیانه از زمان نخستین شهرها تا امپراتوری ایران (حدود ۳۵۰۰ تا ۵۰۰ پ‌م) هستند. آن‌ها کارکردهای زیادی داشتند و صرفاً «اشیای هنری» نبودند. در واقع، مُهرهای استوانه‌ای یکی از نخستین وسایل برای بازتولید مکانیکی تصاویر پیچیده بودند که با چرخاندن مُهر بر روی نوار یا بلوکی از خاک رُس انجام می‌شد تا شکل‌ها و علایم برجسته ظاهر شوند، بنابراین، نخستین رسانه‌های چاپی در نظر گرفته می‌شوند. آن‌ها بر روی لوح‌های گلی حکاکی می‌شدند، اما همچنین بر درپوش‌های سفالی کوزه‌های حاوی غذا و نوشیدنی نیز حک می‌شدند. به این ترتیب، تصاویر کوچکی از افراد، حیوانات، هیولاها، خدایان و غیره برای محافظت و تأیید محتوایی حک می‌شد تا محصولات یک‌دست کارگاه‌های معبد و کاخ‌ها را از محصولات دیگر متمایز کند و اصالت‌شان را هنگام دست‌به‌دست شدن میان طرف‌های معامله تضمین کند. (Wengrow 2008)

۷۲ برخی آشورشناسان زمانی اعتقاد داشتند که این سپهر تقریباً همه‌چیز را در بر می‌گیرد: این‌که نخستین شهرهای بین‌النهرین «دولت‌های معبدی» بودند که براساس «سوسیالیسم تئوکراتیک» اداره می‌شدند. این تز به نحو قانع‌کننده‌ای رد شده است. بنگرید به:

Foster 1981.

ما واقعاً نمی‌دانیم که زندگی اقتصادی در خارج از منطقه‌ی تحت مدیریت معابد چگونه بود؛ فقط می‌دانیم که معابد بخش معینی از اقتصاد، اما نه همه‌ی آن، را اداره می‌کردند، و چیزی شبیه به حاکمیت سیاسی نداشتند.

۷۳ روی گلدان اوروک، تصویر ایزدبانو، احتمالاً اینانا، بزرگ‌تر از مردانی است که به سمتش حرکت می‌کنند. تنها استثنا چهره‌ای است که مستقیماً در سر صف به او نزدیک می‌شود، که عمدتاً به دلیل یک شکستگی در گلدان مفقود شده است، اما به احتمال زیاد همان شخصیت معمول مرد است که بر روی مُهرهای استوانه‌ای و سایر بناهای تاریخی آن زمان، با ریش مشخص، موهای جمع‌شده به شکل شنیون و لباس‌های بافته‌ی بلند ظاهر می‌شود. نمی‌توان گفت جایگاه تصویر مرد به چه وضعیتی اشاره دارد یا این جایگاه موروثی است یا چرخشی. ایزدبانو ردای بلندی می‌پوشد که تقریباً تمام خطوط بدنش را پنهان می‌کند، درحالی‌که پیکره‌های مردان کوچک‌تر برهنه به نظر می‌رسند و احتمالاً حالت جنسی به خود می‌گیرند. (Wengrow 1998: 792; Bahrani 2002)

74 Yoffee 1995; Van de Mieroop 2013: 283-284.

75 Algaze 1993.

هیچ اشاره‌ای به این مهاجرنشین‌ها در مکاتبات اداری مادرشهر وجود ندارد (و در خود مهاجرنشین‌ها نیز به‌ندرت از نوشتن استفاده می‌کردند).

۷۶ در اصل، این‌ها خاستگاه مقدس چیزی بود که ما اکنون برندینگِ کالا می‌نامیم. بنگرید به:

Wengrow 2008.

77 Frangipane 2012.

78 Helwig 2012.

79 Frangipane 2006; Hassett and Sağlamtimur 2018.

80 Treherne 1995: 129.

۸۱ در میان یافته‌های قابل‌توجه‌تر از گورستان اوایل عصر مفرغ در باشور هویوک در شرق آناتولی، مجموعه‌ای اولیه از قطعات بازی به صورت مجسمه بوده است.

۸۲ تا حد زیادی همان‌طور که در واقع اندرو شرات (1996) پیش‌بینی کرده بود؛ همچنین بنگرید به:

Wengrow 2011.

در جایی که جوامع شهری و سرزمین‌های مرتفع به هم نزدیک شدند، عنصر سومی ظهور کرد که نه به اشراف قبیله‌ای شبیه است و نه به شهرهای برابرها. باستان‌شناسان این عنصر دیگر را با عنوان فرهنگ کوراآراکسس یا ماورای قفقاز می‌شناسند، اما تعریف آن از نظر انواع سکونتگاه‌ها، که از درون بسیار متفاوت است، دشوار است. برای باستان‌شناسان، آن‌چه فرهنگ ماورای قفقاز را بیش از هر چیز مشخص می‌کند سفال‌های بسیار درخشان آن است که به نحو چشم‌گیری از جنوب قفقاز تا دره‌ی اردن پراکنده شده است. در چنین مسافت چشم‌گیری، روش‌های ساخت سفال و سایر محصولات متمایز صنایع دستی تا حد قابل ملاحظه‌ای ثابت باقی می‌ماند و این از نگاه برخی، نشانه‌ی مهاجرت صنعتگران و شاید حتی کل جوامع برای اسکان در مکان‌های دورافتاده است. به نظر می‌رسد چنین گروه‌هایی از مهاجران به طور گسترده در گردش و ساخت‌وپرداخت فلزات، به‌ویژه مس، مشارکت داشته‌اند. آن‌ها همراه با خود روش‌های خاصی نظیر استفاده از اجاق‌های قابل‌حمل پخت‌وپز، که گاهی با تصاویری از صورت تزنین شده بودند، حمل می‌کردند؛ در این اجاق‌ها از قابلمه‌های درداری استفاده می‌کردند که برای تهیه‌ی غذاهایی از سبزیجات آب‌پز و خوراک‌های مختلف به کار می‌رفت: عملی نسبتاً غریب در مناطقی که سرخ کردن و پختن غذا در اجاق‌های ثابت روشی قدیمی بود که به دوران نوسنگی بازمی‌گردد. (بنگرید به Wilkinson 2014، با ارجاعات بیش‌تر)

۸۳ اثر اخیر انحطاط نهایی تمدن سند را به تغییرات در رژیم سیلابی نظام‌های اصلی رودخانه‌ها نسبت می‌دهد که به دلیل تغییرات در چرخه‌ی بادهای موسمی ایجاد شده است. این امر در خشک شدن رود غاغارهاکرا که زمانی مسیر اصلی سند بود، و تغییر سکونت انسان به مناطقی که رود سند به رودخانه‌های پنجاب یا به بخش‌هایی از دشت سند ـ گنگ می‌پیوندد و هنوز در حوضه‌ی آبریز کمربند موسمی قرار دارد به‌خوبی مشهود است.(Giosan et al. 2012)

۸۴ برای بررسی بحث‌ها، به Green (2020) بنگرید که استدلالی را ارائه می‌کند مبنی بر این‌که تمدن سند نمونه‌ای از شهرهای برابری‌خواه بوده است، اما در امتداد خطوط نسبتاً متفاوتی با تمدن ما.

۸۵ برای مرور کلی تمدن سند و توضیحات بیش‌تر در مورد مکان‌های اصلی، بنگرید به:

Kenoyer 1998; Possehl 2002; Ratnagar 2016.

۸۶ برای مروری بر ارتباطات تجاری و فرهنگی دوردست دره‌ی سند در عصر مفرغ، بنگرید به:

Ratnagar 2004; Wright 2010.

۸۷ برای خط سند به طور کلی، بنگرید به:

Possehl 1996.

برای نشانه‌ی خیابان دولا ویرا، بنگرید به:

Subramanian 2010.

و برای عملکرد مُهر استوانه‌ای تمدن سند، بنگرید به:

Frenez 2018.

88 Jansen 1993.

89 Wright 2010: 107-110.

90 Rissman 1988.

91 Kenoyer 1992; H. M.-L. Miller 2000; Vidale 2000.

۹۲ «تمدن سند چیزی است شبیه به یک نظام فرهنگی ـ اجتماعی بی‌چهره. مثلاً افراد، حتی افراد برجسته، به‌آسانی از سوابق باستان‌شناسی مشخص نمی‌شوند، برخلاف مثلاً بین‌النهرین و مصر دودمانی. هیچ نشانه‌ی روشنی از سلطنت در قالب مجسمه یا کاخ وجود ندارد. هیچ مدرکی دال بر بوروکراسی دولتی یا دیگر دبدبه‌وکبکبه‌ی «دولتی بودن» وجود ندارد. (Possehl 2002: 6)

۹۳ بحث تیزبینانه‌ی دنیل میلر (1985) درباره‌ی این نکات همچنان مهم است.

۹۴ همان‌طور که از جمله در Lamberg-Karlovsky 1999 بحث شده است. گاهی اوقات اعتراض می‌شود که مشاهده‌ی تمدن عصر مفرغ دره‌ی سند از دریچه‌ی کاست‌ها به معنای ترسیم تصویری مصنوعی و «بی‌زمان» از جوامع جنوب آسیاست و در نتیجه به استعاره‌های «شرق‌شناسانه» می‌لغزد، زیرا نخستین ذکر مکتوب از نظام کاستی و تمایزات اجتماعی اساسی آن یا وارناها فقط حدود هزار سال بعد در سرودهای ریگ ودا مطرح می‌شود. از بسیاری جهات، این اعتراضی شگفت‌آور و تا حدی محکوم به شکست است، زیرا تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که فرض کنیم یک نظام اجتماعی مبتنی بر اصول کاست نمی‌تواند خودش تکامل یابد، به همان شکلی که مثلاً نظام‌های طبقاتی یا فئودالی دستخوش تحولات ساختاری مهمی در طول زمان می‌شوند. قطعاً کسانی هستند که به‌صراحت این موضع را در آثارشان اتخاذ کرده‌اند (مشهورترین‌شان Dumont 1972)، بااین‌حال بدیهی است که موضع ما در این‌جا این نیست. ما هیچ‌گونه تداومی در این زمینه بین کاست، زبان و هویت نژادی نمی‌بینیم (همسان‌پنداریِ نادرست دیگری که در گذشته مانع از این نوع بحث‌ها شده بود).

۹۵ در این مورد بنگرید به ارزیابی مجدد مهم ویدال (2010) از موهنجودارو و پیشینه‌ی باستان‌شناسی آن.

۹۶ کمبود کلی سلاح در محوطه‌های هاراپان همچنان چشمگیر است. اما همان‌طور که

در (2005) Corke آمـده، در سـایر تمدن‌هـای عصـر مفـرغ (مانند مصر، چین، بین‌النهرین) تسلیحات بیش‌تر در گورستان‌ها یافت می‌شود تا سکونتگاه‌ها. کرک استدلال می‌کند که بنابراین ممکن است به دلیل کمبود کلی بقایای گورستان‌ها در دره‌ی سند، رؤیت‌پذیری سلاح‌ها و نشانه‌های جنگ بسیار کاهش یابد. علاوه‌براین همان‌طور که او اشـاره می‌کند، بااین‌حال، هیچ مدرکی دال بر اسـتفاده از سـلاح به عنوان نماد اقتدار (مثلاً برخلاف بین‌النهرین) یا به هر نحوی به عنوان «بخش مهمی از هویت نخبگان» در تمدن سند وجود ندارد. چیزی که به طور قطع غایب است تجلیل از سلاح و نوع افرادی است که از آن استفاده می‌کنند.

۹۷ بدیهی است که این موضوع تا حدودی فقط ناشی از میل به حفظ اعتبار «اختراع» دموکراسی برای چیزی به نام «غرب» است. بخشی از توضیح ممکن است در این واقعیت نهفته باشـد که خود آکادمی به شـکلی کاملاً سلسـله‌مراتبی سازمان‌دهی شده است، و بنابراین، اکثر پژوهشگران تجربه‌ی کمی از تصمیم‌گیری دموکراتیک دارنـد یـا اصـلاً تجربه‌ای در ایـن زمینه ندارند، و تصور این‌که شـخص دیگری در نتیجه چنین کاری انجام دهد برای‌شان سخت است.

98 Gombrich 1988: 49-50, 110 ff.

همچنین بنگرید به:

Muhlenberg and Paine 1996: 35-36.

۹۹ مانند همـه‌ی مـوارد مشـابه، تقریباً همه‌چیـز دربـاره‌ی «دموکراسـی» اولیه‌ی هند موردمناقشه است. قدیمی‌ترین منابع ادبی، وداها، جامعه را کاملاً روستایی فرض می‌کند و سلطنت را تنها شکل ممکن حکومت ــ اگرچه برخی پژوهشگران هندی ردپایی از نهادهای دموکراتیک قبلی را کشف می‌کنند. (Sharma 1968) بااین‌حال، در زمان بودا در سده‌ی پنجم پیش از میلاد، دره‌ی گنگ محل استقرار دولت‌شهرها، جمهوری‌های کوچک و کنفدراسیون‌ها بود که به نظر می‌رسد بسیاری‌شان (گانا ـ سـنگا[1]) توسـط مجامعـی متشـکل از همـه‌ی اعضـای مرد کاسـت جنگجـو اداره می‌شـدند. مسـافران یونانـی ماننـد مگاسـتنس کامـلاً مایـل بودند ایـن مجامع را به عنوان دموکراسی توصیف کنند، زیرا دموکراسی‌های یونان اساساً یکسان بودند، اما پژوهشـگران معاصر در مورد این‌که واقعاً چه‌قدر دموکراتیک بودند بحث‌هایی مطرح می‌کنند. به نظر می‌رسد کل بحث بر این فرض استوار است که «دموکراسی» نوعی دسـتاورد تاریخی چشـم‌گیر اسـت، به جای عادت به خودگردانی که در هر دوره‌ی تاریخی در دسترس بوده است. (به عنوان مثال، به Sharan 1983 Thapar 1984 بنگرید؛ از متیو میلیگان تشکر می‌کنیم که ما را به منبع مرتبط راهنمایی کرد، اگرچه او هیچ مسئولیتی در قبال استفاده‌ای که ما از آن کرده‌ایم ندارد.)

۱۰۰ درباره‌ی اصل seka بنگرید به:

Geertz and Geertz 1978; Warren 1993.

101 Lansing 1991.

۱۰۲ چنان که در Wengrow 2015 بحث شد.

103 Possehl 2002: passim; Vidale 2010.

1. gana-sangha

۱۰۴ شهرهای مستقل فقط در سده‌های هفدهم و هجدهم به عنوان بخشی از [پروژه‌ی] تأسیس دولت ملی مدرن به طور کامل در اروپا منسوخ شدند. امپراتوری‌های اروپایی و تأسیس نظام مدرن بینادولتی در سده‌ی بیستم موفق شدند هرگونه اثری از آن‌ها را در سایر نقاط جهان از بین ببرند.

105 Bagley 1999.

106 Steinke and Ching 2014.

۱۰۷ جالب این‌جاست که برخی از کوچک‌ترین آن‌ها در خود هنان، مرکز دودمان‌های بعداً نام‌گذاری‌شده، قرار دارند. شهر وانگ‌چنگ‌گانگ، مرتبط با دودمان شیا ــ طلایه‌دار نیمه‌افسانه‌ای شانگ ــ دارای مساحت کلی حدود سی هکتار است. بنگرید به:

Liu and Chen 2012: 222.

108 Ibid.: passim; Renfrew and Liu 2018.

۱۰۹ برخی از پژوهشگران در ابتدا پیشنهاد کردند که دوره‌ی لونگشان عصر شمنیسم متأخر بوده است، نوعی توسل به اسطوره‌ی بعدی پان گو، که آسمان و زمین را به گونه‌ای از هم جدا می‌کرد که فقط کسانی که دارای قدرت معنوی بودند می‌توانستند بین آن‌ها سفر کنند. دیگران در ابتدا آن را به افسانه‌های کلاسیک وان گو، دوره‌ی ده‌هزار ایالت، قبل از این‌که قدرت در دودمان‌های شیا، شانگ و ژو بومی شود، مرتبط کردند. بنگرید به:

Chang 1999.

110 Jaang et al. 2018.

111 He 2013: 269.

112 Ibid.

113 He 2018.

نهم: پنهان شدن پیش چشم همه

۱ مکان دقیق آزتلان نامشخص است. مجموعه‌ی شواهد متنوعی حاکی‌اند که جمعیت‌های ناواتل‌زبان (زبانِ مکزیکا / آزتک‌ها) پیش از مهاجرت به جنوب، هم در زمینه‌هایی روستایی و هم شهری پراکنده بودند. به احتمال زیاد، آن‌ها در پایتختِ تولتکیِ تولا که در شمال حوضه‌ی مکزیک قرار دارد در کنار دیگر گروه‌های زبانی و قومی زندگی می‌کردند. (Smith 1984)

۲ این نام از آن‌رو بود که برای پایه‌گذاری اتحاد سیاسیِ سه دولت‌شهر به کار می‌رفت: تنوچتیتلان، تشکوکو و تلاکوپان.

۳ پادشاهان مکزیکا مدعی بودند تبارشان از یک سو به حاکمان تولتکیِ شهری به نام کولهواکان می‌رسد، جایی که در مسیر مهاجرت‌های‌شان در آن اقامت گزیده بودند؛ وجه تسمیه‌ی نام قومیِ کولهوا ـ مکزیکا نیز از همین جا می‌آید؛ بنگرید به:

Sahlins 2017.

4 Stuart 2000.

5 Taube 1986; 1992.

۶ تخمین‌های منتشرشده در این زمینه طیفی را تشکیل می‌دهند از حداکثر ۲۰۰ هزار نفر تا حداقل ۷۵هزار نفر، (Mihon 1976: 212) اما کامل‌ترین بازسازی تا به امروز (Smith et al. 2019) ارقام را به صد نفر گرد می‌کند و آن را به مراحل زولالپان-مِتِپِک[1] اشغال شهر نسبت می‌دهند، یعنی بین ۳۵۰ تا ۶۰۰ میلادی. چنان‌که در ادامه بحث خواهیم کرد، در آن زمان بخش عمده‌ی جمعیت ــ هم ثروتمندان و هم فقرا ــ در بلوک‌هایی آپارتمانی با معماری زیبا زندگی می‌کردند.

۷ در واقع، به احتمال زیاد به‌هرحال شکلی از نظام نوشتاری در تئوتیئواکان به کار می‌رفته است، اما تمام چیزی که از آن باقی مانده صرفاً نشانه‌هایی جداافتاده یا مجموعه‌ی کوچکی از نشانه‌هاست که در نقاشی‌های دیواری و ظروفی تکرار شده که پیکرهای انسانی بر آن‌ها نقش بسته است. شاید [این نشانه‌های مجزا] زمانی بتوانند برای برخی پرسش‌های جنجالی درباره‌ی جامعه‌ای که تئوتیئواکان محصول آن است پاسخ‌هایی فراهم آورد، اما درحال‌حاضر این نشانه‌ها عمدتاً غیرقابل‌درک باقی مانده‌اند. پژوهشگران درحال‌حاضر حتی نمی‌توانند با اطمینان بگویند که این نشانه‌ها به افراد اشاره دارند یا به گروه‌ها یا شاید حتی به زادگاه‌ها؛ برای بحث‌های متأخر و گاهی متناقض بنگرید به:

Taube 2000; Headrick 2007; Domenici 2018.

مسلماً کاملاً ممکن است که ساکنان تئوتیئواکان سنگ‌نوشته‌های مفصل‌تری را بر رسانه‌هایی تولید کرده باشند که دوام نداشته است، رسانه‌هایی نظیر نی‌های کم‌دوام یا کاغذهایی از پوست درخت (آماتل[2]) که بعدها کاتبان آزتکی استفاده می‌کردند.

۸ دیگر مهاجرانی که از مکان‌هایی دور نظیر وِراکروز و اوکساکا به تئوتیئواکان آمده بودند محلات مسکونی مختص به خود را تشکیل دادند و به پرورش پیشه‌های سنتی‌شان پرداختند. احتمالاً دست‌کم بتوان برخی از این محلات بی‌شمار شهر را تصور کرد، محلاتی نظیر «شهرک‌های چیاپاس»، «شهرک‌های یوکاتان» و غیره؛ بنگرید به:

Manzanilla 2015.

۹ درباره‌ی اهمیت کیهان‌شناختی و سیاسیِ زمین‌های بازی در شهرهای کلاسیک مایا، بنگرید به:

Miller and Houston 1987.

۱۰ بنگرید به:

Taube 1986.

۱۱ به طور گذرا، شایان ذکر است که هنری فرانکفورتِ (1948; 1951) باستان‌شناس و مورخ هنر نیز در مورد پیدایش مصر و بین‌النهرین به مثابه‌ی سنخ‌های تمدنی که هم‌راستا هستند اما به نحوی در تقابل با هم قرار دارند استدلال‌های مشابهی ارائه کرده است؛ همچنین بنگرید به:

Wengrow 2010.

12 Pasztory 1988: 50.

1. Xolalpan-Metepec 2. amatl

همچنین بنگرید به:

Pasztory 1992; 1997.

13 Millon 1976; 1988: 112.

همچنین بنگرید به:

Cowgill 1997: 155-156.

و برای استدلال‌های تازه‌تر اما در همین راستا، بنگرید به:

Froese, Gershenson and Manzanilla 2014.

14 Sharer 2003; Ashmore 2015.

۱۵ بنگرید به:

Stuart 2000; Braswell (ed.) 2003; Martin 2001.

و برای کشف تازه و غیرمنتظره‌ی دیوارنگاره‌های مایایی در تئوتیئواکان، بنگرید به:

Sugiyama et al. 2019.

۱۶ درباره‌ی کاپیتان کوک در قامت لونو، بنگرید به:

Sahlins 1985.

ارنان کورتس در ۱۵۱۹ نیز تلاش مشابهی داشت، یعنی وقتی که ورودش را ظهورِ دوباره‌ی کوئتزالکواتل، پادشاه گذشته و آتیِ آزتک‌ها، تلقی کردند؛ هر چند اغلب مورخان معاصر چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که او و موکتزوما به‌واقع بازی درآورده بودند و هیچ‌کدام‌شان این انتساب را جدی نگرفته بود. برای مثال‌های دیگر، و نیز پدیده‌ی عام‌ترِ «غریبه ـ پادشاه»، بنگرید به:

Sahlins 2008; Graeber and Sahlins 2017.

۱۷ بنا به تحلیل شیمیاییِ بقایای انسانیِ فرد بالغ مذکری که در مقبره‌ی هونال در کوپان یافته شده است و حاکی است که خاستگاهِ فردی که این مقبره را اشغال کرده است ــ و او را کینیچ یاکس کوک‌مو بنیان‌گذار دودمانی حکومتی شناسایی کرده‌اند ــ به منطقه‌ی مرکزیِ پِتِن مربوط می‌شود. (Buikstra et al. 2004)

۱۸ مقایسه کنید با:

Cowgill 2013.

برخی از فاتحان آتی نیز نقشی مشابه ایفا کردند، کسانی نظیر نونیو بِلتران دِ گوزمانِ بدنام (ح ۱۵۵۸ ـ ۱۴۹۰) که پیش از آن‌که به امریکا سفر کند و شهرهایی را در شمال‌غربی مکزیک تأسیس کند که در آن‌ها در مقام بنیان‌گذار ـ مستبد حکومت می‌کرد، زندگی حرفه‌ای‌اش در دربار اسپانیا را در مقام محافظ شخصی کارل پنجم آغاز کرده بود.

۱۹ تشابهات با سده‌ی پنجم میلادی چشم‌گیرند اما در مورد چگونگیِ تفسیر شواهدی که این دو تولانِ چیچن ایتزا و تولا را به هم پیوند بزنند هیچ اجماعی میان پژوهشگران وجود ندارد. (Kowalski and Kristan-Graham 2017)

20 Millon 1964.

21 Plunket and Uruñuela 2005.

همچنین بنگرید به:

Nichols 2016.

22 Froese, Gershenson and Manzanilla 2014.

23 Carballo et al. 2019: 109.

به یاد داشته باشیم که برداشت ما از معماری داخلی در این دوره‌ی ابتدایی گسترشِ تئوتیئواکان بسیار ناقص است. این‌دست بقایای به‌جامانده حاکی از وجود سکونتگاه‌هایی بی‌قاعده و بدون نظم‌وترتیب است که بیش‌تر بر تیرک‌ها بنا شده‌اند تا پی‌های سنگی. همچنین بنگرید به:

Smith et al. 2017.

۲۴ بنگرید به:

Manzanilla 2017.

۲۵ مسلماً وقتی کل این ماجرا را در برابر سابقه‌ی جابه‌جایی‌های توده‌ای و از بین رفتن منازل پیشین در نتیجه‌ی فجایع طبیعی قرار دهیم، سویه‌های هزاره‌باورانه‌ی قدرتمندی هویدا می‌شود؛ مقایسه کنید با:

Paulinyi 1981: 334.

26 Pasztory 1997: 73-138.

و برای روایت‌های به‌روزتر از مراحل مختلف ساخت‌وساز که مطالعه‌ی آن‌ها با ارزیابی‌های رادیوکربنی همراه بوده است، بنگرید به:

S. Sugiyama and Castro 2007; N. Sugiyama et al. 2013.

27 Sugiyama 2005.

همچنین برای مطالعاتی مفصل‌تر درباره‌ی بقایای انسانی و خاستگاه‌های آن‌ها بنگرید به:

White, Price and Longstaffe 2007; White et al. 2002.

28 Cowgill 1997: 155.

۲۹ بنگرید به:

Cowgill 2015: 145-146.

30 Sugiyama and Castro 2007.

فروسه و همکارانش (3 :2014) اشاره می‌کنند که اهرام خورشید و ماه ممکن است همچون «کالاهای عمومیِ بزرگ‌مقیاسی» تلقی شده باشند «که در امتداد برنامه‌های ساخت‌وسازِ مسکن در ابعاد عظیم و برای اکثریت جمعیت قرار داشته است».

31 Carballo et al. 2019.

مقایسه کنید با:

Smith et al. 2017.

۳۲ در (287 :1992) Pasztory خاطرنشان می‌شود که «هیچ‌یک از دیگر مردمانِ عادی در تاریخ امریکای میانه هرگز در چنین خانه‌هایی سکونت نداشتند»، هر چند چنان که خواهیم دید، برخلاف آن‌چه پیش‌تر تصور می‌شد، نمونه‌ی مسکن اجتماعی در تئوتیئواکان به‌هیچ‌وجه موردی تک و جداافتاده نبوده است.

۳۳ بنگرید به:

Manzanilla 1993; 1996.

34 Millon 1976: 215.

35 Manzanilla 1993.

36 Froese et al. 2014: 4-5.

مقایسه کنید با:

Headrick 2007: 105-106, fig. 6. 3; Arnauld, Manzanilla and Smith (eds) 2012.

در نقاط مختلفی در مسیرِ «گذرگاه مُردگان»، تعداد قابل‌توجهی از این مجتمع‌های سه معبدِ بزرگ‌تر قرار داشتند و برخی دیگر نیز در بخش‌های مسکونیِ شهر پراکنده شده بودند.

۳۷ شواهد عبارت‌اند از رنگ‌های مکملِ سرگیجه‌آور، آرایش‌های فراکتالیِ[1] شکل‌های ارگانیک که در یکدیگر ادغام می‌شوند و الگوهای هندسیِ فشرده‌ای که به طرزی کلایدوسکوپیک[2] حاشیه‌گذاری شده‌اند.

۳۸ مشهورتر از همه، دیوارنگاره‌های مربوط به مجتمع‌های مسکونی ناحیه‌ی تپانتیتلا که همچنین نشان می‌دهند بازی‌های توپی در فضاهای شهری سرباز هم انجام می‌شده و به زمین‌های بازی منحصر نبوده است (چنان که در فصل دهم بیش‌تر در این رابطه بحث می‌کنیم). بنگرید به:

Uriarte 2006; Froese et al. 2014: 9-10.

۳۹ عناصر پراکنده‌ای از نوشتار تصویری[3] می‌تواند این تصویر را نیز پیچیده‌تر کند و بر گروه‌ها یا افراد مشخصی دلالت داشته باشد، هر چند هنوز مشخص نیست که دقیقاً بنا به چه معیاری باید آن را تفسیر کرد:

Domenici 2018.

40 Manzanilla 2015.

۴۱ دومنیچی (2018: 50-51) با اتکا به Blanton et al. 1996; 1998 توالی قابل‌قبولی از تحولاتی را مطرح می‌کند که از خلال آن‌ها تنش‌های میان مسئولیت‌های مدنی و منافعِ محلاتِ عمدتاً خودفرمان بالا گرفت. باید شکلی از خصوصی‌سازی را پیش چشم آورد که موجب تضعیفِ روحیه‌ی اشتراکی یا «ایدئولوژی شراکتیِ» دوره‌های قبل‌تر شده است.

۴۲ چنان که زولتان پائولینیِ مورخ اشاره کرده است:

Zoltán Paulinyi 1981: 315-316.

43 Mann 2005: 124.

۴۴ برای مشاهده‌ی استثنایی مهم، هر چند منفک و جداافتاده، بنگرید به آثارِ لین اف. فارگر و همکارانش که پایین‌تر به آن ارجاع می‌دهیم.

45 Cortés 1928 [1520]: 51.

۱. fractal؛ شکلی هندسی که کلیت آن متشکل از تکثیرِ همان کل در ابعاد کوچک‌تر است و همین خاصیت باعث می‌شود که از دور و نزدیک یکسان دیده شوند. شاید آشناترین مثال طرح‌های گرافیکی از کلماتی باشد که پیکربندی کلیت آن‌ها متشکل از تکرار همان کلمه در ابعاد کوچک‌تر است.

۲. Kaledo؛ کلایدسکوپ یا زیبابین وسیله‌ی است متشکل از چندین آینه که با زاویه‌های مشخص از یکدیگر قرار گرفته‌اند و باعث می‌شوند تصویر اجسامی که در میان آن‌ها قرار می‌گیرد با تقارنی هندسی تکرار شوند. مخترع این وسیله در ۱۸۱۷ سر دیوید بروستر بود.

3. glyphic writing

۴۶ برای این موضوع، بنگرید به:

Isaac 1983.

47 Crosby 1986; Diamond 1997.

۴۸ در دولت‌شهرهای سده‌ی شانزدهمیِ مکزیکی (یا آلتپل) این بخش‌های شهری که کالپولی نامیده می‌شدند از استقلال قابل توجهی بهره‌مند بودند. کالپولی‌ها به شکلی آرمانی ذیل مجموعه‌های متقارنی سازمان‌دهی شده بودند که هر یک واجد حقوق و وظایفی متقابل بود. کلیت شهر متکی بر این بود که هر کالپولی به نوبه‌ی خود تعهداتش را در قبال حکومت شهری ایفا کند، سهمش از خراج را بپردازد، کارگرانی را برای خدمات کار اجباری مهیا آورد و پرسنلی را برای گماشتن به مناصب عالی‌تر مقامات سیاسی فراهم کند، از جمله ــ در صورتی که شهر از شهرهای سلطنتی محسوب می‌شد ــ مقام تلاتوآنی (پادشاه یا در معنای تحت‌اللفظی «سخن‌گو»). تخصیص ویژه‌ی زمین به افراد اغلب همراه با نقش‌های رسمی‌ای که به آن گماشته می‌شدند اعطا می‌شد تا منصب‌دار اجرایی [به لحاظ معیشتی] تأمین شود و پس از پایان دوره‌ای منصب‌داری این زمین‌ها نیز بازگردانده می‌شد. این امر باعث می‌شد که جایگاه‌های اقتدار به روی کسانی که فاقد املاک موروثی بودند نیز گشوده باشد. کالپولی همچنین در خارج از شهرها ــ یعنی در سکونتگاه‌های روستایی و شهرک‌های کوچک ــ نیز وجود داشت که در آن‌جا انطباق بیش‌تری با واحدهای خویشاوندی گسترده داشت؛ در داخل شهرها، کالپولی‌ها اغلب به لحاظ اجرایی و بر مبنای مسئولیت‌های مشترک در قبال تهیه‌ی عشریه، مالیات و کار اجباری تعریف می‌شدند، اما همچنین گاهی ممکن بود مبتنی بر خطوط شغلی یا قومی تعریف شوند. به نظر می‌رسد که کالپولی، تا حدی شبیه به اصطلاح «محله»، در ادبیات پژوهشی مدرن به مفهومی مغشوش بدل شده است که به طور بالقوه طیف وسیع و متنوعی از واحدها و شکل‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد؛ بنگرید به:

Lockhart 1985; Fargher et al. 2010; Smith 2012: 135-136.

۴۹ درباره‌ی بستر ادبیِ آثارِ سروانتس دِ سالازار درباره‌ی اسپانیای نو، بنگرید به:

González González 2014; Fargher, Heredia Espinoza and Blanton 2010: 236.

در این منبع ارجاعات بیش‌تری هم وجود دارد.

50 Nuttall 1921: 67.

51 Ibid. 88-89.

۵۲ اگر هر یک از این نکات به نحوی نامحتمل به نظر می‌رسد، نظر خوانندگان را به این نکته جلب می‌کنیم که دست‌نویس ۱۵۸۵ اثر چشم‌گیرِ دیه‌گو مونیوز کامارگو، یعنی تاریخ تلاسکالا، که در واقع شامل سه بخش می‌شد ــ بخشی نوشتار به زبان اسپانیایی و دو بخش مصور به اسپانیایی و ناواتل ــ عملاً برای دو سده از انظار پنهان بود و در پیمایش جامعِ مکتوبات امریکای میانه، که در ۱۹۷۵ انجام شده بود، اصلاً ثبت نشده بود. اینَ اثر بار دیگر در دل مجموعه‌ای اعطایی از سوی دکتر ویلیام هانتر به دانشگاه گلاسگو در سده‌ی هجدهم بود که سر برآورد و نسخه‌ی رونوشت آن تا ۱۹۸۱ در دسترس نبود.

۵۳ به همتِ بیبلیوتِکا ویرچوال یونیورسال در بوئنوس‌آیرس، خوانندگان می‌توانند از

آدرس زیر به نسخه‌ی دیجیتال وقایع‌نگاری اسپانیای نو اثر سروانتس دِ سالازار دسترسی داشته باشند:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nue-vaespana--0/html/

۵۴ سیکوتنکاتال دوم یا سیکوتنکاتال آکسایاکاتل، در آغاز، هم در روایت‌های استعماری اسپانیا و هم در روایت‌های تلاسکالا خائن معرفی شد؛ طبق نظر راس هاسیگ (2001)، تنها پس از اعلام استقلال مکزیک بود که آبرو و اعتبارش در مقام مبارزی بومی علیه اسپانیایی‌ها اعاده شد.

۵۵ در این‌جا از متن اسپانیایی نقل به مضمون می‌کنیم، [چرا که] از ترجمه‌ای معتبر از این جملات به انگلیسی هیچ اطلاعی نداریم. از قضا درباره‌ی تمام این مسائل حق با سیکوتنکاتال اول بود: از زمان فتح تنوچتیتلان چیزی نگذشته بود که تلاسکالا نیز مزیت‌ها و معافیت‌هایش نزد سلطنت اسپانیا را از دست داد و مردمانش صرفاً به منبع دیگری برای خراج‌ستانی تقلیل یافت.

۵۶ هاسیگ (32-30 :2001) خلاصه‌ای از روایت معیار به دست می‌دهد که عمدتاً با اتکا به برنال دیال دِل‌کاستیو فراهم آمده است؛ او همچنین به بررسی عوامل احتمالی مؤثر در اعدام سیکوتنکاتال دوم که در سی و هفت‌سالگی به دست اسپانیایی‌ها به دار آویختهَ شد نیز می‌پردازد.

۵۷ از نظر این پژوهشگران، بی‌اندازه باورناپذیر است که کاندیارونک، که یسوعیان او را یکی از باهوش‌ترین افراد تمام دوران‌ها می‌دانستند، به نحوی برخی جملات درخشان لوسیان را در مکالمه با فرانسویان آموخته و تحت‌تأثیر آن قرار گرفته باشد و متعاقباً شکل‌های تغییریافته‌ی آن‌ها را در مباحث آتی استفاده کرده باشد.

۵۸ بنگرید به:

Lockhart, Berdan and Anderson 1986.

در خصوص سنت‌های ناواتلیِ گفتار مستقیم و رتوریک سیاسی، بنگرید به:

Lockhart 1985: 474.

۵۹ مک‌لاکلان (1991: xii and n. 12) وقتی بحث به مسئله‌ی «وفق دادن چشم‌گیر» اعضای شورای تلاسکالا با (به قولی) آداب‌ورسوم اروپایی می‌رسد، بسیار سنخ‌نما عمل می‌کند، امری که او یکسره آن را به سود شخصی بومیان در وضعیت سلطه‌ی امپراتورانه نسبت می‌دهد.

۶۰ برای بحثی سودمند درباره‌ی تغییرات عقاید پژوهشی در مسائلی از این‌دست، Lockhart (1985) کماکان اثری ارزشمند است.

۶۱ برای مثال، چیزی شبیه به پاسخ‌های آکادمیک به بحث به نام «بحث تأثیرپذیری»[1]، که در فصل آتی به آن می‌پردازیم؛ بحثی که در نتیجه‌ی این پیشنهاد درگرفت که احتمالاً ساختارهای فدرالیِ هودنوسونی (شش ملت ایروکویی) الگویی برای قانون اساسی ایالات متحده بوده است.

62 Motolinía 1914 [1541]:227.

1. Influence Debate

حتی اگر همواره نتوانیم پیوندی مستقیم میان متون به‌جامانده از دِ سالازار، موتولینیا و دیگر وقایع‌نامه‌نویسان بیابیم، فرضی معقول به نظر می‌رسد که در دهه‌ی ۱۵۴۰ در مراکزی گسترده نظیر تلاسکالا تعداد قابل‌توجهی از سخن‌گویانِ دوزبانه‌ی اسپانیایی و ناواتلی وجود داشته که به تبادل داستان‌ها در خصوص کردار و گفتار نیاکان برجسته و متأخر خود می‌پرداخته‌اند.

63 Gibson 1952.

همچنین بنگرید به:

Fargher, Heredia Espinoza and Blanton 2010: 238-239.

۶۴ درباره‌ی چیچیمک‌ها نیز بنگرید به Sahlins 2017 که ارجاعات بیش‌تری هم در بر دارد.

65 Balsera 2008.

66 Fargher et al. 2011.

دهم: چرا دولت خاستگاهی ندارد

۱ در (Lévi-Strauss (1987 به جوامع سواحل شمال‌غرب جوامع «خاندان‌محور» گفته می‌شود، یعنی جوامعی که خویشاوندی حول خانوارهای نجیب‌زاده سازمان‌دهی می‌شد؛ خانوارهایی که دارندگان عناوین و گنجینه‌های موروثی بودند (و نیز صاحب برده‌ها و وفاداری مباشران). این به طور کلی خصوصیت بارز جوامع حماسی به نظر می‌آید؛ کاخ ارسلان‌تپه، که در فصل هشتم توصیف کردیم، به احتمال زیاد نسخه‌ای پیچیده‌تر از همین است. خط مستقیمی برقرار است از این‌جا تا چیزی که وبر شکل‌های حکم‌رانی «موروثی» و «مبتنی بر مقرری»[1] می‌خواند و در آن کل پادشاهی یا حتی امپراتوری در مقام زائده‌ی یک خاندان سلطنتی واحد تصور می‌شود.

۲ این هم در گروه‌های کنشگر یا هر گروهی که خودآگاهانه می‌کوشد بین اعضایش برابری برقرار کند به‌آسانی مشاهده می‌شود. در غیاب قدرت‌های رسمی، دسته‌های غیررسمی‌ای که قدرتی بی‌تناسب کسب کرده‌اند تقریباً در تک‌تک موارد این کار را از طریق دسترسی ممتاز به اشکال مختلف اطلاعات انجام می‌دهند. اگر تلاش‌های خودآگاهانه برای جلوگیری از این مسئله صورت گیرد، و اطمینان حاصل شود که همه دسترسی برابر به اطلاعات مهم دارند، آن‌گاه کل چیزی که باقی می‌ماند کاریزمای شخصی است.

۳ این تعریف مدت‌ها در اروپا رایج بود. به همین دلیل است که انگلستان سده‌های میانه توانست از سده‌ی سیزدهم برگزاری انتخابات برای انتخاب نمایندگان پارلمان را شروع کند. اما هرگز به ذهن کسی خطور نمی‌کرد که این کار ربطی دارد به «دموکراسی» (واژه‌ای که در آن زمان فاصله‌ای با بدنامی تمام‌عیار نداشت). فقط از همین اواخر، یعنی در اواخر سده‌ی نوزدهم، وقتی مردانی نظیر تام پین ایده‌ی «دموکراسی نمایندگی» را مطرح کردند، حق شرکت در رقابت‌های

1. prebendal

چشم‌گیر میان نخبگان سیاسی در حکم جوهره‌ی آزادی سیاسی، نه آنتی‌تزش، قلمداد شد.

۴ تعریف‌هایی که حاکمیت را نادیده می‌گیرند چندان رایج نیستند. به لحاظ نظری می‌توان استدلال کرد که جوهر «دولت بودن» نظام حکم‌رانی‌ای است که دست‌کم واجد سه رده‌ی سلسله‌مراتب اداری باشد که با بوروکرات‌های حرفه‌ای پُر شده باشند. اما بنا به این تعریف ناچار خواهیم بود اتحادیه‌ی اروپا، یونسکو و صندوق بین‌المللی پول را هم «دولت» تعریف کنیم، که خب کار احمقانه‌ای است. آن‌ها براساس هیچ تعریف رایجی دولت نیستند، درست به این دلیل که فاقد حکم‌رانی‌اند و هیچ ادعایی درباره‌اش ندارند.

۵ البته حرف‌مان این نیست که آن‌ها ادعاهایی پُرطمطراق در زمینه‌ی حاکمیت سرزمینی نداشتند؛ می‌خواهیم بگوییم واکاوی دقیق منابع مکتوب و باستان‌شناختی دوران باستان نشان می‌دهند که این ادعاها به طور کلی توخالی‌اند. بنگرید به:

Richardson 2012.

۶ درباره‌ی «شهرنشینی عصر مفرغ اولیه و پیرامونش» در اوراسیای غربی، همچنین بنگرید به:

Sherratt 1997: 457-470

و به صورتی جامع‌تر، تأملاتِ اسکات (2017: 219-256) درباره‌ی «عصر طلایی بربرها».

۷ این الگو بسیار یادآور مفهوم مشهور وبری «عادی‌سازی کاریزما»ست، یعنی جایی که «خبره‌ی دینی»، که ویژگی کاریزماتیکش آشکارا مبتنی بر گسستی کامل از ایده‌ها و اعمال سنتی بود، رفته‌رفته در نسل‌های بعد بوروکراتیزه می‌شود. وبر می‌گفت این کلیدی است به درک پویه‌های درونی دگرگونی دینی.

8 Nash 1978: 356, citing Soustelle (1962), citing Bernardino de Sahagún's *Historia general de las cosas de Nueva España.*

9 Dodds Pennock (2017: 152-153).

در کتاب فوق درباره‌ی ماجرایی روشنگر در ۱۴۲۷ بحث می‌شود، وقتی مسافران آزتک، که به ضیافت تپانک رفته بودند وادار می‌شدند به فرمان ماشتلا (حاکم تپانک) لباس زنانه بپوشند تا هم خودشان و هم حاکم‌شان، که همین اواخر نتوانسته بود تجاوز به زنی آزتک در بازار کویواکان را تلافی کند، تحقیر شوند؛ دو سال بعد ورق برگشت و سربازان آزتک به آتسکاپوتسالکو وارد شدند و ماشتلا را در پیشگاه خدایان قربانی کردند.

۱۰ برای مثال، چنان که در خاطرات برنال دیاس (به ترجمه‌ی مودزلی) گزارش شده، از جمله بنگرید به بخشی به نام شِکوه‌ها از خودکامگی مونتزوما: «اما آن‌ها [= رؤسای محلی] گفتند که مأموران مالیاتی مونتزوما اگر همسران و دختران زیبایی داشتند دیگران آن‌ها را می‌ربودند و بی‌عفت می‌کردند، و این کار را در سراسر زمین‌هایی که به زبان توتوناک صحبت می‌شد انجام می‌دادند.» همچنین بنگرید به:

Townsend 2006; Gómez-Cano 2010: 156.

۱۱ در Dodds Pennock (2008) عمل عمومی خشونت مذهبی درون باورهای

گسترده‌تر آزتک‌ها درباره‌ی جنسیت، نیروی حیات و قربانی کردن قرار داده شده است؛ همچنین بنگرید به:

Clendinnen 1991.

12 Wolf 1999: 133-196; Smith 2012.

۱۳ برای مروری کلی بر امپراتوری اینکا و بقایای باستان‌شناختی‌اش بنگرید به:

Morris and van Hagen 2011; D'Altroy 2015.

14 Murra 1982.

۱۵ آی‌یو، چنان که در ادامه‌ی همین فصل درباره‌اش خواهیم گفت، گروه‌های زمین‌داری‌ای بود که با پیوندهای نَسَبی که به خانواده‌های گوناگون بازمی‌گشت با یکدیگر مرتبط بودند. کارکرد اصلی آن‌ها مدیریت بازتوزیع کار درون، و گاهی مابین، روستاها بود، بنابراین هیچ خانواری رها نمی‌شد که اموراتش را به‌تنهایی بگذراند. آن نوع وظایفی که معمولاً انجمن‌های آی‌یو به عهده می‌گرفتند کارهای عادی و ضروری بودند که البته از توانایی یک خانوار هسته‌ای عادی فراتر می‌رفتند: کارهایی نظیر مسطح کردن زمین‌ها، برداشت محصولات، مدیریت کانال‌ها و انبارها، باربری یا تعمیر پل‌ها و سایر امورات ساخت‌وساز. نکته‌ی مهم این‌که سازمان آی‌یو نقش نظامی برای حمایت از خانواده‌هایی را داشت که از عهده‌ی کسب نیازهای مادی اساسی‌شان برای مناسک چرخه‌ی حیات ــ چیچا[1] برای تدفین، خانه برای زوج‌های تازه‌ازدواج‌کرده و غیره برنمی‌آمدند. بنگرید به:

Murra 1956; Godoy 1986; Salomon 2004.

16 Gose 1996; 2016.

17 Kolata 1992; 1997.

18 Silverblatt 1987.

مقایسه کنید با:

Gose 2000.

19 Urton and Brezine 2005.

20 Hyland 2016.

21 Hyland 2017.

22 Clendinnen 1987.

۲۳ نوشته‌های مایایی از اوایل دوران استعمار، نظیر چیلام بالام، اسپانیایی‌ها را نه حکومتی واقعی بلکه فضول‌هایی کلافه‌کننده می‌دانند، و دسته‌های رقیبِ اشراف مایایی را ــ که درگیر کشمکش‌هایی جاری بر سر نفوذ بودند که از قرار معلوم فاتحان کذایی هیچ‌چیزی درباره‌شان نمی‌دانستند ــ همچنان جزئی از حکومت واقعی قلمداد می‌کنند.

۲۴ تکنیک‌های جدید (به نام لایدار) برای نقشه‌برداری از چشم‌اندازهای استوایی نشان می‌دهند که هنوز چه چیزهایی باید کشف شوند؛ یافته‌های جدید متخصصان را واداشته برآوردهای‌شان از جمعیت عصر کلاسیک مایا را سه برابر کنند. بنگرید به:

Canuto et al. 2018.

۱. chicha؛ نوعی نوشیدنی سنتی در امریکای لاتین که از گیاهان مختلفی ساخته می‌شود. چیچا را به‌ویژه اینکاها در مناسک آیینی خود مصرف می‌کردند.

25 Martin and Grube 2000; Martin 2020.

۲۶ برای یک بازگویی محتاطانه از چگونگی شکل‌گیری فرمانروایی مایا از دل شکل‌های شمنی قدرت، بنگرید به:

Freidel and Schele 1988.

۲۷ در غیاب شواهد قاطع، نظریه‌های فروپاشی معمولاً از دغدغه‌های سیاسی روزگارشان پیروی کرده‌اند. در خلال جنگ سرد، بسیاری از مایاپژوهان اروپایی ـ امریکایی ظاهراً نوعی نزاع طبقاتی یا انقلاب دهقانی را پذیرفته بودند. از دهه‌ی ۱۹۹۰ گرایشی پُررنگ‌تر به تمرکز بر انواع مختلف بحران زیست‌بومی در حکم عامل اصلی دیده می‌شود.

28 Ringle 2004; Lincoln 1994.

همچنان بحث‌های تندی بر سر این بازسازی‌ها در جریان است، (Braswell (ed.) 2012) اما حتی اگر در خطوط کلی هم درست باشند، با چیزی هم‌خوان‌اند که در Graeber and Sahlins (2017) چرخش از شکل‌های پادشاهی «الاهی» به «مقدس»، یا حتی «مقدس‌سازی ناسازگار» توصیف شده است.

29 Kowaleski 2003.

۳۰ درباره‌ی همانندهای کیچه‌ها بنگرید به:

Frauke Sachse:"The Martial Dynasties-the Postclassic in the Maya Highlands", in Grube et al. (eds) 2001: 356-371.

31 Kubler 1962.

۳۲ کروبر نتیجه‌گیری مشهورش را این‌طور آغاز می‌کند: «من در پدیده‌هایی که با آن روبه‌روییم هیچ شواهدی مبنی بر قانون حقیقی نمی‌بینم؛ [یعنی] نه هیچ‌چیز ادواری‌ای و با تکرار منظم و نه هیچ‌چیز ضروری‌ای. هیچ‌چیزی نیست که نشان دهد هر فرهنگی مجبور به شکل دادنِ الگوهایی است که شکوفایی و یژگی‌ها صرفاً در چارچوب آن امکان‌پذیر است، یا این‌که، پس از شکوفایی، لاجرم بدون احتمال احیا پژمرده می‌شود.» او همچنین هیچ رابطه‌ی ضروری‌ای میان دستاورد فرهنگی و نظام‌های حکومتی نمی‌بیند.

۳۳ در اروپای قاره‌ای، مقوله‌ی پژوهشی مبسوطی هست به نام «تاریخ آغازین»[1] که بررسی مردمانی نظیر سکاها، تراکی‌ها یا سلت‌ها را توصیف می‌کند؛ که البته سلت‌ها از طریق نوشته‌های استعمارگران یونانی یا رومی برای مدت کوتاهی در پرتوِ تاریخ قرار می‌گیرد، و بی‌درنگ پس از آن‌که نگاه فرهیختگان به سوی دیگری می‌چرخد به سایه می‌روند.

۳۴ همسران آمون ــ نظیر آمنیردیس اول و شپنوپت دوم ــ در نقش آیینی دوم‌شان در مقام «یاور خداوند» همچنین ملزم بودند با اقدام به استمنای کیهانی به خدا ـ خالق کمک کنند؛ بنابراین، در چارچوب مناسک، همان‌طور که می‌توان تصور کرد، تابع رئیسی مذکر بودند، درحالی‌که در واقعیت بخش قابل‌توجهی از اقتصاد مصر علیا را اداره می‌کردند و در دربار تصمیمات سیاسی می‌گرفتند. اگر بخواهیم براساس ساختمان‌های عظیم نیایشگاه‌های مقبره‌ای در کارناک و

1. proto-history

شهرها بو قضاوت کنیم، ترکیب این‌ها در مسیر تبدیل شدن به نوعی رنال‌پلیتیکِ اثرگذار بود.

35 John Taylor: "The Third Intermediate Period", in Shaw (ed.) 2000: 330-369, especially 360-362; Ayad 2009.

36 Schneider 2008: 184.

۳۷ برای مثال، در تاریخ مصر باستانِ آکسفورد (Shaw ed. 2000) فصل مربوط به این موضوع «رنسانس پادشاهی میانی (حدود ۲۰۵۵ تا ۱۶۵۰ پ‌م)» نام دارد.

۳۸ برای خلاصه‌ای مفید، بنگرید به:

Pool 2007.

39 Rosenwig 2017.

بار دیگر این تصویر ممکن است با به کارگیری تکنیک‌های نقشه‌برداری لایدار در استان‌های تاباسکو و وراکروز تغییر کند، و در زمان نگارش این متن این فرایند آغاز شده است.

40 Rosenwig 2010.

۴۱ توجه به تفاوت‌های فردی و زیبایی‌شناسی شخصی نیز در دومین دسته‌ی اصلی مجسمه‌های اولمک هویداست و به‌وفور در سان لورنزو مستند شده است. این مجسمه‌ها چهره‌های انسانی را با ویژگی‌های نامعمول یا نابهنجار تصویر می‌کند، از جمله تصاویری از گوژپشت‌ها، کوتوله‌ها، جذامی‌ها و احتمالاً تصاویری مبتنی بر مشاهدات افراد از جنین‌های سقط‌شده. بنگرید به:

Tate 2012.

42 Drucker 1981; Clark 1997; Hill and Clark 2001.

43 Miller and Houston 1987.

44 Hill and Clark 2001.

این چیزی بیش از علاقه‌ای گذراست، در این بافتار، که تنوتینواکان ــ که در مقایسه با شهرهای اولمک، مایا یا آزتک براساس اصولی جمعی‌تر اداره می‌شد ــ هیچ میدان مسابقه‌ای نداشت تا بازی‌های توپی را به صحنه بیاورند. کنار گذاشتن میدان‌های بازی عمومی از نقشه‌ی شهری بی‌شک انتخابی عامدانه بوده، چرا که بسیاری از ساکنان تنوتینواکان لابد با این نمایش‌ها آشنا بوده‌اند، و همان‌طور که در فصل نهم دیدیم، تقریباً هر چیز دیگری در مرکز شهر با دوراندیشی و دقت طرح‌ریزی شده بود. وقتی بازی‌های توپی از تنوتینواکان سر درآورد، وضعیت فرق می‌کرد. آن‌قدر فرق می‌کرد که می‌شد شک کرد نوعی معکوس‌سازی ایده‌ها در پادشاهی‌های مجاور یعنی واهاکا و دشت‌های مایاها رخ داده است (به یاد داشته باشید که افراد مرتباً بین این مناطق در آمدوشد بودند و با اعمال همسایگان‌شان آشنایی داشتند).

شواهد موجود از دیوارنگاره‌های داخلی یکی از املاک مسکونیِ به‌جای‌مانده در تنوتینواکان به نام تپانتیتلا به دست آمده است. خدایان تصویر شده‌اند، و همچنین قدیمی‌ترین تصاویر موجود از مردم در حال بازی‌های توپی با پا، دست و چوب ــ چیزی در مایه‌های فوتبال، بسکتبال و هاکی ــ هم مشاهده می‌شود. (Uriarte 2006) همه‌ی این‌ها عدول از هنجارهای اشرافی است. صحنه‌ها در

محیط خیابان می‌گذرد، با شمار عظیمی از شرکت‌کنندگان که همگی با یک ابعاد ترسیم شده‌اند. نمادهای مکرر نیلوفر آبی، که ماده‌ی توهم‌زای نیرومندی بود، با این صحنه‌ها هم‌بسته است. شاید چیزی که در این‌جا می‌بینیم برای تئوتیئواکان غریب به نظر بیاید؛ یا شاید شمه‌ای از بازی‌هایی را می‌بینیم که مردم عادی در سراسر امریکای مرکزی انجام می‌دادند، یعنی سویه‌ای از زندگی که عمدتاً برای ما در حکومت‌های قشربندی‌شده‌تر رؤیت‌پذیر نیست.

45 Clendinnen 1991: 144.

۴۶ از این منظر، مقایسه‌ی هیجان‌انگیز ویلک (2004) میان پویه‌های افق اولمک و تأثیر فرهنگی ـ سیاسی نمایش‌های زیبایی مدرن، نظیر میس ورلد و میس یونیورس، درست برعکس به نظر می‌آید. گیرتز اصطلاح «دولت نمایشی» را در ۱۹۸۰ ابداع کرد تا پادشاهی‌های بالی را توصیف کند. به گفته‌ی او، در آن‌جا کل دم‌ودستگاه خراج‌گیری اساساً با هدف برگزاری مناسک نمایشی وجود دارد، نه برعکس. استدلال او کاستی‌های چشم‌گیری دارد ــ به‌ویژه اگر از منظر زنان اهل بالی دیده شود ــ اما این قیاس احتمالاً هنوز مفید است، به‌ویژه وقتی نقش اصلی آن جنگ خروس‌های معروف را در نظر می‌گیریم، که برای هر دانشجوی سال اول انسان‌شناسی آشناست؛ آن‌ها در ابتدا به دست دربارها ترویج و اجرا می‌شدند با هدف بدهکار کردن افراد، و کم پیش نمی‌آمد که این بدهی به ارسال زن و فرزندان فرد بدهکار به دربار برای استفاده به عنوان برده یا هم‌خوابه یا فروش در خارج از کشور بینجامد. بنگرید به:

Graeber 2011: 157-158, 413 n. 88.

۴۷ چنان که در فصل هشتم دیدیم.

48 Conklin and Quilter (eds) 2008.

49 Isbell 2008.

50 Quilter 2002; Castillo Butters 2005.

51 Weismantel 2013.

۵۲ این‌ها دقیقاً همان نوع نگاره‌های بسیار پیچیده‌ای هستند که کارلو سه‌وریِ انسان‌شناس در واکاوی کلاسیکش از «اصل کایمرا» بررسی می‌کند. (Carlo Severi 2015)

53 Burger 2011; Torres 2008.

سنگ‌تراشی‌ها در چاوین دِ هوانتار ظاهراً در اغلب اوقات مشغول دائمی کردن چیزی بودند که تجربه‌های ذاتاً بی‌دوام وضعیت‌های دگرگون‌شده‌ی آگاهی به شمار می‌آمد. موتیف‌های حیوانی در هنر چاوین ــ نظیر گربه‌سان‌ها، مارها و عقاب‌های تاج‌دار ــ در واقع تا هزار سال پیش‌تر در پارچه‌های کتان و منجوق‌دوزی‌ها دیده می‌شد؛ کارهایی که پیش از آن بین مناطق مرتفع و ساحلی دست‌به‌دست می‌شد. جالب آن‌که پارچه‌های کاملاً سالم‌مانده‌ی دوره‌های بعدی نشان می‌دهند که، حتی در اوج قدرت چاوین، جوامع ساحلیْ خدایان خود را در شکل‌هایی آشکارا زنانه یافته بودند. (Burger 1993) در خود چاوین دِ هوانتار، زنان از قرار معلوم از مجموعه‌ی به‌جامانده از مجسمه‌های انسانی غایب‌اند.

54 Rick 2017.

55 Burger 2008.

56 Weismantel 2013.

۵۷ برای بحثی مفصل‌تر درباره‌ی پادشاهی الاهی ناچز، با ارجاعات کامل، بنگرید به فصل زیر به قلم گریبر:

"Notes on the Politics of Divine Kingship", in Graeber and Sahlins 2017: 390-398.

58 Cited in Graeber, ibid. p. 394.

59 Lorenz 1997.

60 Gerth and Wright Mills (eds) 1946: pp. 233-234.

61 Brown 1990: 3, quoting John Swanton's *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico* (1911) (Bureau of American Ethnology, Bulletin 43).

۶۲ برای خلاصه‌ای مفید از «کردارها»ی پادشاهان، بنگرید به:

de Heusch 1982.

پادشاهی که بیش از همه به خاطر تیر زدن به اتباع خودش مشهور شده شاه موتسای گاندا[1] ست که می‌کوشید وقتی دیوید لیوینگستون به او تفنگ هدیه داد تحت‌تأثیر قرارش دهد، اما این به‌هیچ‌وجه واقعه‌ای بی‌مانند نبود؛ بنگرید به:

Simonse 1992; 2005.

63 Graeber and Sahlins 2017: 129.

64 Crazzolara 1951: 139.

65 Diedrich Westermann, *Shilluk People: their Language and Folklore* (1911). Philadelphia: Board of Foreign Missions of the United Presbyterian Church of North America, p. 175.

66 Graeber and Sahlins 2017: 96, 100-101, 130.

۶۷ به این احتمالات به طور مفصل‌تر در فصل بعد می‌پردازیم.

۶۸ در واقع این‌جا ریاکارانه حرف زده‌ایم. این فقط یک آزمایش فکری نیست: بقایای روستای بزرگ ــ که باستان‌شناس‌ها امروزه آن را به نام محوطه‌ی فادرلند، در آدامز کانتی، می‌شناسند ــ کاوش شده، مهم‌تر از همه به دست استو نایتزل در چند فصل کار میدانی متناوب در خلال دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰. در سده‌هایی که محوطه متروکه بوده، بقایای آن پوشیده شده از حدود سه متر گل کوه‌رُفتیِ رسوب‌کرده از آبنای سنت کاترین، که ابتدا باید با ماشین‌آلات سنگین (بولدوزر) برداشته می‌شد و این برای بقایای باستان‌شناختی ویرانگر بود و شواهدی مهم را از میان برد. آن‌چه نایتزل (1965; 1972) گزارش می‌کند در خطوط کلی با توصیف ما هم‌خوان است؛ بی‌شک، تکنیک‌های دقیق‌تر و مدرن‌تر می‌تواند برای بازسازی باستان‌شناختی بهتر عمل کند. (مقایسه کنید با Brown 1990)

۶۹ در واقع، کاوش‌های اولیه در مجاورت خاک‌ریز سوم، مکان احتمالی معبد ناچز، بیش از بیست گور را بیرون کشیده با دفینه‌هایی از جمله اشیای فرانسوی و نیز محلی؛

۱. Ganda؛ واژه‌ای برای اشاره به مردم اوگاندا.

اما کاوش آن‌ها ناقص بوده و بدون هیچ مستندسازی نظام‌مندی، و احتمال می‌رود تاریخ‌شان به دوره‌ی پایانی استفاده از معبد بازگردد، یعنی درست پیش از آن‌که ویران شود، و قدرت خورشید بزرگ بی‌شک رخت بربسته بود. بنگرید به:

Brown 1990: 3.

نایتزل (1930) یافته‌های مورو. بی. سی. چمبرز در ۱۹۳۰ را گزارش می‌کند.

۷۰ مصرشناسان دودمان اول و دوم را دوره‌ی «پادشاهی اولیه» می‌خوانند، حال آن‌که «پادشاهی کهن» ــ به طرزی عجیب ــ از زمان دودمان سوم آغاز می‌شود.

71 Dickson 2006; Morris 2007; Campbell (ed.) 2014; Graeber and Sahlins 2017: 443-444, with further references.

۷۲ برای این احتمال، و مروری بر تفسیرهای اولیه، بنگرید به:

Moorey (1977).

اما برای دیدگاهی دیگر، که آن‌ها را واقعاً گورهای سلطنتی می‌داند، بنگرید به:

Marchesi 2004.

73 Campbell 2014.

74 Campbell 2009.

۷۵ گرچه شاید یگانه مقبره‌ها نباشند، چرا که قدیمی‌ترین حاکمان مصر احتمالاً گه‌گاه جسد نیاکان‌شان را قطعه‌قطعه می‌کردند و در نقاط متفاوتی دفن می‌کردند تا آیین دفن‌شان تا حد ممکن پخش شود. بنگرید به:

Wengrow 1996: 226-228.

76 Wengrow 1996: 245-258; Bestock 2008; Morris 2007; 2014.

77 Macy Roth 2002.

۷۸ موریس بلوک (2008) در همین راستا گفته است که تقریباً همه‌ی دولت‌های اولیه مرتکب موجی از خشونت‌های نمایشی و آشکارا تصادفی می‌شدند. او همچنین می‌گوید نتیجه‌ی نهایی این دولت‌ها «مختل» کردن زندگی آیینی خانوارهای عادی به ترتیبی بود که، تا حدی، دیگر هرگز به حالت سابق بازنگشت، حتی پس از فروپاشی آن دولت‌ها. بنا به استدلال او، از دل همین دوراهی است که پدیده‌ی جهان‌شمول کردن ادیان سر برآورد.

۷۹ یک تأثیر این مسئله خلق رشته‌ای از «سرزمین‌های بلاصاحب» حوالی مرزهای سرزمینی مصر بود. برای مثال، جدایی سیاسی مصر از سرزمین‌ها و مردمانی در سودان، که زمانی رابطه‌ی تنگاتنگی با آن‌ها داشت، از قرار معلوم مستلزم غیرمسکونی کردن سرزمین‌هایی در مرزهای تازه‌استقراریافته‌ی جنوب مصر بود، و نیز از میان بردن سازوبرگ قدرت رؤسای طوایف در نوبه: به‌اصطلاح گروه الف، آن‌طور که باستان‌شناس‌ها نام‌گذاری کرده‌اند. این رخدادها با سلطه‌ی خشونت‌باری انجام شد که در کتیبه‌های صخره‌ای جبل شیخ سلیمان در شلال ثانی ثبت شده است. بنابراین، در عمل نوعی تقارن میان دو سر طیف یعنی کُشتار آیینی در مرکز حکومت جدید مصر (به مناسبت مرگ حاکم) و خشونت بنیادی‌ای می‌بینیم که در مرزهای سرزمین رخ داده یا ثبت شده است.

Baines 2003; Wengrow 2006: passim.

۸۰ برای اطلاعات بیش‌تر در این‌باره بنگرید به:

Lehner 2015.

81 Wengrow et al. 2014.

82 Jones et al. 2014.

گورهای نوسنگی معمولاً در حاشیه‌های بایر دره‌ی نیل قرار دارند (مناطقی چنان خشک که می‌تواند از پس حراست از اجساد بربیاید)، و گاهی دورتر در زمین‌های بیابانی آن حوالی؛ به نظر نمی‌آید که آن‌ها هیچ نوعی از زیرساخت‌های ماندگار داشته‌اند، بلکه اغلب در گورستان‌های پهناور طرح‌ریزی شده‌اند، و سایر شواهد نشان می‌دهد که مردم در خلال چند نسل این مکان‌ها را به یاد می‌آوردند، بازبینی می‌کردند و دوباره به کار می‌بردند. بنگرید به:

Wengrow 2006: 41-71; Wengrow et al. 2014.

۸۳ در واقع، مصرشناسان مدت‌ها قبل به برخی عناصر پادشاهی متأخر اشاره کرده بودند که بسیار «زودتر» در هنر نمایان می‌شد ــ مثلاً تاج سرخ[1] مشهور مصر سفلی در قطعه‌ای سفالی که عمرش به هزار سال پیش از آن برمی‌گردد که تاج‌های سرخ و سیاه ترکیب شدند تا نماد رسمی وحدت مصر باشند؛ موتیف استانداردِ پادشاهی گرزبه‌دست و آماده‌ی در هم کوبیدن دشمنان در مقبره‌ای نگارگری‌شده در هراکون‌پلیس رایج شد، پانصد سال پیش از لوح نارمر، و به همین ترتیب. برای مثال‌ها و ارجاعات بیش‌تر، بنگرید به:

Baines 1995.

۸۴ مردمان نیلی اخیر معمولاً پدرتبارهای سفت‌وسختی بوده‌اند؛ این مسئله در واقع زنان را به‌تمامی از بر عهده گرفتن مناصب مهم کنار نمی‌گذارد، اما آن‌ها عموماً این کار را با ایفا کردن نقش مردان انجام می‌دهند. برای مثال، در میان نونرها، «نره‌گاو» یا رهبر روستا اگر وارث مذکری نداشته باشد دخترش را مرد اعلام می‌کند، و او هم این منصب را بر عهده می‌گیرد، حتی با یک زن ازدواج می‌کند و پدر فرزندانش شناخته می‌شود. احتمالاً تصادفی نیست که در تاریخ مصر نیز زنانِ عهده‌دار مناصب برجسته اغلب این کار را با مرد خواندن خود انجام می‌دادند (استثنای مهم در این زمینه آمون همسر خداوند است که پیش‌تر در همین فصل به آن پرداختیم).

85 Wengrow 2006: Chapters One, Four and Five; Kemp 2006; Teeter (ed.) 2011.

برآوردهای جمعیتی این «پادشاهی‌های آغازین» همچنان اتکای بسیاری به گمانه‌زنی دارند، به دلیل دسترس‌ناپذیری مناطق مسکونی باستانی و دفن شدن بسیاری از نواحی سکونتگاه‌های پیشاتاریخی زیر نظام‌های کشاورزی مدرن و دشت‌های سیلابی.

86 Friedman 2008; 2011.

87 Wengrow 2006: 92-98.

88 Ibid.: 142-146.

۱. تاجی به رنگ سرخ که پادشاهان مصر سفلی در دوره‌ی پیشاتاریخی بر سر می‌گذاشتند و نماد مصر سفلی به شمار می‌آمد. از سوی دیگر، پادشاهان مصر علیا تاجی سفیدرنگ بر سر می‌گذاشتند.

۸۹ ادغام مصرف چیچا در مناسک چرخه‌ی حیات در واقع نوآوری اینکاها نبود ــ پیشینه‌ی آن به گسترش تیواناکو بازمی‌گردد که در میانه‌ی چاوین (با خوراک‌های آیینی بسیار متفاوتش) و اینکا قرار داشت. بنگرید به:

Goldstein 2003.

90 Murra 1956: 20-37.

91 Wengrow 2006: 95, 160-163, 239-245, with further references.

92 Lehner 2015.

93 Roth 1991.

۹۴ هم‌بستگی‌های نمادی و احتمالاً عملی میان معماری یادمانی و فعالیت‌های خدمه‌ی کشتی‌ها را برای معابدی متعلق به اواخر عصر مفرغ در بیبلوس (جبیل) در لبنان، شهری بندری با پیوندهای تجاری و فرهنگی تنگاتنگ با مصر، نیز ذکر کرده‌اند؛ (Wengrow 2010b: 156) توصیفات قوم‌نگارانه از چگونگی انتقال مهارت‌های گروهی از قایق‌رانی به کار با سنگ را می‌توان برای مثال در اثر قوم‌نگارانه‌ی کلاسیک جان لیارد درباره‌ی جزایر ملانزی یافت:

Stone Men of Malekula (1942). London: Chatto and Windus.

۹۵ تمثیل خط تولید ملهم از حرف لویس مامفورد درباره‌ی «ابرماشین» است. او در گفته‌ای مشهور اعلام کرد که نخستین ماشین‌های پیچیده در واقع مرکب از انسان‌ها بودند. مزارع کشت تک‌محصولی مبتنی بر برده‌داری در سده‌های هفدهم و هجدهم، چنان که پژوهشگرانی مانند اریک ویلیامز مدت‌ها پیش گفته‌اند، پیش‌گام «عقلانی‌سازی» کار بود که ویژگی بارز نظام کارخانه به شمار می‌آید، اما دیگرانی در سال‌های اخیر گفته‌اند که در حوالی آن دوران، کشتی‌های تجاری و نظامی ظاهراً حوزه‌ی مهم دیگری برای تجربه‌گری بود، چرا که سوار شدن بر این کشتی‌ها یکی از معدود موقعیت‌هایی بود که در آن به شمار بزرگی از افراد وظایفی تخصیص داده می‌شد که تماماً تحت فرمان یک ناظر واحد بود.

۹۶ همان‌طور که نظریه‌پردازان فمینیست خاطرنشان کرده‌اند. (مثلاً Noddings 1984)

۹۷ بهتر است یادآوری کنیم که در مقبره‌های برخی از رده‌بالاترین مقاماتِ پادشاهی کهن، در میان مهم‌ترین القاب‌شان نه‌فقط مناصب نظامی، بوروکراتیک و مذهبی، بلکه عناوینی نظیر «مونس پادشاه» یا «ناظر ناخن‌آرایان قصر» و غیره را می‌بینیم. (Strudwick 1985)

98 Baines 1997; 2003; Kolata 1997.

۹۹ برای شکل‌های متفاوت پادشاهی مصر و بین‌النهرین بنگرید به:

Frankfort 1948; Wengrow 2010a

برای استثناهای نادر این الگو، که در آن پادشاهان بین‌النهرین ظاهراً مدعی جایگاهی الاهی یا شبه‌الاهی شده‌اند، بنگرید به مقالات پیوتر میخاییلوفسکی و ایرن وینتر در کتاب زیر که هر دو بر سرشت استثنایی و مبهم این ادعاها تأکید می‌کنند:

Brisch (ed.) 2008.

۱۰۰ این وضعیت حتی تا تاریخ متأخر بین‌النهرین هم دوام داشت: وقتی حمورابی

در سده‌ی هجدهم پیش از میلاد ستون سنگی‌ای با لوح قوانین مشهورش بنا کرد، این احتمالاً نمونه‌ی تمام‌عیار قانون حاکمیتی به شمار می‌آید که فرمان می‌دهد خشونت بر چه اساسی می‌تواند یا نمی‌تواند درون قلمرو پادشاه استفاده شود و نظمی جدید از دل هیچ می‌آفریند؛ اما در واقع اغلب این فرمان‌ها از قرار معلوم هرگز به گونه‌ای نظام‌مند اجرا نشده است. اتباع بابلی باز هم از همان آش درهم‌جوشِ قوانین سنتی استفاده می‌کردند و اعمال‌شان مثل قبل بود. به‌علاوه، همان‌طور که طرح تزئینی ستون سنگی نشان می‌دهد، حمورابی با تکیه بر اقتدار شمش، خدای خورشید، عمل می‌کرد. بنگرید به:

Yoffee 2005: 104-112.

۱۰۱ و این‌جا می‌توانیم تضادی برقرار کنیم با بین‌النهرین، جایی که نظام اجرایی ویژگی تثبیت‌شده‌ی حکومتی این‌جهانی را داشت، اما کیهان ـــ که هیچ سامان پیش‌بینی‌پذیری نداشت ـــ در قرق خدایانی بود که اعمال‌شان (همانند اعمال یهوه‌ی کتاب مقدس) اغلب در قالب مداخلات ناگهانی، و بارها به شکل نقض آشوبناک مسائل انسانی، صادر می‌شد. (Jacobsen 1976)

۱۰۲ سایر نمونه‌های نظام‌هایی که در آن حاکمیت و سیاست رقابتی بر سپهر این‌جهانی تسلط داشتند و سلسله‌مراتب اداری به کل هستی نسبت داده می‌شد چه‌بسا شامل بسیاری از جوامع جنوب آسیا باشند که دل‌بستگی مشابهی به چرخه‌های حیات داشتند؛ و همچنین اروپای سده‌های میانه که کلیسا و تصویرش از سلسله‌مراتب آسمانی به نظر می‌آمد خاطره‌ی نظم قانونی-بوروکراتیک روم باستان را حفظ کرده است.

103 Martin and Grube 2000: 20; Martin 2020.

104 Bagley 1999.

105 Shaughnessy 1989.

۱۰۶ توسل به غیب‌گویی در مصر پیش از پادشاهی جدید محدود بود، و نقشی دوگانه در نظام حکومتی اینکاها داشت. چنان که گوس توضیح می‌دهد، (Gose 1996: 2) در مورد اینکاها عملکردهای غیبی عملاً در تضاد با اقتدار شخصی پادشاهان زنده بود. آن‌ها در عوض بر اجساد مومیایی‌شده‌ی نیاکان سلطنتی یا معادل‌شان در قالب مجسمه‌ها متمرکز می‌شدند که یکی از معدود عرصه‌ها برای بروز دیدگاه‌های فرودستان بود، که به طور بالقوه براندازانه هم بود، به شیوه‌ای که با پذیرش حاکمیت مطلق و اقتدار عالی حاکم درنمی‌افتاد. به همین ترتیب، در دوران رنسانس، طالع‌بینی برای پادشاه و ملکه اغلب خیانت قلمداد می‌شد. پادشاهان مایا از فصد خون یا شیر یا خط با سنگ به عنوان شکل‌های غیب‌گویی استفاده می‌کردند، اما به نظر نمی‌آید این کارها اهمیت چندانی در امور دولتی داشته‌اند.

107 Yuan and Flad 2005.

بیرون از سپهرِ خواندن و نوشتن، غیب‌گویی با اعضای بدن حیوانات نیز بسیار رایج بود.

108 Keightley 1999.

109 Shaughnessy 1999.

۱۱۰ چینِ دوران شانگ را می‌توان الگوی پدیده‌ای دانست که استنلی تامبیای انسان‌شناس

در (1973) آن را «نظام‌های حکومتی کهکشانی»[1] می‌خواند، که رایج‌ترین شکل در تاریخ متأخر آسیای جنوب‌شرقی نیز بود. در این منطقه، حاکمیت در مرکز متمرکز بود و سپس به سمت بیرون ضعیف می‌شد، در چند مکان تمرکز داشت و در سایر نقاط رنگ می‌باخت، تا جایی که در کرانه‌هایش برخی حاکمان یا نجبا ممکن بود عملاً مدعی شوند بخشی از امپراتوری‌هایی ــ حتی نوادگان بنیان‌گذاران امپراتوری‌هایی ــ هستند که حاکم فعلی‌شان هرگز اسم‌شان را هم نشنیده بود. می‌توانیم این نوع چندشاخگی حاکمیت را با نوع دیگرِ الگوی کلان سیاسی مقایسه کنیم که ابتدا در خاورمیانه و سپس رفته‌رفته در بخش اعظم اوراسیا پدیدار شد؛ در آن‌جا باورهای کاملاً متضاد درباره‌ی عناصر برسازنده‌ی «حکومت» در تنشی پویا با یکدیگر بودند و مناطق مرزی عظیمی آفریده بودند که نظام‌های بوروکراتیک (خواه در چین، هند یا روم) را از سیاست حماسی مردمان کوچ‌نشین جدا می‌کرد؛ مردمانی که مدام تهدید می‌کردند که بر آن‌ها چیره خواهند شد. در این‌باره بنگرید به:

Lattimore 1962; Scott 2017.

۱۱۱ واضح‌ترین نمونه‌ی این درون‌مایه‌ی سلطنتی از پادشاهی کهن در حکاکی‌های برجای‌مانده از معبد خاک‌سپاری ساحورع در ابو صیر به دست آمده است. بنگرید به:

Baines 1997.

112 Baines 1999.

113 Seidlmayer 1990; Moreno García 2014.

۱۱۴ ترجمه براساس:

Seidlmayer 1990: 118-121.

در این زمینه، نکته‌ی بسیار چشم‌گیر ادعاهای نومارک برای حفظ سلامت مردمش و همچنین تأمین ضروریات اولیه برای کل حیات اجتماعی است: منابع برای بقای خانواده، برگزاری مراسم تدفین شایسته، و تضمین این‌که هیچ‌کس از ریشه‌های محلی‌اش کنده یا به زندگی به عنوان پناهنده محکوم نمی‌شود.

115 Dunbar 1996: 102; Diamond 2012: 11.

این فرض هم در آن نوع نظریه‌های «تأکید بر ابعاد» که در آغاز فصل هشتم بررسی کردیم، و هم در برخی شاخه‌های روان‌شناسی فرگشتی تکریم می‌شود (همچنین بنگرید به Dunbar 2010) و حاکی از آن است که بوروکراسی راه‌حلی اداری برای معضلات نگه‌داری و مدیریت اطلاعات فراهم می‌کند؛ این مشکلات هنگامی به وجود می‌آیند که جوامع رشد می‌کنند و از نوعی آستانه‌ی تعامل رودررو می‌گذرند. بنا به این نظریه‌ها، بوروکراسی در حکم نوعی «انبار نمادین بیرونی» عمل می‌کند وقتی به توانایی‌های ذاتی ذهن انسانی برای نگه‌داری و به یاد آوردن اطلاعات (مثلاً در زمینه‌ی جابه‌جایی کالاها یا کار) بیش‌ازحد فشار وارد می‌شود. تا جایی که می‌دانیم، هیچ شواهدی برای اثبات این بازسازی فرضیه‌وار اما عمیقاً ریشه‌دار درباره‌ی «خاستگاه‌های بوروکراسی» وجود ندارد.

۱۱۶ جالب آن‌که اسناد بایگانی‌های پادشاهی مرینا در ماداگاسکار تا حد زیادی

1. galactic polities

به همین ترتیب است: پادشاهی در چارچوبی پدرسالارانه در حکم خانواری سلطنتی درک می‌شد و ماهیت حقیقی هر گروه از نوادگان براساس خدمت‌شان به پادشاه تعریف می‌شد؛ پادشاه هم اغلب به منزله‌ی کودکی تصور می‌شد که افراد دایه‌اش بودند. اسناد جزئیاتی بی‌پایان و دقیق درباره‌ی هر چیزی دارند که برای مراقبت از پادشاه به قصر سلطنتی وارد و از آن خارج می‌شود، اما درباره‌ی مسائل اقتصادی تقریباً هیچ‌چیزی نمی‌گوید. بنگرید به:

Graeber, "The People as Nursemaids of the King", in Graeber and Sahlins 2017.

117 Akkermans (ed.) 1996.

118 Schmandt-Besserat 1992.

۱۱۹ در کمال تعجب، موارد معدودی از این مُهرها در خود تل صبی ابیض یافته شده است، احتمالاً چون از موادی مانند چوب ساخته شده بودند که دوام نیاورده‌اند؛ مُهرهای کوچک سنگی، و آن نوعی که در این‌جا اشاره می‌کنیم، در دیگر محوطه‌های شمال بین‌النهرین از همان دوره (عصر «نوسنگی متأخر» یا «حلف»[۱]) پُرشمارند.

120 Akkermans and Verhoeven 1995; Wengrow 1996.

۱۲۱ این حرف ــ گاهی به صورت کلامی ــ که همه‌ی این‌ها نتیجه‌ی این بوده که طی فصل شبانی، یعنی وقتی احشام‌شان را برای چرا به دامنه‌های اطراف می‌بردند (کاری به نام ییلاق و قشلاق کردن)، بخشی از جمعیت بیرون از روستا بوده‌اند احتمالاً بسیار ساده‌انگارانه است و چندان با عقل جور درنمی‌آید ــ همچنان سالمندان، همسران، خواهران و برادران و فرزندانی در روستا باقی می‌ماندند تا از دارایی‌ها مراقبت کنند و مشکلات را گزارش دهند.

122 Wengrow 2010a: Chapter Four.

123 Wengrow 1998: 790-792; 2001.

۱۲۴ این البته تا حدی طعن‌آمیز است، چرا که باستان‌شناسانِ مشغول به کار درون چارچوب‌های قدیمی‌تر فرگشت اجتماعی مدت‌ها پیش پذیرفته‌اند که جوامع عُبید حتماً به چندین «خان‌سالاری پیچیده» تقسیم شده بودند، صرفاً به این علت که آن‌ها به لحاظ گاه‌شناختی بین اولین سکونتگاه‌های کشاورزی و اولین شهرها، که به نوبه‌ی خود هدایتگر «زایش دولت» فرض می‌شوند، واقع شده‌اند. دور منطقی این استدلال‌ها بسیار آشکار خواهد بود، همین‌طور ناهم‌خوانی‌شان با شواهد باستان‌شناختی مربوط به دوره‌های موردبحث.

125 Murra 1956: 156.

۱۲۶ به‌ویژه بنگرید به:

Salomon 2004.

به‌اختصار می‌توان گفت که نظام‌های بازار در روستاهای سده‌ی میانه‌ی انگلستان از قرار معلوم تا حد زیادی به همین ترتیب عمل می‌کردند، گرچه نه

۱. Halaf؛ دوره‌ای پیشاتاریخی بین سال‌های ۶۱۰۰ تا ۵۱۰۰ پیش از میلاد که آثاری از آن در جنوب‌شرق ترکیه، سوریه و جنوب عراق یافت شده است. نام آن برگرفته از محوطه‌ای باستاشناسی است که اوایل سده‌ی بیستم در تل حلف (حوالی حسکه در سوریه) کشف شد.

با این رسمیت: اکثریت بزرگ تبادلات اعتباری بود، و هر شش‌ماه تا یک سال، حسابداری جمعی انجام می‌شد تا برای تسویه‌ی همه‌ی بدهی‌ها و طلب‌ها تلاش شود. (Graeber 2011: 327)

127 Salomon 2004: 269; Hyland 2016.

محتمل است که حساب‌وکتاب مبتنی بر رشته‌ها در بین‌النهرین پیشاتاریخی هم استفاده می‌شده، توأم با نمادهای سفالی و مُهر، چنان که شواهد تعلیق دانه‌های گِلی سوراخ‌شده اثبات می‌کند؛ دانه‌هایی که به شکل‌های منظم ساخته می‌شدند و گاهی نشانه‌ها یا نمادهای نقش‌شده بر خود داشتند. (Wengrow 1998: 787)

128 Wernke 2006: 180-181, with further references.

۱۲۹ برای شیوه‌های سازمان‌دهی و زمان‌بندی خراج‌های کاری بنگرید به:

Hyland 2016.

۱۳۰ جان ویکتور مورا در تز استادانه‌اش در کتاب سازمان اقتصادی دولت اینکا (۱۹۵۶) از منابع اسپانیایی نقل می‌کند که مردم‌گریزها و وصله‌های ناجور به مناصب قدرت جدید رسیدند؛ همسایه‌ها با یکدیگر دشمن شدند؛ و بدهکاران از روستاهای‌شان رانده شدند ــ گرچه هرگز نمی‌توان مطمئن بود که چه میزان از این‌ها نتیجه‌ی فتح بوده است؛ همچنین بنگرید به:

Rowe 1982.

۱۳۱ در این‌باره بنگرید به بدهی، پنج‌هزار سال نخست به قلم یکی از نویسندگان کتاب حاضر. (Graeber 2011)

و همچنین:

Hudson 2018.

132 Von Dassow 2011: 208.

۱۳۳ مورا (228 :1956) نتیجه می‌گیرد که توهم سوسیالیستی دانستنِ دولت اینکا ناشی از «نسبت دادن کارهایی به دولت است که در واقع کارکرد آی‌یو» بود. «امنیت برای افراد محجور را سالمندان و نظام پیشااینکایی دسترسی خودبه‌خودی به دارایی‌های اجتماع و مازادها و نیز خدمات کاری متقابل فراهم می‌کردند.» او در ادامه می‌گوید: «احتمالاً نوعی کمک دولتی برای مواقع یخ‌زدگی و خشک‌سالی در کار بوده است؛ اشاره‌ها به این موارد متأخر و انگشت‌شمارند، برخلاف صدها توصیف از کاربست ذخایر برای ارتش، دربار، کلیسا و اهداف اداری.» احتمالاً این حرف‌ها کمی غلوآمیز باشند، چرا که اینکاها ساختارهای اداری و دم‌ودستگاه رفاه اجتماعی را از برخی پادشاهی‌هایی که فتح کرده بودند به ارث بردند، بنابراین واقعیت لابد از این‌جا به آن‌جا متفاوت بوده است. (س. راکفلر، مکاتبه‌ی شخصی)

۱۳۴ برای مثال، بنگرید به Richardson (2012) درباره‌ی بین‌النهرین، و Schrakamp (2010) درباره‌ی ابعاد فصلی سازمان‌دهی نظامی در پادشاهی‌های اولیه؛ و بنگرید به Tuerenhout (2002) درباره‌ی جنگ‌های فصلی در عصر کلاسیک مایا؛ و برای مثال‌ها و بحث بیش‌تر، بنگرید به:

Neumann et al. (eds) (2014); Meller and Schefik (2015).

۱۳۵ جیمز اسکات سخن مشابهی در آغاز کتاب علیه غلات (15 :2017) می‌گوید: «در بخش قابل‌توجهی از جهان، دولت، حتی دولتی نیرومند، نهادی فصلی بود.

تا همین اواخر، در خلال بادهای موسمی سالانه در جنوب‌شرق آسیا، توانایی دولت برای ابراز قدرتش تا درون دیوارهای قصرش آب می‌رفت. به‌رغم تصور دولت از خود جایگاه مرکزی‌اش در اغلب تاریخ‌های معیار، مهم است این نکته را در نظر بگیریم که هزاران سال پس از اولین حضور دولت، این حضور در بخش اعظم عمر نوع بشر نه دائمی بلکه بی‌ثبات و نااستوار بود.»

۱۳۶ که شاید با توهم رایج بسیاری افراد که مدعی قدرت خودسرانه بودند تقویت می‌شد. این‌که می‌توانی اتباعت را بکُشی به‌نوعی معادل این بود که می‌توانی به آن‌ها زندگی ببخشی.

۱۳۷ جیمز اسکات، در کتاب درخشان و قدرندیده‌اش به نام سلطه و هنر مقاومت (۱۹۹۰) این نکته را می‌گوید که هر زمان یک گروه قدرتی چشم‌گیر بر دیگران داشته باشد، مثلاً زمانی که اجتماع به زمین‌داران و سرف‌ها، ارباب‌ها و برده‌ها و کاست بالا و نجس‌ها تقسیم می‌شود، معمولاً دست‌آخر هر دو سو طوری رفتار می‌کنند که انگار برای تحریف سابقه‌ی تاریخی دسیسه کرده‌اند. به بیان دیگر: همیشه «روایت رسمی»ای از واقعیت وجود خواهد داشت ـــ مثلاً این‌که مالکان کشتزارها شخصیت‌های نیک‌خواه پدرگونه‌ای هستند که فقط‌وفقط بهترین‌ها را برای برده‌های‌شان می‌خواهند ـــ که هیچ‌کس، نه ارباب‌ها و نه برده‌ها، باورش نمی‌کنند، و احتمالاً «در پس پرده» و وقتی با یکدیگر هم‌کلام‌اند آن را مزخرفاتی بی‌چون‌وچرا می‌دانند؛ اما گروه مسلط اصرار دارد که فرودست‌ها در آن دست برده‌اند، به‌ویژه در مورد هر چیزی که بتوان رویدادی عمومی قلمداد کرد. از یک لحاظ، این ناب‌ترین تجلی قدرت است: توانایی وادار کردن تحت‌سلطه‌ها به این‌که در عمل وانمود کنند دو به‌علاوه‌ی دو می‌شود پنج؛ یا فرعون یکی از خدایان است. در نتیجه، آن روایت از واقعیت که معمولاً برای تاریخ و آیندگان حفظ می‌شود همین «نسخه‌ی رسمی» است.

138 Abrams 1977.

139 Wengrow 2010a.

۱۴۰ همان‌طور که برای مثال مری هریس (1997) خاطرنشان کرده است؛ در این زمینه به یاد داشته باشید که نظام‌های دانش متمرکزِ چاوین، عصر کلاسیک مایا و سایر حکومت‌های پیشاکلمبی احتمالاً متکی بوده‌اند به نظام ریاضیاتی‌ای که در سراسر قاره پخش شده بود و در ابتدا به کمک رشته و ریسمان محاسبه می‌کرد، و از این‌رو در نهایت وابسته به فناوری‌های بافت بود؛ (Clark 2004) و همچنین از یاد نبرید که ابداع ریاضیات به خط میخی در شهرها پس از چندهزار سال فناوری پیچیده‌ی بافندگی در روستاها رخ داد، و بازتاب‌های آن در شکل‌ها و تزئینات سنت‌های کاشی‌کاری پیشاتاریخی در سراسر بین‌النهرین حفظ شده است. (Wengrow 2001)

141 Renfrew 1972.

۱۴۲ طرحی گاه‌شناختی که باستان‌شناس‌ها برای کل جزیره به طور گسترده به کار برده‌اند، پیش از همه برای دوره‌ی «پیشاکاخ‌گون»، و بعد برای «کاخ‌گون آغازین»، «کاخ‌گونِ نو» و به همین ترتیب.

143 Whitelaw 2004.

144 Davis 1995.

145 Preziosi and Hitchcock 1999.

۱۴۶ شاید لازم باشد در این‌جا به کار بدنام آرتور اوانز اشاره کنیم که یک «کاهن ـ پادشاه» را در ابتدای سده‌ی بیستم میان چهره‌های نقاشی‌شده‌ی یافت‌شده تشخیص داد. (در این مورد بنگرید به S. Sherratt 2000) در واقع، اجزای گوناگون نقش‌های دیوار تزئینی‌ای که او برای کنار هم چیدن این تصویر استفاده کرد برگرفته از لایه‌های باستان‌شناختی متفاوتی بود، و احتمالاً هرگز به یک چهره‌ی خاص تعلق نداشت (خودش هم در ابتدا این‌طور فکر می‌کرد، ولی نظرش را تغییر داد). حتی جنسیت این کاهن ـ پادشاه را اکنون تاریخ‌نگاران هنر زیر سؤال برده‌اند. اما پرسش اساسی‌تر این است که چرا کسی بخواهد روی یک چهره‌ی واحدِ احتمالاً مذکر با کلاه پردار بر سر تمرکز کند و آن را گواهی بر پادشاهی بداند، آن هم وقتی که اکثریت چشم‌گیر آثار هنری تصویری مینوسی چیزی درست متضاد را پیش چشم‌مان می‌آورند. کمی بعد به این موضوع می‌پردازیم. اما به بیان خلاصه، کاهن ـ پادشاه کنوسوس به همان اندازه مدعی خوبی برای تاج‌وتخت به شمار می‌آید که همتایش، با نامی مشابه و به همان اندازه تک‌افتاده، در شهر موهنجودارو در دره‌ی سند متعلق به عصر مفرغ، که در فصل هشتم دیدیم.

147 Younger 2016.

۱۴۸ اوانز می‌نویسد: «مسلم است که هر اندازه عنصر مردانه تا روزگار درخشان تمدن مینوسی در عرصه‌ی دولت عرض اندام کرده بود، مُهر و نشان دین همچنان بازتاب مرحله‌ی دیرینه‌تر مادرسالاری در صحنه‌ی تحول اجتماعی بود.» به نقل از:
Schoep 2018: 21

۱۴۹ برای بحثی مفصل درباره‌ی واردات اولیه از مصر به کرت از طریق لبنان، و هم‌بستگی احتمالی‌شان با آیین‌های زنانه، بنگرید به:
Wengrow 2010b.

150 Voutsaki 1997.

۱۵۱ کاخ‌ها فقط برخی اجناس خاص ــ نظیر الیاف کتان، پشم و فلزات ــ را به عنوان خراج می‌پذیرفتند که در کارگاه‌های کاخ به گستره‌ی باز هم خاص‌تر اقلام تبدیل می‌شد، عمدتاً پارچه‌های نفیس، ارابه، سلاح و روغن‌های معطر. از سایر صنایع اصلی، مانند تولید سفال، هیچ نشانی در اسناد اداری دیده نمی‌شود. بنگرید به:
Whitelaw 2001.

152 Bennett 2001; S. Sherratt 2001.

153 Kilian 1988.

154 Rehak 2002.

155 Groenewegen-Frankfort 1951.

یازدهم: بازگشت به نقطه‌ی آغاز

۱ آن‌ها در معنای تحت‌اللفظی نیز پرورش‌نیافته[1] بودند، زیرا چنان که مونتسکیو در مختصرترین شکل ممکن بیان می‌کند: «این مردمان از آزادی‌ای گسترده بهره‌مند

۱. Uncultivated؛ توأمان می‌تواند هم معنای «پرورش‌نیافته» بدهد (چنان که در متن اصلی در خصوص تفکر به آن اشاره شده است) و هم به صورت تحت‌اللفظی، به معنای «کشت‌نشده».

بودند؛ زیرا به دلیل آن‌که به کشتِ زمین نمی‌پرداختند، واجد ثبات نیز نبودند: آنان چیزی نبودند جز ولگردان و خانه‌به‌دوشان...» (روح‌القوانین، ۱۸: ۱۴ ــ «درباره‌ی وضعیت سیاسی مردمانی که به کشت زمین نمی‌پردازند»)

2 Lovejoy and Boas 1965.

3 Scott 2017: 129-130.

4 Ibid.: 135.

5 Ibid.: 253.

6 Sahlins and Service 1960.

۷ نزدیک‌ترین چیزی که به مقایسه‌ای تاریخی در دست داریم نوعی مقایسه‌ی اقتصادی است: بلوک سوسیالیستی که تقریباً از ۱۹۱۷ تا ۱۹۹۱ موجود بود و در دوران اوجش بخش قابل‌توجهی از پهنه و جمعیت جهان را در بر می‌گرفت اغلب در این معنا همچون آزمایشی (ناموفق) تلقی می‌شود. اما ممکن است کسی استدلال کند که این بلوک در واقع هرگز واقعاً از نظام جهانی بزرگ‌ترِ سرمایه‌داری جدا نبود و صرفاً زیرشاخه‌ای بود از سرمایه‌داری دولتی.

۸ در این‌جا متکی به مثال‌هایی هستیم که به طور مفصل‌تر فصل نهم بدهی، پنج‌هزار سال نخست بحث شده‌اند؛ که در آن این تغییراتِ هماهنگ عمدتاً مطابق با تغییرات بین پول فیزیکی (طلا و نقره) و شکل‌های متنوع پول اعتباریِ انتزاعی (غیرملموس) توضیح داده می‌شود.

۹ برای بررسی‌ای عمومی از کاهوکیا، بنگرید به:

Pauketat 2009.

10 Williams 1990.

۱۱ سِوِری (2015) به بحث درباره‌ی شواهد مربوط به استفاده از نظام‌های نوشتاری تصویری در بین مردمان بوم‌زادِ امریکای شمالی می‌پردازد و توضیح می‌دهد چرا تعریف این جوامع با برچسب جوامع «شفاهی» از جهات مختلفی گمراه‌کننده است.

12 *JR* (1645-1646) 30: 47; Delâge 1993: 74.

13 Carr et al. 2008.

14 Knight 2001; 2006.

15 Sherwood and Kidder 2011.

۱۶ «به نظر می‌رسد واحدهای اندازه‌گیری کهنی تا دوران آدِنا بقا یافته‌اند... اما مردمان بیشه‌زار نظام اندازه‌گیری و شکل‌های هندسی متفاوتی را به کار می‌گرفتند... که دست‌کم بخشی از آن برگرفته از دوران تکوین امریکای میانه بود... این نظام از ریسمان‌های اندازه‌گیری کوچک‌تری (۱٫۵۴۴ متر) به عنوان واحد معیار و جای‌گشت‌های آن بهره می‌گرفت، اما جز این بسیاری از عناصر سنتی شمارش و حساب را حفظ کرده بود... همچنین، چنان که از بررسی خاک‌ریزهای هوپ‌ول می‌توان آشکارا دریافت، در این نظام اتکا بر اشکال مثلثی کنار گذاشته شده و با شبکه‌بندی مربعی و دایره‌ها و مربع‌ها در افزونه‌های متعدد اس. ام. یو. {واحد کلان معیار[1]} جایگزین شده بود.

1. Standard Macro Unit

17 Yerkes 2005: 245.

۱۸ متخصصان این دوران را دوران صلح هوپ‌ولی[1] نامیده‌اند؛ برای بررسی‌ای عمومی و همچنین اشاره به برخی استثناهای تصادفی در شکل جمجمه‌های یادگاری، بنگرید به:

Seeman 1988.

19 Carr and Case (eds) 2005; Case and Carr (eds) 2008: passim.

۲۰ پژوهشگران معاصر فهرست دست‌کم نُه طایفه را از بین «اتحاد سه‌جانبه»ی هم‌بستگی‌ها در منطقه‌ی هوپ‌ول مرکزی به دست می‌دهند: طایفه‌های خرس، سگ‌سانان، گربه‌سانان، پرندگان شکاری، راکون، الک، سگ آبی، پرندگان غیرشکاری و روباه. این فهرست تقریباً با فهرست نام بزرگ‌ترین طایفه‌های ثبت‌شده در میان مردمان آلگانکی مرکزی که کماکان در این منطقه ساکن‌اند مطابقت دارد. (Carr 2005; Thomas et al. 2005: 339-340)

۲۱ چنان که می‌شود حدس زد، این مسئله بحث‌برانگیز است، اما در این‌جا عمدتاً رویکردهای کاملاً مستندی را دنبال می‌کنیم که در Carr and Case (eds) 2005 پی گرفته شده‌اند و ارجاعات مفصل‌تری هم در بر دارند.

۲۲ «من محوطه‌های خاک‌ریزی هوپ‌ول را نوعی مراکز آیینی می‌دانم، مکان‌هایی که در آن فعالیت‌های متنوعی صورت می‌گرفت، از جمله مناسک کفن‌ودفن و دیگر فعالیت‌ها نظیر ضیافت‌ها، مسابقات پیاده‌روی در معابر و دیگر «بازی‌ها»، در کنار رقص و قماربازی که به صورت ادواری و در غیابِ جمعیت‌های بزرگ دائمیِ مقیم در خودِ مراکز پی گرفته می‌شدند.» (DeBoer 1997: 232)

درباره‌ی خاک‌سپاری‌ها بنگرید به:

Seeman 1979.

۲۳ در خصوص تمایز شمال / جنوب، بنگرید به:

Coon (2009)

او همچنین خاطرنشان می‌سازد که خاک‌سپاری‌ها در شمال عمدتاً جمعی و عاری از تمایز هستند و گنجینه‌ها را نیز جدا از پیکرها به خاک می‌سپردند و نمی‌توان آن‌ها را متعلق به افرادی مشخص دانست. در هنر این منطقه، شاهد پیکره‌هایی با جامه‌های مبدل هستیم که لباس هیولاها را پوشیده‌اند، برخلاف هوپ‌ول که در آن افراد سربند می‌بستند. تمام این نکات حاکی از نوعی برابری‌خواهیِ خودآگاهانه‌تر یا دست‌کم قسمی ایدئولوژیِ ضدقهرمانی در جنوب هستند. درباره‌ی مجاورت آرامگاه‌های شمنی و خاکی بنگرید به:

DeBoer 1997.

در خصوص جنسیت و منصب، بنگرید به:

Field, Goldberg and Lee 2005; Rodrigues 2005.

در Carr and Case 2005: 112 چنین گمانه‌زنی می‌شود که تمایز شمال / جنوب ممکن است بازتاب نوعی تمایز میان نیاکان بعدی باشد، یعنی پدرتباران آلگانکی در گریت لیکز و مادرتبارانِ جوامع جنوب‌شرقی (کری، چروکی، چاکتا و

1. Pax Hopewelliana

غیره)؛ اما الگوهایی که در مقبره‌ها دیده می‌شود به نظر بسیار رادیکال‌تر می‌رسند: به نظر می‌رسد که در جنوب، فارغ از کاهنانِ مردِ مراسم کفن‌ودفن، تمامی منصب‌داران اصلی زن باشند. واکاویِ رودریگز (2005) در مورد بقایای اسکلتی بیانگر تفاوت‌هایی حتی عجیب‌تر در جنوب است، یعنی جایی که در آن «زنان همچنین در فعالیت‌های حفظ و نگه‌داری و معیشتی که بیش‌تر توسط مردان بومی امریکایی انجام می‌شد مشارکت می‌کردند، فعالیت‌هایی نظیر دورتراشی و دویدن که احتمالاً فعالیت‌هایی مربوط به شکار بودند. برعکس، مردان نیز در فرآوری غذاهای گیاهی که به صورت کلیشه‌ای فعالیت‌های مرتبط با زنان دانسته می‌شود مشارکت داشتند.» (Carr, in Case and Carr eds 2008: 248) عجیب است که این یافته‌ها چندان به بحث بیش‌تر گذاشته نشده است.

۲۴ در خصوص معابر، بنگرید به:

Lepper 1997.

۲۵ چنان که در فصل چهارم بحث کردیم، مرکز باشکوه شکارچی‌-گردآورندگانِ پاورتی پوینت واقع در پایین‌دست می‌سی‌سی‌پی در حدود دوهزار سال قبل از سرتاسر منطقه‌ای به همین اندازه گسترده اشیا و مواد گوناگونی را به خود جذب می‌کرد و احتمالاً در مقابل، شکل‌های متنوعی از دانش و کالاهای غیرملموس را منتشر می‌ساخته است؛ اما، در مقایسه با هوپ‌ول، پاورتی پوینت از خصلتی متفاوت برخوردار بود؛ این مرکز شدیداً متمرکز بر یک گرانیگاه یگانه بود و نشانه‌های کم‌رنگ‌تری از گسترش نهادهای اجتماعی‌ای نظیر مناسک خاک‌سپاری یا الگوهای سُکنی‌گزینی در آن قابل مشاهده بود.

۲۶ بین سال‌های ۳۵۰۰ و ۳۲۰۰ پیش از میلاد، روند گسترش فرهنگی‌ای در ابعاد مشابه، اما با خصایصی کاملاً متفاوت، مقدم بر ظهور نخستین پادشاهی قلمرومحور بزرگ در مصر پدید آمد؛ در ادبیات پژوهشی این روند را اغلب قسمی «وحدت فرهنگی» خوانده‌اند که مقدم بر وحدتِ سیاسی بود، هر چند در واقع به نظر می‌رسد بخش عمده‌ی این وحدت بین دره و دلتای نیل به حوزه‌ی مناسک کفن‌ودفن و شکل‌های تظاهر شخصیِ در پیوند با آن محدود می‌شد. (Wengrow 2006: 38, 89)

27 Seeman 2004: 58-61.

۲۸ برای استدلالی مفصل‌تر در این‌باره، بنگرید به:

Braun (1986).

29 DeBoer 1997.

30 Hudson 1976: passim.

شاید دانستن این نکته برای ساکنان شهر نیویورک جالب‌توجه باشد که برادوِی در اصل جاده‌ای بومی بوده است و نقطه‌ی آغاز آستور پِلِیس یک زمین بازی مشترک لاکراس بوده که به سه ملتی که در منهتن اسکان داشتند تعلق داشته است.

۳۱ در خصوص تپه و گُدار مار زنگی و خاستگاه‌های کاهوکیا، بنگرید به:

Baires 2014; 2015.

در خصوص آغاز کارِ کاهوکیا به مثابه‌ی مقصد زائران، بنگرید به:

Skousen 2016.

۳۲ به نظر می‌رسد چانکی بر مبنای یکی از بازی‌های محبوب کودکان به نام حلقه و نیزه طراحی شده است. درباره‌ی خاستگاه‌های بازی چانکی و نقش آتی آن، بنگرید به:

DeBoer 1993; Pauketat 2009: chapter 4.

۳۳ یکی از ناظران آتی چاکتاها چنین نوشته است: «و اما بازی موردعلاقه‌ی آن‌ها یعنی چانکی... آن‌ها صبح تا شب به این بازی مشغول‌اند، خستگی‌ناپذیر دل به آن می‌دهند و شرط‌بندی‌های زیادی می‌کنند؛ گاهی می‌توان وحشی‌ای را دید که تمام پوست‌های شکارش را با خود بیاورد و در شرط‌بندی آن‌ها را ببازد، بعد نوبت به چپقش می‌رسد، مُهره‌هایش، جواهرآلات و زیورآلاتش؛ و دست‌آخر نیز ملحفه و دیگر جامه‌هایش و حتی تمامی سلاح‌هایش؛ به‌هرحال چندان هم نامعمول نیست که اینان به خانه برگردند، اسلحه‌ای از کسی قرض بگیرند و به زندگی‌شان خاتمه دهند.» (رومنز، به نقل از Swanton 1931: 156-157) به نظر می‌رسد در زمان رویارویی با اروپاییان، چنین ورزش‌های افراطی‌ای همچون سازوکاری برای مساوات‌بخشی عمل می‌کرده است، چرا که کسان زیادی نمی‌توانستند برای مدتی طولانی در صدر قرار گیرند و به نظر هم نمی‌رسد که بازندگانی که تمام دارونداراشان را می‌باختند مدتی طولانی در چنین وضعی باقی می‌ماندند.

34 Pauketat 2009: 20.

ادبیات پژوهشی در خصوص کاهوکیا گسترده است. علاوه‌بر بررسی‌های عمومی‌ای که تا این‌جا به آن‌ها ارجاع داده‌ایم، همچنین بنگرید به:

Alt 2018; Byers 2006; Emerson 1997a; Fowler 1997; Milner 1998; Pauketat 1994; 2004.

و نیز مقالات در:

Emerson and Lewis 1991; Pauketat and Emerson (eds) 1997.

برای آگاهی از بستر محیطی، بنگرید به:

Benson et al. 2009; Woods 2004.

35 Emerson et al. 2018.

36 Smith 1992: 17.

37 Emerson 1997a; 1997 b: 187.

مقایسه کنید با:

Pauketat et al. (2015:446) Alt 2018.

این فرایند «روستایی شدن» خوانده می‌شود.

38 Betzenhauser and Pauketat 2019.

چنان که امرسون (1997b) خاطرنشان می‌سازد، بین سال‌های ۱۰۵۰ تا ۱۲۰۰ میلادی، نظارت همچنین از رهگذر استقرار آن‌چه او «گرهگاه‌های مدنی» می‌نامد به مناطق روستایی نیز گسترش یافته بود، به نظر می‌رسد این گرهگاه‌های مدنی کارکردی ترکیبی متشکل از کارکردهای آیینی و مدیریتی داشته‌اند؛ همچنین بنگرید به:

Pauketat et al. 2015: 446-447.

۳۹ این مدفن در ابتدا گور دو مرد تشخیص داده شده بود که خدمتکارانی در اطرافشان

قرار داشتند؛ اما اینک برای توضیح پیچیدگی حقیقی این گنجینه که در تلی مشهور به تپه‌ی ۷۲، در جایی در جنوب میدان بزرگ، پنهان شده است، بنگرید به:
Emerson et al. 2016.

۴۰ در Fowler et al. 1999 همه‌ی این گورهای دسته‌جمعی متعلق به زنان گزارش می‌شود، اما در واقع این‌جا هم با تصویر پیچیده‌تری سروکار داریم؛ بنگرید به:
Ambrose et al. 2013; Thompson et al. 2015.

41 Knight 1986; 1989; Knight et al. 2011; Pauketat 2009: ch. 4.
برای قرائت‌های بدیل دیگر از نمادپردازی انسان ـ پرنده بنگرید به:
Emerson et al. 2016.

42 Emerson 2007; 2012.

۴۳ مناقشه‌ی داغی بر سر این‌که علل سقوط کاهوکیا چه بود در جریان است؛ برای مشاهده‌ی طیف متنوعی از رویکردها در این زمینه، بنگرید به:
Emerson and Headman 2014; Kelly 2008.

۴۴ بنگرید به:
Cobb and Butler 2002.

۴۵ برای مشاهده‌ی طیفی از رویکردهای مختلف در خصوص این مسئله، مقایسه کنید با:
Holt 2009; Pauketat 2007.
و نیز بنگرید به:
Milner 1998.

۴۶ برای این مطالب در خصوص کاهوکیا، بنگرید به:
Smith 1992; Pauketat 2013.

۴۷ مقایسه کنید با:
Pauketat et al. 2015: 452.

48 La Flesche 1921: 62-63; Rollings 1992: 28; Edwards 2010: 17.

49 King 2003.

50 King 2003; 2004; 2007; Cobb and King 2005.

51 In Clayton et al. (eds) 1993: 92-93.

۵۲ چنان که در Ethridge 2010 استدلال شده است.

53 Ibid.: 33-37, 74-77.

شکل‌های بوم‌زادِ حکومت جمهوری که در جنوب‌شرقی در خلال سده‌ی هجدهم سر برآوردند همچنین رابطه‌ی معینی را با طبیعت مفروض می‌گرفتند، اما این رابطه به‌هیچ‌وجه نوعی هماهنگی و هم‌سازی نبود. این رابطه در نهایت رابطه‌ای مبتنی بر جنگ بود. گیاهان متحدانِ انسان و حیوانات دشمنان آن محسوب می‌شدند؛ کُشتنِ شکاری بی‌آن‌که ضابطه‌ی صحیح آیینی در پی آن اجرا شود قسمی تخطی از قوانین جنگ محسوب می‌شد که ممکن بود باعث شود آن حیوان برای انتقامْ اجتماعات انسانی را دچار بیماری کند. اما درعین‌حال، امور شکار گرایش به آن داشت که به‌ویژه از سوی مردان به مثابه‌ی بازنمایی از قسمی آرمانِ آزادیِ فردی تلقی شود.

54 Ibid.: 82-83.

۵۵ این استدلال از سوی واسلکو و دوماس طرح شده بود اما هرگز منتشر نشد؛ در Ethridge (2010: 83-84) و Stern (2017: 33) به آن اشاره شده و درباره‌اش بحث شده است، هر چند از نظر ما این استدلال کل ماجرا را معکوس جلوه می‌دهد؛ از این منظر، «پدید آوردن اجتماعات جدید به هم آمیخته {و} ... پیدایش یک ساختار اجتماعی برابری‌خواه‌تر و مبتنی بر اِجماع» همگی اقداماتی تلقی می‌شوند که در مواجهه با فجایعی که تهاجمِ اروپاییان پدید آورده بود انجام شده بود؛ تنها پس از این بود که در مقام قسمی سَازگاری با این «واقعیتِ جدید» کیهان‌شناسی تازه‌ای سر برآورد که نماد آن نیز مربع مدوری بود که محوطه‌ی شورا را به مثابه‌ی کل کائنات بازنمایی می‌کرد. اما، جز از رهگذر قسمی بیانِ کیهان‌شناختی، از اساس چگونه ممکن است که آرمان‌های خودآگاهانه‌ی برابری‌خواهیِ ظهور کنند و پیاده‌سازی شوند؟

56 Fogelson 1984.

چنان که فوگلسون اشاره می‌کند و ما نیز به‌زودی خواهیم دید، در سده‌ی هفدهم با کاهنانی چِروکی سروکار داشتیم که البته به‌تدریج در مانگران منفرد جایگزین‌شان شدند. دشوار بتوان این نکته را نادیده گرفت که این افسانه تا حدی بازتابِ وقایع تاریخی واقعی بوده است: برای مثال، اتوواه در جایی قرار داشت که بعدتر قلمروِ چروکی‌ها محسوب می‌شد.

۵۷ خود قهوه نخستین‌بار در اتیوپی یا یمن کاشته شد؛ معادل امریکایی آن را «نوشیدنی سیاه» می‌نامیدند و سابقه‌اش دست‌کم به دوران هوپ‌ول می‌رسد، یعنی زمانی که آن را در مقادیر بسیار زیاد برای اهداف آیینی استفاده می‌کردند. (Hudson 1979; Crown et al. 2012) در خصوص گردهمایی‌های روزانه‌ی کریک، بنگرید به:

Hahn 2004; Fairbanks 1979.

58 Brebeuf *in JR* 10: 219.

۵۹ بدون شک، برآمدن رژیم مخدرهای سبک در اروپا ــ که همچنین از بسیاری جهات شالوده‌ی اقتصادِ جهانی نوظهورِ آن زمان نیز تلقی می‌شد (اقتصادی که در وهله‌ی نخست با اتکا به تجارت ادویه و سپس مخدر، سلاح و برده شکل گرفته بود) ــ داستان کاملاً متفاوتی داشت، چرا که تمرکز آن تا حد زیادی بر رژیم‌های جدید کار بود. درحالی‌که در سده‌های میانه تقریباً هر کسی به طور روزانه مسکراتی سبک نظیر شراب یا آبجو مصرف می‌کرد، رژیم تازه قایل به تقسیم‌بندی‌ای میان مخدرها بود؛ مخدرهای سبک که به تسهیل کار کمک می‌کردند ــ قهوه و چای که به‌ویژه محملی بودند برای مصرف شکر، و همچنین تنباکو ــ و مشروبات قوی که مخصوص آخر هفته‌ها بود. بنگرید به مقالات مختلف در:

Goodman, Lovejoy and Sherratt eds 1995.

۶۰ بنا به شروط ما، حتی روشن نیست که آدِنا ـ هوپ‌ول را بتوان یک «نظام سلطه‌ی مرتبه‌اول» تلقی کرد؛ چنان که اشاره کرده‌ایم، بیش‌تر به نظر می‌رسد این منطقه به چیزی شبیه است نظیر مناطق میزبانی عظیم، نواحی فرهنگی، سپهرهای تعامل

یا تمدن‌هایی که در مقاطع مختلف پیش از آن نیز در دیگر نواحی جهان با آن‌ها مواجه شده‌ایم.

۶۱ برای مقایسه‌ای مفصل میان داده‌های قوم‌نگارانه‌ی اوسیج و باستان‌شناسی کاهوکیا، بنگرید به:

Kehoe 2007.

و همچنین:

Hall 1997.

با این‌همه، رابطه‌ی دقیق آن‌ها با کاهوکیا به لحاظ باستان‌شناختی روشن نیست و رابرت کوک (2017) نیز جدیدترین جزئیات موشکافانه را ارائه کرده است. در خصوص خاستگاه‌های آن در فورت انشنت، یعنی منطقه‌ای از مناطق تحت‌تأثیر [فرهنگ] می‌سی‌سی‌پی که در اوهایو مرکزی واقع شده است و به نظر می‌رسد جمعیتش در تعامل با سرزمین‌های اصلی کاهوکیا قرار داشته‌اند، به‌ویژه بنگرید به:

Robert cook 2017: pp. 141-142, 162-163

62 La Flesche 1930: 530; Rollings 1992: 29-30; Bailey and La Flesche 1995: 60-62.

63 La Flesche 1921: 51.

64 Rollings 1992: 38; Edwards 2010.

۶۵ لا فلش (49-48 :1921) می‌نویسد: «در مسیر مطالعه‌ی قبیله‌ی اوسیج که چند سالی به درازا کشید، از برخی اعضای کهن‌سال‌ترِ نوهوژینگای امروزی آموختم که علاوه‌بر مناسک مدونی که دست‌به‌دست از مردانِ روزگار گذشته، که به غور در اسرار طبیعت و زندگی می‌پرداختند، به آن‌ها رسیده بود، داستان‌هایی هم بودند که در اشکالی سنتی به آن‌ها رسیده بود و از شیوه‌هایی سخن می‌گفتند که پیش‌گویان تأملات خود را از آن طریق پی می‌گرفتند. یکی از داستان‌هایی که به نظر می‌رسد از همه بیش‌تر توجه نوهوژینگای امروزی را جلب می‌کرد داستانی بود درباره‌ی آن مردان، همان شاگردانِ طبیعت، که چگونه به‌تدریج به سمت پایه‌ریزی انجمنی منظم حرکت کردند که به نام نوهوژینگا یا پیرمردان کوچک معروف شد. با گذر زمان، این انجمن در خانه‌ی مردی جای گرفت که به دلیل مهربانی و مهمان‌نوازی‌اش محبت مردمانش را به خود جلب کرده بود... از آن زمان به بعد، پذیرایی کردن از این گروه برای مردان برجسته و مهم نیز افتخار محسوب می‌شود.»

66 La Flesche 1939: 34.

۶۷ بنگرید به یادداشت شماره‌ی ۱ همین فصل؛ و همچنین:

Burns 2004: 37-38, 362.

خود برنز رگه‌ای اوسیجی داشت و در مقام یک اوسیجی نیز بار آمده بود. جالب‌توجه است که نویسندگان بومی معمولاً تا چه اندازه در قبال این امکان که چنین گفت‌وگوهایی احتمالاً دوسویه بوده است گشاده عمل می‌کنند و [در مقابل] مورخان اروپایی، یا امریکایی‌های از تبار اروپایی، به چه ترتیب بی‌هیچ معطلی هرگونه اشاره به چنین موضوعی را مهمل تلقی می‌کنند و عملاً مانع از ابراز آن می‌شوند.

68 Parker 1916: 17.

تأکید از ماست. جالب‌توجه است که برخی منابع اولیه، نظیر جوزایا کلارک،

شـخصیت متأخـر آدودارهـو را «پادشـاه» می‌نامند، هر چند جز ایـن او را «مأمور اصلی امورِ مدنیِ کنفدراسیون» نیز می‌نامند. (Henige 1991:134-135)

۶۹ در این‌جا، شایان ذکر است که آرتور پارکر ساحرانِ ایروکوییِ دوران خود را اساساً کسـانی می‌داند که از قدرت بدل سـاختن خود به حیواناتی هیولاوش برخوردارند و هم‌زمـان می‌تواننـد از طریق فرمان‌های تلپاتیک اراده‌ی دیگران را تحت‌تأثیر قرار دهند. (Parker 1912: 27-28 n. 2) مقایسه کنید با:

Smith 1888; Dennis 1993: 90-94; Shimony 1961: 261-288; 1970; Tooker 1964: 117-120.

مان همچنین بر ماهیت سیاسـی این انتصاب تأکید می‌کند: «نقطه‌ای که تفکر ایروکویـی بیـش از هـر جا به جادوگری اروپایی نزدیک می‌شـود تنفر عمومی از هر کسـی اسـت که به طرزی مخفیانه از {افسـون‌هایی} اسـتفاده می‌کند تا حیله‌گرانه دیگری را به رفتاری وادارد که نه ارادی است و نه خودفرمان.» (Mann 2000: 318؛ مقایسـه کنید با Graeber 1996 برای بررسی موردی مشابه در ماداگاسکار و همچنین تمرکز بر جادوی عشق)

۷۰ آن‌چه این‌جا مشـخصاً در ذهن داریم اسـتدلال‌هایی است که رابرت لووی و پی‌یر کلاستر ارائه کرده‌اند و در فصول پیشین در مقاطع مختلف به آن‌ها اشاره کرده‌ایم.

۷۱ برای مثال، هودنوسـونی‌ها همچنین مدعی بودند که از تبار گروهی از سـرف‌های متـواری هسـتند کـه تحـت انقیـادِ دشـمنانی پُرشـمارتر درآمده‌انـد کـه آن‌هـا را آدیرونداک‌ها («پوسـته‌خوار»[1]) می‌نامند. (Holm 2002: 160) انقیاد و شورش به‌هیچ‌وجه مفاهیمی کاملاً ناشناخته نبودند.

72 Trigger 1990: 136-137.

73 Ibid.: 137.

۷۴ فرمیـن در (Wallace (1958: 235: «ایروکوییـ‌هـا، بـه معنایـی دقیـق، تنهـا قایـل بـه الوهیتـی یگانـه بودنـد و آن هم رؤیا بود. آن‌ها خود را تسـلیم آن می‌سـاختند و فرمان‌هایـش را بـا دقتـی تمـام اجـرا می‌کردنـد. تسـونونتوئن‌ها {سـنکا} بیش از دیگران به این خرافات دل بسـته‌اند؛ دین آن‌ها از همین منظر بیش‌تر به مسـئله‌ای وسواس‌گونه بدل می‌شود؛ آن‌ها باور داشتند که ملزم‌اند هر آن‌چه را می‌پندارند در رؤیا انجام داده‌اند در اسرع وقت عملی کنند. دیگر ملت‌ها به این بسنده می‌کردند که تنها رؤیاهایی را به جا آورند که از همه مهم‌تر می‌دانسـتند؛ اما این مردمان که در مقایسـه با همسایگان‌شـان به زندگی‌ای مذهبی‌تر معروف بودند، اگر از به جا آوردن حتی یک رؤیا بازمی‌ماندند، خود را مرتکب گناهی عظیم می‌پنداشتند. این مردم فقط به همین چیزها می‌اندیشیدند و درباره‌ی هیچ‌چیز دیگرِ سخن نمی‌گفتند و کلبه‌های‌شـان مملو از رؤیاهای‌شـان بود... می‌دانیم که برخی‌شـان صرفاً برای خریدن سگی که در رؤیا دیده بودند صد و پنجاه اتحادیه را پشت‌سر گذاشته و تا کِبِک رفته بودند.» والاس استدلال می‌کند که این پیامد روانی مستقیم پرهیزگاری و اهمیتِ آزادی فردی و استقلال در جوامع ایروکویی است. بنگرید به:

Blau 1963; Graeber 2001: 136-139.

۱. این نام از آن‌رو بر آن‌ها گذاشته شده بود که می‌گفتند به هنگام کمبود غذا پوسته‌ی درخت کاج سفید را می‌خورند.

۷۵ تاریخ‌های قدیمی‌تر به خسوفی مرتبط‌اند که در متنی اساسی به آن اشاره شده است؛ (Mann and Fields 1997) مقایسه کنید با:

Henige 1999; Snow 1991; Atkins 2002; Starna 2008.

۷۶ برای آشنایی با وضعیت عمومی درک باستان‌شناختی، بنگرید به:

Tuck 1978; Bamann et al. 1992; Engelbrecht 2003; Birch 2015.

در خصوص آغاز کشت ذرت در انتاریو:

Johansen and Mann 2000: 119-120.

77 Mann and Fields 1997: 122-123; Johansen and Mann 2000: 278-279.

۷۸ بنگرید به فصل ششم.

79 Morgan 1851; Beauchamp 1907; Fenton 1949; 1998; Tooker 1978.

مشخصاً در خصوص نقش زنان:

Brown 1970; Tooker 1984; Mann 1997; 1998; 2000

80 Jamieson 1992: 74.

81 Noble 1985: 133

مقایسه کنید با:

1978: 161.

بحث‌هایی در این خصوص در جریان است که ادعاهای مُبلغان مذهبی را درباره‌ی تسوهاریسن تا چه اندازه می‌توان جدی گرفت: برای مثال، تریگر (1985: 223) اصرار دارد که او صرفاً یک سالار جنگی بود که بیش از حد معمول برجسته و شهرت یافته بود، اما غلبه‌ی نظرات انسان‌شناختی به این سمت میل می‌کند که بی‌طرفان را یک «خان‌سالاری ساده» تلقی کند.

82 Noble 1985: 134-142.

83 Parker 1919: 16, 30-32.

84 Lahontan 1990 [1703]: 122-124.

۸۵ این داستان به طور مفصل در Mann 2000: 146-152 آمده است.

دوازدهم: نتیجه‌گیری

۱ گاهی از عبارت illud tempus نیز استفاده می‌کرد؛ از جمله بسیاری آثار دیگر، بنگرید به:

Eliade 1959.

2 Hocart 1954: 77; Hocart 1969 [1927]; 1970 [1936].

۳ اگر خوب فکر کنیم، بسیاری از آن‌چه آزادی‌های اساسی می‌دانیم ــ مانند «آزادی بیان» یا «جست‌وجوی خوشبختی» ــ واقعاً آزادی‌های اجتماعی نیستند. می‌توانید آزاد باشید که هر چه دوست دارید بگویید، اما اگر کسی اهمیتی ندهد یا گوش ندهد، آن‌گاه این آزادی اهمیتی ندارد. به همین ترتیب، می‌توانید هر قدر که دوست دارید خوشبخت باشید، اما اگر این خوشبختی به قیمت بدبختی دیگران باشد، آن‌گاه این خوشبختی زیاد نیست. مسلماً چیزهایی که اغلب به عنوان آزادی‌های

اساسی ذکر می‌شوند مبتنی بر توهمی است که روسو در گفتار دوم خود ایجاد کرده است: توهم زندگی انسانی که منزوی است.

۴ برای آن بنگرید به:

Graeber and Sahlins 2017.

5 Harari 2014: 133.

6 Scarry 1985.

7 Kelly 2000.

8 Haas and Piscitelli 2013.

9 Patterson 1982.

۱۰ برای بحث بیش‌تر بنگرید به:

Graeber 2011: 198-201

و منابع ذکرشده در آن‌جا.

۱۱ می‌توان این عذاب‌های عمومی را وحشیانه یا بی‌نظمی در رفتارشان تصور کرد. اما در واقع آماده ساختن زندانی برای قربانی شدن یکی از معدود مواردی بود که صاحب‌منصب ممکن بود دستوراتی برای رفتار آرام و منظم بدهد و آمیزش جنسی را نیز ممنوع کند. برای همه‌ی موارد فوق، بنگرید به:

Trigger 1976: 68-75

۱۲ برای یک دوره‌ی نزدیک به شاید پنج سده یا بیش‌تر، بقایای انسان‌ها در سراسر شرق امریکای شمالی شواهد بسیار کمی از آسیب‌های تروماتیک، کندن پوست سر یا سایر شکل‌های خشونت بین افراد را نشان می‌دهد. (Milner et al. 2013) شواهدی مبنی بر خشونت و جنگ بین فردی هم در دوره‌های قبلی و هم در دوره‌های بعدی وجود دارد، معروف‌ترین نمونه‌های دوره‌ی بعدی همانا گور دسته‌جمعی حفاری‌شده در کراو کریک و گورستان روستای اونئوتا با شواهد گسترده‌ای از تروماست که هر دو مربوط به حدود هفتصد سال پیش هستند. چنین شواهدی شاید چند دهه یا بیش‌تر از تاریخ اجتماعی ــ حداکثر یک سده ــ را توضیح می‌دهد و نسبتاً محلی است. مطلقاً هیچ دلیلی وجود ندارد که، چنان که نظریه‌پردازان معاصر خشونت بیهوده فرض می‌کنند، باور کنیم کل منطقه به‌نوعی برای هزاران سال در یک وضعیت هابزی قرار داشته است.

13 Delâge 1993: 65-66.

14 See Merrick 1991.

۱۵ کراملی (1995) در مقاله‌ای که بدون شک مؤثر بود اما هنوز به اندازه‌ای که شایسته است تأثیر نگذاشته، به نیاز به جایگزین‌هایی برای مدل‌های سلسله‌مراتبی پیچیدگی اجتماعی در تفسیر باستان‌شناسی اشاره کرد. همان‌طور که او خاطرنشان کرد، سوابق باستان‌شناسی مملو از شواهدی است برای توسعه‌ی نظام‌های اجتماعی و زیست‌محیطی که پیچیده و ساختارمند بودند، اما نه براساس اصول سلسله‌مراتبی. «هترارشی»[1] ــ اصطلاحی که او برای انواع دیگر نظام‌ها معرفی کرد ــ از علم شناختی وام گرفته شده است. بسیاری از جوامعی را که ما در این

1. Heterarchy

کتاب روی آن‌ها تمرکز کرده‌ایم ـــ از شکارچیان ماموت دوران پارینه‌سنگی پسین تا ائتلاف‌ها و کنفدراسیون‌های در حال تغییر ایروکویی سده‌ی شانزدهم ـــ می‌توان با این عبارات توصیف کرد (اگر زبان نظریه‌ی سیستم‌ها را بپذیریم). این مبنایی است که قدرت به روش‌های انعطاف‌پذیر در میان عناصر مختلف جامعه، یا در مقیاس‌های مختلف یکپارچگی، یا در واقع در زمان‌های مختلف سال در یک جامعه پراکنده یا توزیع شده است.

کتاب‌شناسی

Abrams, Philip. 1977. "Notes on the difficulty of studying the State". *Journal of Historical Sociology* 1 (1): pp. 58-89.

Acemoğlu, Daron and James Robinson. 2009. "Foundations of societal inequality". *Science* 326: pp. 678-679.

Adams, Robert McCormick. 1981. *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates.* Chicago and London: University of Chicago Press.

Akkermans, Peter M. M. G. (ed.). 1996. *Tell Sabi Abyad: Late Neolithic Settlement. Report on the Excavations of the University of Amsterdam (1988) and the National Museum of Antiquities Leiden (1991-1993) in Syria.* Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

Akkermans, Peter M. M. G. and Mark Verhoeven. 1995. "An image of complexity: the burnt village at Late Neolithic Sabi Abyad, Syria". *American Journal of Archaeology* 99 (1): pp. 5-32.

Albert, Bruce. 1989. "Yanomami 'violence': inclusive fitness or ethnographer's representation?" *Current Anthropology* 30 (5): 637-640.

Alfani, Guido and Roberta Frigeni. 2016. "Inequality (un)perceived: the emergence of a discourse on economic inequality from the Middle Ages to the age of Revolution". *Journal of European Economic History* 45 (1): pp. 21-66.

Algaze, Guillermo. 1993. *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization.* Chicago: University of Chicago Press.

Allan, Peter. 1966. "Baron Lahontan". Master's thesis, University of British Columbia.

Allsen, Thomas T. 2016. *The Royal Hunt in Eurasian History.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Alt, Susan. M. 2018. *Cahokia's Complexities.* Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Ambrose, Stanley H., Jane Buikstra and Harold W. Krueger (2003). "Status and gender differences in diet at Mound 72, Cahokia, revealed by isotopic analysis of bone". *Journal of Anthropological Archaeology* 22 (3): pp. 217-226.

Ames, Kenneth M. 1995. "Chiefly power and household production on the Northwest Coast". In T. Douglas Price and Gary M. Feinman (eds), *Foundations of Social Inequality.* New York: Plenum Press, pp. 155-187.

________________. 2001. "Slaves, chiefs and labour on the northern Northwest Coast". *World Archaeology* 33 (1): pp. 1-17.

________________. 2008. "Slavery, household production and demography on the southern Northwest Coast: cables, tacking and ropewalks". In Catherine M. Cameron (ed.), *Invisible Citizens: Captives and their Consequences.* Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 138-158.

Ames, Kenneth M. and Herbert D. G. Maschner. 1999. *Peoples of the Northwest Coast.* London: Thames and Hudson.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Angelbeck, Bill and Colin Grier. 2012. "Anarchism and the archaeology of anarchic societies: resistance to centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast". *Current Anthropology* 53 (5): pp. 547-587.

Anthony, David. W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Steppes Shaped the Modern World.* Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.

________________ (ed.) 2010. *The Lost World of Old Europe: the Danube Valley 5000–3500 BC.* Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.

Arbuckle, Benjamin S. 2013. "The late adoption of cattle and pig hus-

bandry in Neolithic Central Turkey". *Journal of Archaeological Science* 40: pp. 1805-1815.

Arbuckle, Benjamin S. and Cheryl Makarewicz. 2009. "The early management of cattle (*Bos taurus*) in Neolithic Central Anatolia". *Antiquity* 83 (321): pp. 669-686.

Arnauld, Charlotte M., Linda Manzanilla and Michael E. Smith (eds). 2012. *The Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities*. Tucson: University of Arizona Press.

Arnold, Jeanne E. 1995. "Transportation, innovation and social complexity among maritime hunter-gatherer societies". American Anthropologist 97 (4): pp. 733-747.

Arroyo-Kalin, Manuel. 2010. "The Amazonian Formative: crop domestication and anthropogenic soils". *Diversity* 2: pp. 473–504.

Ascher, Marcia. 2004. *Mathematics Elsewhere: An Exploration of Ideas Across Cultures*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Asher-Greve, Julia M. 2013. "Women and agency: a survey from Late Uruk to the end of Ur III". In Crawford (ed.), pp. 359-377.

Ashmore, Wendy. 2015. "Contingent acts of remembrance: royal ancestors of Classic Maya Copan and Quirigua". *Ancient Mesoamerica* 26: pp. 213-231.

Asouti, Eleni. 2006. "Beyond the Pre-Pottery Neolithic-B interaction sphere". *Journal of World Prehistory* 20: pp. 87-126.

Asouti, Eleni and Dorian Q. Fuller. 2013. "A contextual approach to the emergence of agriculture in Southwest Asia: reconstructing early Neolithic plant-food production". *Current Anthropology* 54 (3): pp. 299-345.

Asouti, Eleni and Ceren Kabukcu. 2014. "Holocene semi-arid oak woodlands in the Irano-Anatolian region of Southwest Asia: natural or anthropogenic?" *Quaternary Science Reviews* 90: pp. 158-182.

Asouti, Eleni et al. 2015. "Early Holocene woodland vegetation and human impacts in the arid zone of the southern Levant". *The Holocene* 25 (10): pp. 1565-1580.

Atkins, Sandra Erin. 2002. "The Formation of the League of the Haudenosaunee (Iroquois): Interpreting the Archaeological Record through the Oral Narrative Gayanashagowa". Master's thesis, Trent University.

Atran, Scott. 1986. "Hamula organisation and Masha'a tenure in Palestine". *Man* (N. S.) 21 (2): pp. 271-295.

Aubert, M. et al. 2014. "Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia". *Nature* 514: pp. 223-227.

______________. 2018. "Palaeolithic cave art in Borneo". *Nature* 564: pp. 254-257.
______________. 2019. "Earliest hunting scene in prehistoric art". *Nature* 576: pp. 442-445.
Ayad, Mariam F. 2009. *God's Wife, God's Servant: The God's Wife of Amun (c. 740-525 BC)*. London and New York: Routledge.
Baden-Powell, Baden Henry. 1896. *The Indian Village Community*. London, New York, Bombay: Longmans, Green and Co.
Bagley, Robert. 1999. "Shang archaeology". In Loewe and Shaughnessy (eds), pp. 124-231.
Bahrani, Zeinab. 2002. "Performativity and the image: narrative, representation and the Uruk vase". In E. Ehrenberg (ed.), *Leaving No Stones Unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, pp. 15-22.
Bailey, Douglass W. 2010. "The figurines of Old Europe". In Anthony (ed.), pp. 112-127.
______________. 2017. "Southeast European Neolithic figurines: beyond context, interpretation, and meaning". In Insoll (ed.), pp. 823-850.
Bailey, Garrick and Francis La Flesche. 1995. *The Osages and the Invisible World. From the Works of Francis La Flesche*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
Bailey, Geoff N. and Nicky J. Milner. 2002. "Coastal hunter-gatherers and social evolution: marginal or central?" In *Before Farming: The Archaeology of Old World Hunter-Gatherers* 3-4 (1): pp. 1-15.
Bailey, Geoff N. and Nicholas C. Flemming. 2008. "Archaeology of the continental shelf: marine resources, submerged landscapes and underwater archaeology". *Quaternary Science Reviews* 27: 2153-2165.
Baines, John. 1995. "Origins of Egyptian kingship". In D. O'Connor and D. Silverman (eds), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York and Cologne: Brill, pp. 95-156.
______________. 1997. "Kingship before literature: the world of the king in the Old Kingdom". In R. Gundlach and C. Raedler (eds), *Selbstverständnis und Realität: Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie Mainz 15-17.6.1995*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 125-186.
______________. 1999. "Forerunners of narrative biographies". In A. Leahy and J. Tait (eds), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H. S. Smith*. London: Egypt Exploration Society, pp. 23-37.
______________. 2003. "Early definitions of the Egyptian world and its sur-

roundings". In T. F. Potts, M. Roaf and D. Stein (eds), *Culture through Objects: Ancient Near Eastern Studies in Honour of P. R. S. Moorey.* Oxford: Griffith Institute, pp. 27-57.

Baires, Sarah E. 2014. "Cahokia's Rattlesnake Causeway". *Midcontinental Journal of Archaeology* 39 (2): pp. 145-162.

____________. 2015. "The role of water in the emergence of the pre-Columbian Native American City". *Wiley Interdisciplinary Reviews* 2 (5): pp. 489-503.

Bakhtin, Mikhail M. (transl. H. Iswolsky). 1993 [1940]. *Rabelais and His World.* Bloomington: Indiana University Press.

Balsera, Viviana Díaz. 2008. "Celebrating the rise of a new sun: the Tlaxcalans conquer Jerusalem in 1539". *Estudios de cultura Náhuatl* 39: pp. 311-330.

Bamann, Susan et al. 1992. "Iroquoian archaeology". *Annual Review of Anthropology* 21: pp. 435-460.

Bánffy, Eszter. 2017. "Neolithic Eastern and Central Europe". In Insoll (ed.), pp. 705-728.

Barber, Elizabeth. J. W. 1991. *Prehistoric Textiles.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

____________. *Women's Work: The First 20,000 Years.* New York: W. W. Norton.

Barjamovic, Gojko. 2003. "Civic institutions and self-government in Southern Mesopotamia in the mid-first millennium BC". In J. G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond: Studies Presented to M. T. Larsen.* Leiden, Istanbul: NINO, pp. 47-98.

Barruel, Abbé. 1799. *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, vol. 3: *The Anti-Social Conspiracy.* New York: Isaac Collins.

Barry, Herbert, Irvin. L. Child and Margaret. K. Bacon. 1959. "Relation of child training to subsistence economy". *American Anthropologist* 61: 51-63.

Bartash, Vitali. 2015. "Children in institutional households of Late Uruk period Mesopotamia". *Zeitschrift für Assyriologie* 105 (2): pp. 131-138.

Basile, Paola. 1997. "Lahontan et l'évolution moderne du mythe du 'bon savage'". Master's thesis, McGill University.

Bateson, Gregory. 1935. "Culture Contact and Schismogenesis". *Man* 35: pp. 178-183.

____________. 1936. *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite*

Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Cambridge: Cambridge University Press.

Bean, Lowell J. and Thomas C. Blackburn. 1976. *Native Californians: A Theoretical Retrospective*. Socorro, NM: Ballena Press.

Beauchamp, William M. 1907. *Civil, Religious, and Mourning Councils and Ceremonies of Adoption of the New York Indians*. New York State Museum Bulletin 113. Albany, NY: New York State Education Department.

Beidelman, Thomas. O. 1971. "Nuer priests and prophets: charisma, authority and power among the Nuer". In T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard*. London: Tavistock, pp. 375-415.

Belcher, Ellen. 2014. "Embodiment of the Halaf: Sixth Millennium Figurines in Northern Mesopotamia". PhD dissertation, Columbia University, New York.

Bell, Ellen E., Marcello Canuto and Robert J. Sharer (eds). 2004. *Understanding Early Classic Copan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, pp. 191-212.

Bellwood, Peter. 2005. *First Farmers: The Origins of Agricultural Societies*. Malden, MA and Oxford: Blackwell.

Bellwood, Peter and Colin Renfrew (eds). 2002. *Explaining the Farming/Language Dispersal Hypothesis*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. London: Routledge.

Bennett, John. 2001. "Agency and bureaucracy: thoughts on the nature and extent of administration in Bronze Age Pylos". In Voutsaki and Killen (eds), pp. 25-37.

Benson, Larry, Timothy R. Pauketat and Edwin Cook. 2009. "Cahokia's boom and bust in the context of climate change". *American Antiquity* 74: 467-483.

Berkhofer, Robert F. 1978a. "White conceptions of Indians". In William C. Sturtevant and Bruce G. Trigger (eds), *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 522-547.

____________. 1978b. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Knopf.

Berrin, Kathleen (ed.). 1988. *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. San Francisco: Fine Ars Museums of San Francisco.

Berrin, Kathleen and Esther Pasztory (eds). 1993. *Teotihuacan: Art from the City of the Gods*. London: Thames and Hudson.

Bestock, Laurel D. 2008. "The Early Dynastic funerary enclosures of Abydos". *Archéo-Nil* 18: pp. 43-59.

Bettinger, Robert L. 2015. *Orderly Anarchy: Sociopolitical Evolution in Aboriginal California*. Berkeley: University of California Press.

Bettinger, Robert L. and Martin A. Baumhoff. 1982. "The Numic spread: Great Basin cultures in competition". *American Antiquity* 47: pp. 485–503.

Betts, Christopher J. 1984. "Early Deism in France: from the so-called 'Deistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Lettres Philosophiques' (1734)". *International Archives of the History of Ideas*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Betzenhauser, Alleen and Timothy R. Pauketat. 2019. "Elements of Cahokian neighborhoods". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 30: pp. 133-147.

Biocca, Ettore and Helena Valero. 1965. *Yanoáma: dal racconto di una donna rapita dagli Indi*. Bari: Leonardo da Vinci.

Birch, Jennifer. 2015. "Current research on the historical development of Northern Iroquoian societies". *Journal of Archaeological Research* 23: pp. 263-323.

Bird, Douglas W. et al. 2019. "Variability in the organization and size of hunter-gatherer groups: foragers do not live in small-scale societies". *Journal of Human Evolution* 131: pp. 96-108.

Blackburn, Carole. 2000. *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

Blackburn, Thomas C. 1976. "Ceremonial integration and social interaction in Aboriginal California". In Bean and Blackburn, pp. 225-244.

Blanton, Richard E. 1998. "Beyond centralization: steps toward a theory of egalitarian behaviour in archaic states". In G. A. Feinman and J. Marcus (eds), *Archaic States*. Santa Fe: School of American Research, pp. 135-172.

Blanton, Richard E., Gary Feinman, Stephen A. Kowalewski and Peter N. Peregrine. 1996. "A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization". *Current Anthropology* 37 (1): pp. 1-14.

Blanton, Richard and Lane Fargher. 2008. *Collective Action in the Formation of Pre-Modern States*. New York: Springer.

Blau, Harold. 1963. "Dream guessing: a comparative analysis". *Ethnohistory* 10: pp. 233-249.

Bloch, Maurice. 1977. "The past and the present in the present". *Man* (N. S.) 12 (2): pp. 278-292.

____________. 2008. "Why religion is nothing special but is central". *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363: pp. 2055-2061.

____________. 2013. *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*. Boulder, CO: Paradigm.

Boas, Franz and George Hunt. 1905. *Kwakiutl Texts*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. 3. Leiden: Brill.

Boehm, Christopher. 1999. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behaviour*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bogaard, Amy. 2005. "'Garden agriculture' and the nature of early farming in Europe and the Near East". *World Archaeology* 37 (2): pp. 177-196.

Bogaard, Amy et al. 2014. "Locating land use at Neolithic Çatalhöyük, Turkey: the implications of 87SR/86SR signatures in plants and sheep tooth sequences". *Archaeometry* 56 (5): pp. 860-877.

Boivin, Nicole, Dorian Q. Fuller and Alison Crowther. 2012. "Old World globalization and the Columbian exchange: comparison and contrast". *World Archaeology* 44 (3): pp. 452-469.

Boivin, Nicole et al. 2016. "Ecological consequences of human niche construction: examining long-term anthropogenic shaping of global species distributions". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113: pp. 6388-6396.

Bookchin, Murray 1982. *The Ecology of Freedom*. Palo Alto: Cheshire Books.

____________. 1992. *Urbanization Without Cities: The Rise and Decline of Citizenship*. Montreal and New York: Black Rose Books.

Bowles, Samuel and Jung-Kyoo Choi. 2013. "Coevolution of farming and private property during the early Holocene". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110 (22): pp. 8830-8835.

Braidwood, Robert. 1957. *Prehistoric Men*. Chicago: Natural History Museum Press.

Braswell, Geoffrey E. (ed.). 2003. *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin: University of Texas Press.

____________. 2012. *The Ancient Maya of Mexico: Reinterpreting the Past of the Northern Maya Lowlands*. Sheffield: Equinox.

Braun, David P. 1986. "Midwestern Hopewellian exchange and supralo-

cation interaction". In Colin Renfrew and John. F. Cherry (eds), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, pp. 117-126.

Brightman, Robert. 1999. "Traditions of subversion and the subversion of tradition: cultural criticism in Maidu clown performances". *American Anthropologist* 101 (2): pp. 272-287.

Brisch, Nicole (ed.). 2008. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Chicago University Press.

Broodbank, Cyprian. 2014. *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World*. London: Thames and Hudson.

Brown, James A. 1990. "Archaeology confronts history at the Natchez Temple". *Southwestern Archaeology* 9 (1): pp. 1-10.

Brown, Judith K. 1970. "Economic organization and the position of women among the Iroquois". *Ethnohistory* 17 (3-4): pp. 151-167.

Brown, Philip C. 2006. "Arable land as commons: land reallocation in early modern Japan". *Social Science History* 30 (3): pp. 431-461.

Bryan, Kirk. 1929. "Flood-water farming". *Geographical Review* 19 (3): pp. 444-456.

Buckley, Thomas. 2002. *Standing Ground: Yurok Indian Spirituality, 1850-1990*. Berkeley: University of California Press.

Buikstra, Jane E. et al. 2004. "Tombs from the Copan Acropolis: a life history approach". In E. E. Bell et al. (eds.), pp. 185-205.

Burger, Richard. L. 2003. "The Chavin Horizon: chimera or socioeconomic metamorphosis". In Don S. Rice (ed.), *Latin American Horizons*. Washington: Dumbarton Oaks, pp. 41-82.

______________. 2008. "Chavín de Huántar and its sphere of influence". In H. Silverman and W. Isbell (eds), *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, pp. 681-703.

______________. 2011. "What kind of hallucinogenic snuff was used at Chavín de Huántar? An iconographic identification". *Journal of Andean Archaeology* 31 (2): pp. 123-140.

Burke, Peter. 2009. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Farnham, Surrey: Ashgate.

Burns, Louis F. 2004. *A History of the Osage People*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Byers, A. Martin. 2006. *Cahokia: A World Renewal Cult Heterarchy*. Gainsville: University Press of Florida.

Caillois, R. (transl. M. Barash). 2001 [1939]. *Man and the Sacred.* Glencoe: University of Illinois Press.

Campbell, Roderick. 2009. "Towards a networks and boundaries approach to early complex polities: the Late Shang Case". *Current Anthropology* 50 (6): 821-848.

______________. 2014. "Transformations of violence: on humanity and inhumanity in early China". In Campbell (ed.), pp. 94-118.

______________. (ed.) 2014. *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory.* Oxford: Oxbow.

Canetti, Elias. 1962. *Crowds and Power.* London: Gollancz.

Cannadine, David. 2001. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire.* London: Penguin.

Canuto, Marcello et al. 2018. "Ancient lowland Maya complexity as revealed by airborne laser scanning of northern Guatemala". *Science* 361 (6409): eaau0137.

Capriles, José. 2019. "Persistent Early to Middle Holocene tropical foraging in southwestern Amazonia". *Science Advances* 5 (4): eaav5449.

Carballo, David M. et al. 2019. "New research at Teotihuacan's Tlajinga district, 2012-2015". *Ancient Mesoamerica* 30: pp. 95-113.

Carbonell, Eudald and Marina Mosquera. 2006. "The emergence of a symbolic behaviour: the sepulchral pit of Sima de los Huesos, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain". *Comptes Rendus Palevol* 5 (1-2): pp. 155-160.

Carr, Christopher. 2005. "The tripartite ceremonial alliance among Scioto Hopewellian communities and the question of social ranking". In Case and Carr (eds), pp. 258-338.

Carr, Christopher and D. Troy Case. 2005. *Gathering Hopewell: Society, Ritual, and Ritual Interaction.* New York: Kluwer Academic.

Carr, Christopher et al. 2008. "The functions and meanings of Ohio Hopewell ceremonial artifacts in ethnohistorical perspective". In Case and Carr (eds), pp. 501-521.

Case, D. Troy and Christopher Carr (eds), 2008. *The Scioto Hopewell and their Neighbors: Bioarchaeological Documentation and Cultural Understanding.* Berlin: Springer.

Castillo Butters, Luis Jaime. 2005. "Las Señoras de San José de Moro: Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú". In *Divina y humana. La mujer en los antiguos Perú y México.* Lima: Ministerio de Educación, pp. 18-29.

Cervantes de Salazar, Franciso. 1914. *Crónica de la Nueva España.* Madrid: The Hispanic Society of America.

Chadwick, H. M. 1926. *The Heroic Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chagnon, Napoleon. 1968. *Yanomamö: The Fierce People*. New York; London: Holt, Rinehart and Winston.

________________. 1970. "Ecological and adaptive aspects of California shell money". *UCLA Archaeological Survey Annual Report* 12: pp. 1-25.

________________. 1988. "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population". *Science* 239 (4843): pp. 985-992.

________________. 1990. "Reply to Albert". *Current Anthropology* 31 (1): pp. 49-53.

Chang, Kwang-chih. 1999. "China on the eve of the historical period". In Loewe and Shaughnessy (eds), pp. 37-73.

Chapman, John. 2010. "Houses, households, villages, and proto-cities in Southeastern Europe". In Anthony (ed.), pp. 74-89.

Chapman, John and Bisserka Gaydarska. 2003. "The provision of salt to Tripolye mega-Sites". In Aleksey Korvin-Piotrovsky, Vladimir Kruts and Sergei M. Rizhov (eds), *Tripolye Settlements-Giants*. Kiev: Institute of Archaeology, pp. 203-211.

Chapman, John, Bisserka Gaydarska and Duncan Hale. 2016. "Nebelivka: assembly houses, ditches, and social structure". In Müller et al. (eds), pp. 117-132.

Charles, Douglas and Jane E. Buikstra (eds). 2006. *Recreating Hopewell*. Gainesville: University Press of Florida.

Charlevoix, Pirre Francois Xavier de. 1944 [1744]. *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionnale*. Édition critique par Pierre Berthiaume. 2 vols. Bibliothèque du Nouveau Monde. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Chase, Alexander W. 1873. "Indian mounds and relics on the coast of Oregon". *American Journal of Science and Arts* 7 (31): pp. 26-32.

Chase-Dunn, Christopher K. and Kelly Marie Mann. 1998. *The Wintu and Their Neighbors: A Very Small World System*. Tucson: University of Arizona Press.

Chiappelli, Fredi (ed.). 1976. *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Berkeley: University of California Press.

Childe, V. G. 1936. *Man Makes Himself*. London: Watts.

__________. 1950. "The urban revolution". *Town Planning Review* 21: pp. 3-17.

Chinard, Gilbert. 1911. *L'Exotisme Américain dans la littérature française au XVIe siècle*. Paris: Hachette.

_____________. 1913. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette.

_____________. (ed.) 1931. "Introduction". *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bons sens qui a voyagé, et Mémoires de l'Amérique septentrionale by Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Christie, Agatha. 1936. *Murder in Mesopotamia.* London: Collins.

Clark, John E. 1997. "The arts of government in Early Mesoamerica". *Annual Review of Anthropology* 26: pp. 211-234.

_____________. 2004. "Surrounding the sacred: geometry and design of early mound groups as meaning and function". In Jon L. Gibson and Philip J. Carr (eds), *Signs of Power: The Rise of Complexity in the Southeast.* Tuscaloosa: University of Alabama Press, pp. 162-213.

Clarke, David. L. 1973. "Archaeology: the loss of innocence". *Antiquity* 43: pp. 6-18.

_____________. 1978. *Mesolithic Europe: The Economic Basis.* London: Duckworth.

Clastres, Pierre. 1987 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology.* New York: Zone Books.

Clayton, Lawrence A., Vernon J. Knight and Edward C. Moore. 1993. *The De Soto Chronicles: The Expedition of Hernando de Soto to North America in 1539-1543.* Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Clement, Charles R. et al. 2015. "The domestication of Amazonia before European conquest". *Proceedings of the Royal Society B* 282: 20150813.

Clendinnen, Inga. 1987. *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____________. 1991. *Aztecs: An Interpretation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cobb, Charles R. and Brian M. Butler. 2002. "The Vacant Quarter revisited: Late Mississippian abandonment of the Lower Ohio Valley". *American Antiquity* 67 (4): 625-641.

Cobb, Charles R. and Adam King. 2005. "Re-Inventing Mississippian tradition at Etowah, Georgia". *Journal of Archaeological Method and Theory* 12 (3): 167-193.

Codere, Helen. 1950. *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930.* New York: J. J. Augustin.

Colas, Pierre. R. 2011. "Writing in space: glottographic and semasiographic notation at Teotihuacan". *Ancient Mesoamerica* 22 (1): pp. 13-25.

Colledge, Sue, James Conolly and Stephen Shennan. 2004. "Archaeobotanical evidence for the spread of farming in the eastern Mediterranean". *Current Anthropology* 45 (4): pp. 35-58.

__________. 2005. "The evolution of Neolithic farming from SW Asian Origins to NW European limits". *European Journal of Archaeology* 8 (2): pp. 137-156.

Colledge, Sue and James Conolly (eds). 2007. *The Origins and Spread of Domestic Plants in Southwest Asia and Europe*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Conklin, William J. and Jeffrey Quilter (eds). 2008. *Chavín: Art, Architecture, and Culture*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.

Cook, Jill. 2015. "Was bedeutet ein Name? Ein Rückblick auf die Ursprünge, Geschichte und Unangemessenheit des Begriffs *Venusfigur*". *Zeitschrift für niedersächsische Archäologie* 66: pp. 43-72.

Cook, Robert A. 2017. *Continuity and Change in the Native American Village: Multicultural Origins and Descendants of the Fort Ancient Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coon, Matthew S. 2009. "Variation in Ohio Hopewell political economies". *American Antiquity* 74 (1): pp. 49-76.

Cork, Edward. 2005. "Peaceful Harappans? Reviewing the evidence for the absence of warfare in the Indus Civilization of north-west India and Pakistan (*c.* 2500-1900 BC)". *Antiquity* 79 (304): pp. 411-423.

Cortés, Hernando. 1928. *Five Letters, 1519-1526*. London: Routledge.

Costa, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books.

Costa, Luiz and Carlos Fausto. 2019. "The enemy, the unwilling guest, and the jaguar host: an Amazonian story". *L'Homme* (231-232): pp. 195-226.

Coudart, Anick. 1998. *Architecture et Société Néolithique*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Coupland, Gary, Kathlyn Stewart and Katherine Patton. 2010. "Do you ever get tired of salmon? Evidence for extreme salmon specialization at Prince Rupert Harbour, British Columbia". *Journal of Anthropological Archaeology* 29: pp. 189-207.

Cowgill, George L. 1997. "State and society at Teotihuacan, Mexico". *Annual Review of Anthropology* 26: pp. 129-161.

__________. 2003. "Teotihuacan and early classic interaction: a perspective from outside the Maya region". In Braswell (ed.), pp. 315-335.

________________. 2008. "An update on Teotihuacan". *Antiquity* 82: pp. 962-975.

________________. 2015. *Ancient Teotihuacan. Early Urbanism in Central Mexico.* Cambridge: Cambridge University Press.

Crawford, Harriet (ed.). 2013. *The Sumerian World.* Abingdon; New York: Routledge.

Crazzolara, Joseph Pasquale. 1951. *The Lwoo, Part II: Lwoo Traditions.* Verona: Missioni Africane.

Crema, Enrico R. 2013. "Cycles of change in Jomon settlement: a case study from eastern Tokyo Bay". *Antiquity* 87 (338): pp. 1169-1181.

Cro, Stelio. 1990. *The Noble Savage: Allegory of Freedom.* Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press.

Crosby, Alfred. W. 1972. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492.* Westport, CT: Greenwood Press.

________________. 1986. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900 BC.* Cambridge: Cambridge University Press.

Croucher, Karina. 2012. *Death and Dying in the Neolithic Near East.* Oxford: Oxford University Press.

________________. 2017. "Keeping the dead close: grief and bereavement in the treatment of skulls from the Neolithic Middle East". *Mortality* 23 (2): pp. 103-120.

Crown, Patricia L. et al. 2012. "Ritual Black Drink consumption at Cahokia". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States* 109 (35): pp. 13944-13949.

Crumley, Carole. 1995. "Heterarchy and the analysis of complex societies". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 6 (1): pp. 1-5.

Crüsemann, Nicola et al. (eds). 2019. *Uruk: City of the Ancient World.* Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.

Cunliffe, Barry (ed.). 1998. *Prehistoric Europe: An Illustrated History.* Oxford: Oxford University Press.

Cushing, Frank Hamilton. 1896. "Exploration of the ancient key dwellers' remains on the Gulf Coast of Florida". *Proceedings of the American Philosophical Society* 35: pp. 329-448.

Cushner, Nicholas P. 2006. *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America.* Oxford: Oxford University Press.

Dalley, Stephanie. 2000. *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others.* Oxford: Oxford University Press.

D'Altroy, Terence N. 2015. *The Incas* (2nd edn). Chichester: Wiley-Blackwell.

Davis, E. N. 1995. "Art and politics in the Aegean: the missing ruler". In Paul Rehak (ed.), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean* (Aegaeum 11). Liège: University of Liège, pp. 11-20.

Day, John W. et al. 2007. "Emergence of complex societies after sea level stabilized". *EOS* 88 (15): pp. 169-176.

De Waal, Frans. 2000. *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

DeBoer, Warren R. 1993. "Like a rolling stone: the Chunkey game and political organization in Eastern North America". *Southeastern Archaeology* 12: pp. 83-92.

______________. 1997. "Ceremonial centers from the Cayapas to Chillicothe". *Cambridge Archaeological Journal* 7: pp. 225-253.

______________. 2001. "Of dice and women: gambling and exchange in Native North America". *Journal of Archaeological Method and Theory* 8 (3): pp. 215-268.

Deino, Alan L. et al. 2018. "Chronology of the Acheulean to Middle Stone transition in eastern Africa". *Science* 360 (6384): pp. 95-98.

Delâge, Denys (transl. Jane Brierley). 1993. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-1664*. Vancouver: UBC Press.

Denevan, William M. 1992. *The Native Population of the Americas in 1492*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Denham, Timothy et al. 2003. "Origins of agriculture at Kuk Swamp in the highlands of New Guinea". *Science* 301 (5630): pp. 189-193.

Dennis, Matthew. 1993. *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Descola, Philippe. 1994. "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Genéalogie des objets et anthropologie de l'objectivation". In Bruno Latour and Pierre Lemonnier (eds), *De la préhistoire aux missiles balistiques: L'intelligence sociale des techniques*. Paris: La Découverte, pp. 329-344.

______________. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.

Detienne, Marcel. 1994. *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Diamond, Jared. 1987. "The worst mistake in the history of the human race". *Discover Magazine* (May 1987).

______________. 1997. *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*. New York; London: W. W. Norton.

______________. 2012. *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* London: Allen Lane.

Dickason, Olive Patricia. 1984. *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*. Alberta: University of Alberta Press.

Dickson, D. Bruce. 2006. "Public transcripts expressed in theatres of cruelty: the Royal Graves at Ur in Mesopotamia". *Cambridge Archaeological Journal* 16 (2): pp. 123-144.

Dietrich, Laura et al. 2019. "Cereal processing at Early Neolithic Göbekli Tepe, southeastern Turkey". *PLoS ONE* 14 (5): e0215214.

Dietrich, O., L. Dietrich and J. Notroff. 2019. "Anthropomorphic imagery at Göbekli Tepe". In J. Becker, C. Beuger and B. Müller-Neuhof (eds), *Human Iconography and Symbolic Meaning in Near Eastern Prehistory*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, pp. 151-166.

Dietrich, Olivier, Manfred Heun, Jens Notroff and Klaus Schmidt. 2012. "The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey". *Antiquity* 86 (333): 674-695.

Dodds Pennock, Caroline. 2008. *Bonds of Blood: Gender, Lifecyle, and Sacrifice in Aztec Culture*. New York: Palgrave Macmillan.

______________. 2017. "Gender and Aztec life cycles". In D. L. Nichols and E. Rodríguez-Algería (eds), *The Oxford Handbook of the Aztecs*. Oxford: Oxford University Press, pp. 387-398.

Domenici, Davide. 2018. "Beyond dichotomies: Teotihuacan and the Mesoamerican urban tradition". In D. Domenici and N. Marchetti, *Urbanized Landscapes in Early Syro-Mesopotamia and Prehispanic Mesoamerica*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 35-70.

Donald, Leland. 1997. *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America*. Berkeley: University of California Press.

______________. 2003. "The Northwest Coast as a study area: natural, prehistoric, and ethnographic issues". In G. G. Coupland, R. G. Matson, and Q. Mackie (eds), *Emerging from the Mist: Studies in Northwest Coast Culture History*. Vancouver: UBC Press, pp. 289-327.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.

Driver, Harold. E. 1938. "Culture element distributions VIII: The reliability of culture element data". *Anthropological Records* 1: 205-220.

______________. 1962. "The contribution of A. L. Kroeber to culture area theory and practice". *Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics* (Memoir 18).

Drucker, Philip. 1981. "On the nature of Olmec polity". In Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*. Washington: Dumbarton Oaks, pp. 29-47.

Du Bois, Cora. 1935. "Wintu Ethnography". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 36 (1): pp. 1-142. Berkeley: University of California Press.

Duchet, Michèle. 1995. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: A. Michel.

Dumont, Louis. 1972. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. London: Weidenfeld and Nicolson.

______________. 1992. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Dunbar, Robin I. M. 1988. *Primate Social Systems*. London and Sydney: Croom Helm.

______________. 1992. "Neocortex size as a constraint on group size in primates". *Journal of Human Evolution* 20: pp. 469-493.

______________. 1996. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. London: Faber and Faber.

______________. 2010. *How Many Friends Does One Person Need? Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dunbar, Robin I. M., Clive Gamble and John A. K. Gowlett (eds). 2014. *Lucy to Language: The Benchmark Papers*. Oxford: Oxford University Press.

Durkheim, Émile. 1915 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen and Unwin.

Eastman, Charles A. 1937. *Indian Boyhood*. Boston: Little, Brown and Company.

Edinborough, Kevan et al. 2017. "Radiocarbon test for demographic events in written and oral history". *PNAS* 114 (47): pp. 12436-12441.

Edmonson, Munro S. 1982. *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: University of Texas Press.

Edwards, Tai S. 2010. "Osage Gender: Continuity, Change, and Colonization, 1720s-1870s". Doctoral dissertation, University of Kansas.

Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace.

Elias, Norbert. 1969. *The Court Society*. Oxford: Blackwell.

Ellingson, Ter. 2001. *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press.

Emerson, Thomas. 1997a. *Cahokia and the Archaeology of Power*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

_____________. 1997b. "Reflections from the countryside on Cahokian hegemony". In Pauketat and Emerson (eds), pp. 167-189.

_____________. 2007. "Cahokia and the evidence for Late Pre-Columbian war in the North American midcontinent". In R. J. Chacon and R. G. Mendoza (eds), *North American Indigenous Warfare and Ritual Violence*. Tucson: University of Arizona Press, pp. 129-148.

_____________. 2012. "Cahokia interaction and ethnogenesis in the northern Midcontinent". In Timothy R. Pauketat (ed.), *The Oxford Handbook of North American Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 398-409.

Emerson, Thomas E. and R. Barry Lewis (eds). 1991. *Cahokia and the Hinterlands: Middle Mississippian Cultures of The Midwest*. Urbana: University of Illinois Press.

Emerson, Thomas. E. and Kristin. M. Hedman. 2014. "The dangers of diversity: the consolidation and dissolution of Cahokia, Native America's first urban polity". In Ronald K. Faulseit (ed.), *Beyond Collapse: Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Press, Occasional Paper no. 42, pp. 147-175.

Emerson, Thomas et al. 2016. "Paradigms lost: reconfiguring Cahokia's Mound 72 Beaded Burial". *American Antiquity* 81 (3): pp. 405-425.

Emerson, Thomas E., Brad H. Koldeho and Tamira K. Brennan (eds). 2018. *Revealing Greater Cahokia, North America's First Native City: Rediscovery and Large-Scale Excavations of the East St. Louis Precinct*. Studies in Archaeology 12. Urbana: Illinois State Archaeological Survey, University of Illinois.

Enajero, Samuel. 2015. *Collective Institutions in Industrialized Nations*. New York: Page.

Engelbrecht, William. 2003. *Iroquoia: The Development of a Native World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Englund, Robert K. 1988. "Administrative timekeeping in ancient Mes-

opotamia". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31 (2): pp. 121-185.

_______________. 1998. "Texts from the Late Uruk period". In J. Bauer, R. K. Englund and M. Krebernik (eds), *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

_______________. 2009. "The smell of the cage". *Cuneiform Digital Library* 4. Erdal, Yilmaz. 2015. "Bone or flesh: defleshing and post-depositional treatments at Körtik Tepe (Southeastern Anatolia, PPNA Period)". *European Journal of Archaeology* 18 (1): pp. 4-32.

Erickson, Clark L. 2008. "Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape". In H. Silverman and W. Isbell (eds), *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, pp. 157-183.

Erlandson, Jon et al. 2007. "The Kelp Highway hypothesis: marine ecology, the coastal migration theory, and the peopling of the Americas". *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 2 (2): pp. 161-174.

Ethridge, Robbie. 2010. *From Chicaza to Chickasaw: The European Invasion and the Transformation of the Mississippian World, 1540-1715.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Étienne, Louis. 1871. "Un Roman socialiste d'autrefois". *Revue des deux mondes*, 15 Juillet.

Eyre, Christopher J. 1999. "The village economy in Pharaonic Egypt". In Alan K. Bowman and Eugene Rogan (eds), *Proceedings of the British Academy, 96: Agriculture in Egypt from Pharaonic to Modern Times.* Oxford: Oxford University Press, pp. 33-60.

Fairbairn, Andrew et al. 2006. "Seasonality (Çatalhöyük East)". In Ian Hodder (ed.), *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-1999 Seasons*. Cambridge: McDonald Institute Monographs, British Institute of Archaeology at Ankara, pp. 93-108.

Fairbanks, Charles. 1979. "The function of Black Drink among the Creeks". In C. Hudson (ed.), pp. 120-149.

Fargher, Lane, Richard E. Blanton and Verenice Y. Heredia Espinoza. 2010. "Egalitarian ideology and political power in prehispanic Central Mexico: the case of Tlaxcalan". *Latin American Antiquity* 21 (3): pp. 227-251.

Fargher, Lane, Verenice Y. Heredia Espinoza and Richard E. Blanton. 2011. "Alternative pathways to power in late Postclassic Highland Mesoamerica". *Journal of Anthropological Archaeology* 30: pp. 306-326.

Fargher, Lane et al. 2011. "Tlaxcallan: the archaeology of an ancient republic in the New World". *Antiquity* 85: pp. 172-186.

Fausto, Carlo. 1999. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist* 26 (4): pp. 933-956.

______________. 2008. "Too many owners: mastery and ownership in Amazonia". *Mana* 14 (2): pp. 329-366.

Fausto, Carlo and Eduardo G. Neves. 2009. "Was there ever a Neolithic in the Neo-tropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon". *Antiquity* 92 (366): pp. 1604-1618.

Federici, Silvia. 1998. *Caliban and the Witch.* New York: Autonomedia.

Fenton, William N. 1949. "Seth Newhouse's traditional history and constitution of the Iroquois Confederacy". *Proceedings of the American Philosophical Society* 93 (2): pp. 141-158.

______________. 1998. *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy.* Norman: University of Oklahoma Press, 1998.

Ferguson, R. Brian. 1989. "Do Yanomamo killers have more kids?" *American Ethnologist* 16 (3): pp. 564-565.

Ferguson, R. Brian and Neil L. Whitehead. 1992. *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare.* Santa Fe: School for Advanced Research.

Field, Stephanie, Anne Goldberg and Tina Lee. 2005. "Gender, status, and ethnicity in the Scioto, Miami, and Northeastern Ohio Hopewellian regions, as evidenced by mortuary practices". In Carr and Case (eds), pp. 386-404.

Fischer, Claude S. 1977. "Comment on Mayhew and Levinger's 'Size and the density of interaction in human aggregates'". *American Journal of Sociology* 83 (2): 452-455.

Fitzhugh, William W. 1985. *Cultures in Contact: the Impact of European Contacts on Native American Cultural Institutions A.D. 1000-1800.* Washington: Smithsonian Institution Press.

Flannery, Kent and Joyce Marcus. 2012. *The Creation of Inequality: How our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fleming Daniel. E. 2009. *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fletcher, Alice C. and Francis La Flesche. 1911. "The Omaha tribe". *Twenty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* 1905-1906. Washington: Bureau of American Ethnology, pp. 17-654.

Fletcher, Roland. 1995. *The Limits of Settlement Growth: A Theoretical Outline.* Cambridge: Cambridge University Press.

Flew, Antony. 1989. *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper.* London: Thames and Hudson.

Fogelson, Raymond D. 1984. "Who were the Aní-Kutánî? An excursion into Cherokee historical thought". *Ethnohistory* 31 (4): pp. 255-263.

Formicola, Vincenzo. 2007. "From the Sungir children to the Romito dwarf: aspects of the Upper Palaeolithic funerary landscape". *Current Anthropology* 48: 446-453.

Foster, Benjamin. 1981. "A new look at the Sumerian temple state". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24 (3): pp. 225-241.

Fowler, Melvin. L. 1997. *The Cahokia Atlas: A Historical Atlas of Cahokia Archaeology.* Urbana: University of Illinois Press.

Fowler, Melvin L. et al. 1999. *The Mound 72 Area: Dedicated and Sacred Space in Early Cahokia.* Reports of Investigation no. 54. Springfield: Illinois State Museum.

Frangipane, Marcella. 2006. "The Arslantepe 'Royal Tomb': new funerary customs and political changes in the Upper Euphrates valley at the beginning of the third millennium BC". In G. Bartoloni and M. G. Benedettini (eds), *Buried Among the Living.* Rome: Università degli studi di Roma "La Sapienza". pp. 169-194.

__________. 2012. "Fourth millennium Arslantepe: the development of a centralized society without urbanization". *Origini* 34: pp. 19-40.

Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.* Chicago: Chicago University Press.

__________. 1951. *The Birth of Civilization in the Near East.* Bloomington: Indiana University Press.

Franklin, Benjamin. 1961 [1753]. Letter to Peter Collinson, 9 May 1753. In Leonard W. Labaree (ed.), *The Papers of Benjamin Franklin.* New Haven, CT and London: Yale University Press, vol. 4, pp. 481-483.

Franks, C. E. S. 2002. "In search of the savage *Sauvage*: an exploration into North America's political cultures". *The American Review of Canadian Studies* 32 (4): 547-580.

Frazer, James G. 1911 [1890]. *The Dying God* (book 3 of *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*) (3rd edn). London: Macmillan.

Freidel, David A. and Linda Schele. 1988. "Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: the instruments and places of ritual power". *American Anthropologist* 90 (3): pp. 547-567.

Frenez, Dennys. 2018. "Private person or public persona? Use and significance of standard Indus seals as markers of formal socio-economic identities". In D. Frenez et al. (eds), *Walking with the Unicorn: Social Organization and Material Culture in Ancient South Asia*. Oxford: Archaeopress, pp. 166-193.

Friedman, Renée F. 2008. "Excavating Egypt's early kings: recent discoveries in the elite cemetery at Hierakonpolis". In B. Midant-Reynes and Y. Tristant (eds), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt, Toulouse, 5th-8th September 2005*. Orientalia Lovaniensia Analecta 172. Leuven: Peeters, pp. 1157-1194.

______________. 2011. "Hierakonpolis". In Teeter (ed.), pp. 33-44.

Froese, Tom, Carlos Gershenson and Linda R. Manzanilla. 2014. "Can government be self-organized? A mathematical model of the collective social organization of ancient Teotihuacan, Central Mexico". *PLoS ONE* 9 (10): e109966.

Fukuyama, Francis. 2011. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. London: Profile.

Fuller, Dorian Q. 2007. "Contrasting patterns in crop domestication and domestication rates: recent archaeobotanical insights from the Old World". *Annals of Botany* 100: pp. 903-909.

______________. 2010. "An emerging paradigm shift in the origins of agriculture". *General Anthropology* 17 (2): pp. 8-12.

Fuller, Dorian Q. and Robin G. Allaby. 2010. "Seed dispersal and crop domestication: shattering, germination and seasonality in evolution under cultivation". In L. Ostergaard (ed.), *Fruit Development and Seed Dispersal* (Annual Plant Reviews vol. 38). Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 238-295.

Fuller, Dorian Q. et al. 2010. "Domestication as innovation: the entanglement of techniques, technology and chance in the domestication of cereal crops". *World Archaeology* 42 (1): pp. 13-28.

Fuller, Dorian Q. and Leilani Lucas. 2017. "Adapting crops, landscapes, and food choices: Patterns in the dispersal of domesticated plants across Eurasia". In N. Boivin et al. (eds), *Complexity: Species Movements in the Holocene*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 304-331.

Furholt, Martin. 2018. "Massive migrations? The impact of recent aDNA studies on our view of third millennium Europe". *European Journal of Archaeology* 21 (2): pp. 159-191.

Gage, Matilda Joslyn. 1893. *Woman, Church, and State. A Historical Ac-*

count of the Status of Woman through the Christian Ages: with Reminiscences of Matriarchate. Chicago: C. H. Kerr.

Gardner, Peter M. 1991. "Foragers' pursuit of individual autonomy". *Current Anthropology* 32: pp. 543-572.

Garth, Thomas R. Jr. 1976. "Emphasis on industriousness among the Atsugewi". In Bean and Blackburn, pp. 337-354.

Geertz, Clifford 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

____________. 2001. "Life among the anthros". *New York Review of Books* 48 (2): pp. 18-22.

Geertz, Hildred and Clifford Geertz. 1978. *Kinship in Bali*. Chicago: Chicago University Press.

Gelb, Ignace J. 1973. "Prisoners of war in early Mesopotamia". *Journal of Near Eastern Studies* 32 (1/2): pp. 70-98.

Gell, Alfred. 1993. *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press.

Georgescu-Roegen, Nicholas. 1976. *Energy and Economic Myths: Institutional and Analytical Economic Essays*. New York: Pergamon.

Gerth, Hans H. and C. Wright Mills (eds). 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.

Gibson, Charles. 1952. *Tlaxcala in the Sixteenth Century*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Gibson, Jon L. 2000. *Ancient Mounds of Poverty Point: Place of Rings*. Gainesville: University Press of Florida.

Gibson, Jon. L. and Philip J. Carr. 2004. "Big mounds, big rings, big power". In J. L. Gibson and P. J. Carr (eds), *Signs of Power: The Rise of Complexity in the Southeast*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, pp. 1-9.

Gimbutas, Marija. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe*. London: Thames and Hudson.

Giosan, Liviu et al. 2012. "Fluvial landscapes of the Harappan civilization". *PNAS*: E1688-E1694.

Godoy, Ricardo A. 1986. "The fiscal role of the Andean Ayllu". *Man* (N.S.) 21 (4): pp. 723-741.

Goldman, Irving. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley and Sons.

Goldschmidt, Walter. 1951. "Ethics and the structure of society: an ethnological contribution to the sociology of knowledge". *American Anthropologist* 53 (4): pp. 506-524.

Goldstein, Paul S. 2003. "From stew-eaters to maize-drinkers: the *Chicha* economy and Tiwanaku". In Tamara L. Bray (ed.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*. New York: Plenum, pp. 143-171.

Golitko, Mark and Lawrence H. Keeley. 2007. "Beating ploughshares back into swords: warfare in the Linearbandkeramik". *Antiquity* 81: pp. 332-342.

Golla, Susan. 1987. "'He has a name': History and Social Structure among the Indians of Western Vancouver Island". PhD. dissertation, Columbia University.

Golson, Jack et al. (eds). 2017. *Ten Thousand Years of Cultivation at Kuk Swamp in the Highlands of Papua New Guinea*. Acton, ACT: Australian National University Press.

Gombrich, Richard F. 1988. *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge.

Gómez-Cano, Grisel. 2010. *The Return to Caotlicue: Goddesses and Warladies in Mexican Folklore*. Bloomington, Indiana: XLibris.

González González, Enrique. 2014. "A humanist in the New World: Francisco Cervantes de Salazar (*c*.1514-1575)". In L. Dietz et al. (eds), *Neo-Latin and the Humanities: Essays in Honour of Charles E. Fantazzi*. Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies, pp. 235-257.

Goodman, Jordan, Paul E. Lovejoy and Andrew G. Sherratt (eds). 1995. *Consuming Habits: Drugs in Anthropology and History*. London and New York: Routledge.

Gose, Peter. 1996. "Oracles, divine kingship, and political representation in the Inka State". *Ethnohistory* 43 (1): pp. 1-32.

______________. 2000. "The state as a chosen woman: brideservice and the feeding of tributaries in the Inka Empire". *American Anthropologist* 102 (1): pp. 84-97.

______________. 2016. "Mountains, kurakas and mummies: transformations in indigenous Andean sovereignty". *Población & Sociedad* 23 (2): pp. 9-34.

Gough, Kathleen. 1971. "Nuer Kinship: a re-examination". In T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture*. London: Tavistock, pp. 79-122.

Graeber, David. 1996. "Love magic and political morality in Central Madagascar, 1875-1990". *Gender & History* 8 (3): pp. 416-439.

____________. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams.* New York: Palgrave.

____________. 2006."Turning modes of production inside out: or, why capitalism is a transformation of slavery". *Critique of Anthropology* 26 (1): pp. 61-85.

____________. 2007a. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire.* Oakland, CA: AK Press.

____________. 2007b. "There never was a West: or, democracy emerges from the spaces in between". In Graeber 2007a, pp. 329-374.

____________. 2011. *Debt: The First 5,000 Years.* New York: Melville House.

Graeber, David and Marshall Sahlins. 2017. *On Kings.* Chicago: HAU Books.

Graffigny, Françoise de. 1747. *Lettres d'une Péruvienne.* Paris: A. Peine. (English translation by Jonathan Mallason. 2009. *Letters of a Peruvian Woman.* Oxford: Oxford University Press.)

Green, Adam S. 2020. "Killing the priest-king: addressing egalitarianism in the Indus civilization-". *Journal of Archaeological Research.* https://doi.org/10.1007/s10814-020-09147-9

Green, Richard. E., Johannes Krause et al. 2010. "A draft sequence of the Neanderthal genome". *Science* 328: pp. 710-722.

Gresky, Julia, Juliane Haelm and Lee Clare. 2017. "Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult". *Science Advances* 3: e1700564.

Grier, Colin. 2017. "Expanding notions of hunter-gatherer diversity: identifying core organizational principles and practices in Coast Salish Societies of the Northwest Coast of North America". In Graeme Warren and Bill Finlayson (eds), *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts.* Oxford: Oxbow Press, pp. 16-33.

Grinde, Donald A. 1977. *The Iroquois and the Founding of the American Nation.* San Francisco: Indian Historian Press.

Groenewegen-Frankfort, Henriette. 1951. *Arrest and Movement: An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East.* London: Faber and Faber.

Gron, Kurt J. et al. 2018. "A meeting in the forest: hunters and farmers at the Coneybury 'Anomaly', Wiltshire". *Proceedings of the Prehistoric Society* 84: pp. 111-144.

Grube, Nikolai, Eva Eggebrecht and Matthias Seidel (eds). 2001. *Maya: Divine Kings of the Rainforest.* Cologne: Könemann.

Haak, Wolfgang et al. 2005. "Ancient DNA from the first European farmers in 7,500-year-old Neolithic sites". *Science* 310: pp. 1016-1018.

_____________. 2010. "Ancient DNA from European early Neolithic farmers reveals their Near Eastern affinities". *PLoS Biology* 8: pp. 1-16.

_____________. 2015. "Massive migration from the steppe was a source for Indo- European languages in Europe". *Nature* 522: pp. 207-211.

Haas, Jonathan and Matthew Piscitelli. 2013. "The prehistory of warfare: Misled by ethnography". In Douglas P. Fry (ed.), *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*. New York: Oxford University Press, pp. 168-190.

Habu, Junko. 2004. *Ancient Jomon of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habu, Junko and Clare Fawcett. 2008. "Science or narratives? Multiple interpretations of the Sannai Maruyama site, Japan". In Junko Habu, Clare Fawcett and John M. Matsunaga (eds), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*. New York: Springer, pp. 91-117.

Haddon, Alfred. C. and W. H. R. Rivers. 1902. "A method of recording string figures and tricks". *Man* 109: 146-153.

Hahn, Steven C. 2004. *The Invention of the Creek Nation, 1670-1763*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Hajda, Yvonne P. 2005. "Slavery in the Greater Lower Columbia region". *Ethnohistory* 64 (1): pp. 1-17.

Haklay, Gil and Avi Gopher. 2020. "Geometry and architectural planning at Göbekli Tepe, Turkey". *Cambridge Archaeological Journal* 30 (2): pp. 343-357.

Hall, Anthony J. 2003. *The American Empire and the Fourth World*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

Hall, Robert L. 1997. *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual*. Chicago: University of Illinois Press.

Halligan, Jessi J., Michael R. Waters et al. 2016. "Pre-Clovis occupation 14,550 years ago at the Page-Ladson site, Florida, and the peopling of the Americas". *Scientific Advances* 2 (5): e1600375.

Hamilton, Marcus et al. 2007. "The complex structure of hunter-gatherer social networks". *Proceedings of the Royal Society B* 274: pp. 2195-2202.

Harari, Yuval N. 2014. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker.

Harris, David R. (ed.). 1996. *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. London: UCL Press.

Harris, Mary. 1997. *Common Threads: Women, Mathematics, and Work*. Stoke on Trent: Trentham.

Harvati, Katerina et al. 2019. "Apidima cave fossils provide earliest evidence of Homo sapiens in Eurasia". *Nature* 571: pp. 500-504.

Harvey, David. 2012. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London and New York: Verso.

Harvey, David Allen. 2012. *The French Enlightenment and its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*. London: Palgrave.

Hassett, Brenna R. and Haluk Sağlamtimur. 2018. "Radical "royals"? New evidence from Başur Höyük for radical burial practices in the transition to early states in Mesopotamia". *Antiquity* 92: pp. 640-654.

Hassig, Ross. 2001. "Xicotencatl: rethinking an indigenous Mexican hero". *Estudios de cultura náhuatl* 32: pp. 29-49.

Havard, Gilles (transl. Phyllis Aronoff and Howard Scott). 2001. *The Great Peace of Montreal of 1701: French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Hayden, Brian. 1990. "Nimrods, piscators, pluckers, and planters: the emergence of food production". *Journal of Anthropological Archaeology* 9: pp. 31-69.

__________. 2014. *The Power of Feasts*. Cambridge: Cambridge University Press.

He, Nu. 2013. "The Longshan period site of Taosi in Southern Shanxi Province". In A. P. Underhill (ed.), *A Companion to Chinese Archaeology*. Chichester: Wiley, pp. 255-278.

______. 2018. "Taosi: an archaeological example of urbanization as a political center in prehistoric China". *Archaeological Research in Asia* 14: pp. 20-32.

Headrick, Annabeth. 2007. *The Teotihuacan Trinity: The Sociopolitical Structure of an Ancient Mesoamerican City*. Austin: University of Texas Press.

Healy, George R. 1958. "The French Jesuits and the idea of the noble savage". *William and Mary Quarterly* 15: pp. 143-167.

Heard, Joseph Norman. 1977. "The Assimilation of Captives on the American Frontier in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". Doctoral thesis, Louisiana State University: LSU Digital Commons.

Heckenberger Michael J. et al. 2008. "Pre-Columbian urbanism, anthro-

pogenic landscapes, and the future of the Amazon". *Science* 321: pp. 1214-1217.

Heckenberger Michael J. and Eduardo G. Neves. 2009. "Amazonian archaeology". *Annual Review of Anthropolology* 38: pp. 251-266.

Helwig, Barbara. 2012. "An age of heroes? Some thoughts on Early Bronze Age funerary customs in northern Mesopotamia". In H. Niehr et al. (eds), *(Re-)constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East.* Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 47-58.

Henige, David. 1999. "Can a myth be astronomically dated?" *American Indian Culture and Research Journal* 23 (4): pp. 127-157.

de Heusch, Luc (transl. Roy Willis). 1982. *The Drunken King, or the Origin of the State.* Bloomington: Indiana University Press.

Hill, Kim et al. 2011. "Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique human social structure". *Science* 331: pp. 1286-1289.

Hill, Warren and John E. Clark. 2001. "Sports, gambling, and government: America's first social compact?" *American Anthropologist* 103 (2): pp. 331-345.

Hillman, Gordon C. and Stuart Davies. 1990. "Measured domestication rates in wild wheats and barley under primitive cultivation, and their archaeological implications". *Journal of World Prehistory* 4 (2): pp. 157-222.

Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil.* London: Andrew Crooke.

Hocart, Arthur. M. 1954. *Social Origins.* London: Watts.

____________. 1969 [1927]. *Kingship.* London: Oxford University Press.

____________. 1970 [1936]. *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society.* Chicago: University of Chicago Press.

Hodder, Ian. 2003. "The lady and the seed: some thoughts on the role of agriculture in the Neolithic Revolution". In Mehmet Özdoğan, Harald Hauptmann and Nezih Başgelen (eds), *From Villages to Cities: Early Villages in the Near East – Studies Presented to Ufuk Esin.* Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayinlari, pp. 155-161.

____________. 2004. "Women and men at Çatalhöyük". *Scientific American* 290 (1): pp. 76-83.

____________. 2006. *Çatalhöyük. The Leopard's Tale. Revealing the Mysteries of Turkey's Ancient "Town".* London: Thames and Hudson.

Hodder, Ian and Craig Cessford. 2004. "Daily practice and social memory at Çatalhöyük". *American Antiquity* 69 (1): pp. 17-40.

Hodgen, Margaret Trabue. 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hoffmann, Dirk et al. 2018. "U-Th dating of carbonate crusts reveals Neanderthal origin of Iberian cave art". *Science* 359 (6378): pp. 912-915.

Holdaway, Simon J. and Willeke Wendrich (eds). 2017. *The Desert Fayum Reinvestigated: The Early to Mid-Holocene Landscape Archaeology of the Fayum North Shore, Egypt*. Los Angeles: UCLA Cotsen Institute of Archaeology.

Holm, Tom. 2002. "American Indian warfare: the cycles of conflict and the militarization of Native North America". In Philip J. Deloria and Neal Salisbury (eds), *A Companion to American Indian History*. Oxford: Blackwell, pp. 154-172.

Holt, Julie Zimmerman. 2009. "Rethinking the Ramey state: was Cahokia the center of a theater state?" *American Antiquity* 74 (2): pp. 231-254.

Hornborg, Alf. 2005. "Ethnogenesis, regional interaction, and ecology in prehistoric Amazonia: toward a systems perspective". *Current Anthropology* 46 (4): pp. 589-620.

Hornborg, Alf and Jonathan D. Hill (eds). 2011. *Ethnicity in Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado.

Hrdy, Sarah Blaffer. 2009. *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hudson, Charles. 1976. *The Southeastern Indians*. Knoxville: University of Tennessee Press.

______________. (ed.) 1979. *Black Drink: A Native American Tea*. Athens: University of Georgia Press.

Hudson, Michael. 2018. *And Forgive Them Their Debts: Lending, Foreclosure, and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year*. Dresden: ISLET-Verlag.

Hudson, Michael and Baruch A. Levine (eds). 1996. *Privatization in the Ancient Near East and the Classical World*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Humphrey, Louise and Chris Stringer. 2018. *Our Human Story*. London: Natural History Museum.

Hunter, Graeme. 1989. "The fate of Thomas Hobbes". *Studia Leibnitiana* 21 (1): pp. 5-20.

Hutchinson, Sharon. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press.

Hyland, Sabine. 2016. "How khipus indicated labour contributions in an Andean village: An explanation of colour banding, seriation and ethnocategories". *Journal of Material Culture* 21 (4): pp. 490-509.

____________. 2017. "Writing with twisted cords: the inscriptive capacity of Andean *khipus*". *Current Anthropology* 58 (3): pp. 412-419.

Iakovleva, Lioudmila. 2015. "The architecture of mammoth bone circular dwellings of the Upper Palaeolithic settlements in Central and Eastern Europe and their socio-symbolic meanings". *Quaternary International* 359-360: pp. 324-334.

Ingold, Tim, David Riches and James Woodburn (eds). 1998. *Hunters and Gatherers 1: History, Evolution and Social Change*. Oxford: Berg.

Insoll, Timothy (ed.). 2017. *The Oxford Handbook of Prehistoric Figurines*. Oxford: Oxford University Press.

Isaac, Barry. L. 1983. "The Aztec 'Flowery War': a geopolitical explanation". *Journal of Anthropological Research* 39 (4): pp. 415-432.

Isakhan, Benjamin. 2011. "What is so 'primitive' about 'primitive democracy'? Comparing the ancient Middle East and classical Athens". In B. Isakhan and S. Stockwell (eds), *The Secret History of Democracy*. London: Palgrave Macmillan, pp. 19-34.

Isbell, William H. 2008. "Wari and Tiwanaku: international identities in the Central Andean Middle Horizon". In H. Silverman and W. H. Isbell (eds), *The Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, pp. 731-759.

Jacobs, Jane. 1969. *The Economy of Cities*. New York: Knopf Doubleday.

Jacobs, Ken. 1995. "Returning to Oleni'ostrov: social, economic, and skeletal dimensions of a Boreal Forest Mesolithic cemetery". *Journal of Anthropological Archaeology* 14 (4): pp. 359-403.

Jacobsen, Thorkild. 1943. "Primitive democracy in ancient Mesopotamia". *Journal of Near Eastern Studies* 2 (3): pp. 159-172.

____________. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

James, Hannah V. A. and Michael D. Petraglia. 2005. "Modern human origins and the evolution of behaviour in the Later Pleistocene record of South Asia". *Current Anthropology* 46: pp. 3-27.

Jamieson, Susan M. 1992. "Regional interaction and Ontario Iroquois evolution". *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'Archéologie* 16: pp. 70-88.

Jansen, Michael. 1993. "Mohenjo-daro, type site of the earliest urbanization process in South Asia; ten years of research at Mohenjo-daro Pakistan and an attempt at a synopsis". In A. Parpola and P. Koskikallio (eds), *South Asian Archaeology*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, pp. 263-280.

Jaubert, Jacques et al. 2016. "Early Neanderthal constructions deep in Bruniquel Cave in southwestern France". *Nature* 534: pp. 111-115.

Jeunesse, C. 1997. *Pratiques funéraires au néolithique ancien: Sépultures et nécropoles danubiennes 5500-4900 av. J.-C.* Paris: Errance.

Johansen, Bruce E. 1982. *Forgotten Founders: Benjamin Franklin, the Iroquois, and the Rationale for the American Revolution*. Ipswich, MA: Gambit, Inc.

________________. 1998. *Debating Democracy: Native American Legacy of Freedom*. Santa Fe: Clear Light Publishers.

Johansen, Bruce Elliot and Barbara Alice Mann (eds). 2000. *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*. Westport, CT: Greenwood Press.

Johnson, Douglas. 1997. *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Oxford: Clarendon Press.

Johnson, Gregory A. 1982. "Organizational structure and scalar stress". In Colin Renfrew, Michael Rowlands and Barbara A. Segraves-Whallon (eds), *Theory and Explanation in Archaeology*. New York: Academic Press, pp. 389-421.

Jones, Jana et al. 2014. "Evidence for prehistoric origins of Egyptian mummification in Late Neolithic burials". *PLoS ONE* 9 (8): e103608.

Jones, Martin et al. 2011. "Food globalization in prehistory". *World Archaeology* 43 (4): 665-675.

Jordan, Peter et al. 2016. "Modelling the diffusion of pottery technologies across Afro-Eurasia: emerging insights and future research". *Antiquity* 90 (351): pp. 590-603.

Jorgensen, Joseph G. 1980. *Western Indians: Comparative Environments, Languages and Cultures of 172 Western American Indian Tribes*. San Francisco: W. H. Freeman and Co.

Jung, Carl G. 1958. *The Undiscovered Self*. Boston: Little, Brown and Co.

Kan, Sergei (ed.). 2001. *Strangers to Relatives: The Adoption and Naming of Anthropologists in North America*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Kanjou, Youssef et al. 2013. "Early human decapitation, 11,700–10,700 cal

BP, within the Pre-Pottery Neolithic village of Tell Qaramel, North Syria". *International Journal of Osteoarchaeology* 25 (5): pp. 743-752.

Karahashi, Fumi. 2016. "Women and land in the Presargonic Lagaš Corpus". In B. Lyon and C. Michel (eds), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. Boston and Berlin: De Gruyter, pp. 57-70.

Karsten, Per and Bo Knarrström. 2001. "Tågerup-fifteen hundred years of Mesolithic occupation in western Scania, Sweden: a preliminary view". *European Journal of Archaeology* 4 (2): pp. 165-174.

Kashina, E. and A. Zhulnikov. 2011. "Rods with elk heads: symbols in ritual context". *Estonian Journal of Archaeology* 15: pp. 18-31.

Kavanagh, Thomas M. 1994. "Reading the moment and the moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne*". *Modern Language Quarterly* 55 (2): 125-147.

Kehoe, Alice Beck. 2007. "Osage texts and Cahokia data". In F. Kent Reilly III and James F. Garber (eds), *Ancient Objects and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*. Austin: University of Texas Press, pp. 246-262.

Keightley, David N. 1999. "The Shang: China's first historical dynasty". In M. Loewe and E. L. Shaughnessy (eds), pp. 232-291.

Kelly, John E. 2008. "Contemplating Cahokia's collapse". In Jim A. Railey and Richard Martin Reycraft (eds), *Global Perspectives on the Collapse of Complex Systems*. Anthropological Papers no. 8. Albuquerque: Maxwell Museum of Anthropology.

Kelly, Raymond C. 2000. *Warless Societies and the Origins of War*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kelly, Robert L. 2013. *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kemp, Barry. 2006. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (2nd edn). London: Routledge.

Kenoyer, J. M. 1992. "Harappan craft specialization and the question of urban segregation and stratification". *The Eastern Anthropologist* 45 (1-2): pp. 39-54.

____________. 1998. *Ancient Cities of the Indus Valley*. Karachi: Oxford University Press.

Kerig, T. 2003. "Von Gräbern und Stämmen: Zur Interpretation bandkeramischer Erdwerke". In U. Veit, T. L. Kienlin, C. Kümmel et al. (eds), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur*. Münster: Waxmann, pp. 225-244.

Kidder, Tristram R. 2018. "Poverty Point". In Timothy R. Pauketat (ed.), *The Oxford Handbook of North American Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 464-469.

Kilian, Klaus. 1988. "The emergence of wanax ideology in the Mycenaean palaces". *Oxford Journal of Archaeology* 7 (3): pp. 291-302.

King, Adam. 2003. *Etowah: The Political History of a Chiefdom Capital*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

__________. 2004. "Power and the sacred: Mound C and the Etowah chiefdom". In Richard F. Townsend and Robert V. Sharp (eds), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South*. New Haven, CT: The Art Institute of Chicago, pp. 151-165.

__________. 2007. "Mound C and the Southeastern ceremonial complex in the history of the Etowah site". In A. King (ed.), *Southeastern Ceremonial Complex Chronology, Content, Context*. Tuscaloosa, University of Alabama Press, pp. 107-133.

Kirch, Patrick V. 1990. "Specialization and exchange in the Lapita Complex of Oceania (1600-500 B.C.)". *Asian Perspectives* 29 (2): pp. 117-133.

Kirleis, Wiebke and Marta Dal Corso. 2016. "Trypillian subsistence economy: animal and plant exploitation". In Müller et al. (eds), pp. 195-206.

Knight, Chris. 1991. *Blood Relations. Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Knight, Vernon J. Jr. 1986. "The institutional organization of Mississippian religion". *American Antiquity* 51: pp. 675-687.

______________. 1989. "Some speculations on Mississippian monsters". In Patricia Galloway (ed.), *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and Analysis*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 205-210.

______________. 2001. "Feasting and the emergence of platform mound ceremonialism in Eastern North America". In Michael Dietler and Brian Hayden (eds), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 311-333.

______________. 2006. "Symbolism of Mississippian mounds". In Gregory A. Waselkov, Peter H. Wood and Tom Hatley (eds), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast* (revised and expanded edn). Lincoln: Nebraska University Press, pp. 421-434.

Kobayashi, Tatsuo. 2004. *Jomon Reflections: Forager Life and Culture in the Prehistoric Japanese Archipelago*. Oxford: Oxbow.

Koch, Alexander et al. 2019. "Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492". *Quaternary Science Reviews* 207 (1): pp. 13-36.

Köksal-Schmidt, Çiğdem and Klaus Schmidt. 2010. "The Göbekli Tepe 'Totem Pole'. A first discussion of an autumn 2010 discovery (PPN, Southeastern Turkey)". *Neo-Lithics* 1 (10): pp. 74-76.

Kolata, Alan. 1992. "In the realm of the Four Quarters". In Alvin M. Josephy (ed.), *America in 1492*. New York: Knopf, pp. 215-247.

__________. 1997. "Of kings and capitals: principles of authority and the nature of cities in the Native Andean state". In D. L. Nichols and T. H. Charlton (eds), *The Archaeology of City States: Cross-Cultural Approaches*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 245-254.

Kononenko, Nina et al. 2016. "Detecting early tattooing in the Pacific region through experimental usewear and residue analyses of obsidian tools". *Journal of Archaeological Science*, Reports 8: pp. 147-163.

Kopenawa, Davi and Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. London and Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Kornienko, Tatiana V. 2015. "On the problem of human sacrifice in Northern Mesopotamia in the Pre-Pottery Neolithic". *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 43 (3): pp. 42-49.

Kowaleski, Jeff. 2003. "Evidence for the functions and meanings of some northern Maya palaces". In J. J. Christie (ed.), *Maya Palaces and Elite Residences*. Austin: University of Texas Press, pp. 204-252.

Kristiansen, Kristian. 1993. "The strength of the past and its great might: an essay on the use of the past". *Journal of European Archaeology* 1 (1): pp. 3-32.

Kroeber, Alfred L. 1925. *Handbook of the Indians of California*. Bureau of American Ethnology Bulletin 78. Washington: Smithsonian Institution.

______________. 1944. *Configurations of Cultural Growth*. Berkeley: University of California Press.

Kubler, George. 1962. *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Kuijt, Ian. 1996. "Negotiating equality through ritual: a consideration of Late Natufian and Prepottery Neolithic A period mortuary practices". *Journal of Anthropological Archaeology* 15: pp. 313-336.

Kuper, Rudoplh and Stefan Kroepelin. 2006. "Climate-controlled Holo-

cene occupation in the Sahara: motor of Africa's evolution". *Science* 313: pp. 803-807.

La Flesche, Francis. 1921. "The Osage tribe: rite of the chiefs: sayings of the ancient men". *Thirty-sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1914-1915), pp. 35-604. Washington.

______________. 1930. "The Osage tribe: rite of the Wa-xo'-be". *Forty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1927-1928), pp. 529-833. Washington.

Washington. 1939. *War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage Indians.* Bureau of American Ethnology Bulletin 101. Washington: US Government.

Lagrou, Els. 2009. *Arte Indígena no Brasil: Agência, Alteridade e Relação.* Belo Horizonte: C/Arte.

Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce (ed. Réal Ouellet and Alain Beaulieu). 1990 [1702a]. *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des voyages de Mr. le Baron de Lahontan.* Montreal: Presses de l'Université de Montréal.

____________. (ed. Réal Ouellet and Alain Beaulieu). 1990 [1702b]. *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale.* Montreal: Presses de l'Université de Montréal..

___________. (ed. Réal Ouellet and Alain Beaulieu). 1990 [1703]. *Supplément aux Voyages du Baron de Lahontan, ou l'on trouve des dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé.* Montreal: Presses de l'Université de Montréal.

___________. 1735. *New Voyages to North America Giving a Full Account of the Customs, Commerce, Religion, and Strange Opinions of the Savages of That Country, With Political Remarks upon the Courts of Portugal and Denmark, and the Present State of the Commerce of Those Countries.* London: J. Walthoe.

Lang, Caroline et al. 2013. "Gazelle behaviour and human presence at early Neolithic Göbekli Tepe, south-east Anatolia". *World Archaeology* 45: pp. 410-429.

Langley, Michelle C., Christopher Clarkson and Sean Ulm. 2008. "Behavioural complexity in Eurasian Neanderthal populations: a chronological examination of the archaeological evidence". *Cambridge Archaeological Journal* 18 (3): pp. 289-307.

Lansing, J. Stephen. 1991. *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscapes of Bali.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Larson, Greger. et al. 2007. "Ancient DNA, pig domestication, and the spread of the Neolithic into Europe". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104: pp. 15276-15281.

Larsson, Lars. 1990. "The Mesolithic of southern Scandinavia". *Journal of World Prehistory* 4 (3): pp. 257-309.

Lattas, Andrew. 2006. "The utopian promise of government". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (1): pp. 129-150.

Lattimore, Owen. 1962. *Studies in Frontier History*. Collected Papers 1929-1958. London: Oxford University Press.

Lazarovici, Cornelia-Magda. 2010. "Cucuteni ceramics: technology, typology, evolution, and aesthetics". In Anthony (ed.). pp. 128-161.

Le Guin, Ursula K. 1993 [1973]. *The Ones Who Walk Away from Omelas*. Mankato, MN: Creative Education.

Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leacock, Eleanor. 1978. "Women's status in egalitarian society: implications for social evolution". *Current Anthropology* 19: pp. 247-276.

Lee, Richard B. and Irven DeVore (eds). 1968. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

Lehner, Mark. 2015. "Labor and the pyramids. The Heit el-Ghurab 'workers town' at Giza". In Steinkeller and Hudson (eds), pp. 397-522.

Lepper, Bradley T. 1995. "Tracking Ohio's Great Hopewell Road". *Archaeology* 48 (6): pp. 52-56.

Lesure, Richard. 1998. "The constitution of inequality in Yurok society". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 20 (2): pp. 171-194.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. "Do dual organizations exist?" In C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin, pp. 132-163.

________________. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

________________. 1967 [1944]. "The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikwara of northwestern Mato Grosso". In R. Cohen and J. Middleton (eds), *Comparative Political Systems*. Austin and London: University of Texas Press, pp. 45-62.

________________. 1982 [1976]. *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press.

__________. 1987. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982.* Oxford: Blackwell.

Levy, Philip A. 1996. "Exemplars of taking liberties: the Iroquois influence thesis and the problem of evidence". *William and Mary Quarterly* 53 (3): pp. 587-604.

Li, Jaang, Zhouyong Sun, Jing Shao and Min Li. 2018. "When peripheries were centres: a preliminary study of the Shimao-centred polity in the loess highland, China". *Antiquity* 92 (364): pp. 1008-1022.

Lightfoot, Kent G. and Otis Parrish. 2009. *Californian Indians and their Environment.* Berkeley: University of California Press.

Lincoln, Charles K. 1994. "Structural and philological evidence for divine kingship at Chichén Itzá, Yucatan, México". In Hanns J. Prem (ed.), *Hidden Among the Hills.* Acta Mesoamericana, vol. 7. Möckmühl: Verlag von Flemming, pp. 164-196.

Lipson, M. et al. 2017. "Parallel palaeogenomic transects reveal complex genetic history of early European farmers". *Nature* 551: pp. 368-172.

Liu, Li and Xingcan Chen. 2012. *The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age.* Cambridge: Cambridge University Press.

Liverani, Mario (ed. and transl. Z. Bahrani and M. Van De Mieroop). 1998. *Uruk. The First City.* Sheffield: Equinox.

Lockhart, James. 1985. "Some Nahua concepts in postconquest guise". *History of European Ideas* 6 (4): pp. 465-482.

Lockhart, James, Frances Berdan and Arthur J. O. Anderson. 1986. *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627).* Salt Lake City: University of Utah Press.

Loeb, Edwin M. 1931. "The religious organizations of North-Central California and Tierra del Fuego". *American Anthropologist* 33 (4): pp. 517-556.

Loewe, Michael and Edward. L. Shaughnessy (eds). 1999. *The Cambridge History of Ancient China.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lombardo, Umberto et al. 2020. "Early Holocene crop cultivation and landscape modification in Amazonia". *Nature* 581 (2020): pp. 190-193.

Lorenz, Karl G. 1997. "A re-examination of Natchez sociopolitical complexity: a view from the grand village and beyond". *Southeastern Archaeology* 16 (2): pp. 97-112.

Lovejoy, Arthur O. and George Boas. 1935. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lowie, Robert H. 1928. "Incorporeal property in primitive society". *Yale Law Journal* 37 (5): pp. 551-563.

______________. 1948. "Some aspects of political organisation among the American Aborigines". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 78: pp. 11-24.

McBrearty, Sally and Alison S. Brooks. 2000. "The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behaviour". *Journal of Human Evolution* 39: pp. 453-563.

MacCormack, Carol P. and Marilyn Strathern (eds). 1980. *Nature, Culture, and Gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

McGregor, Gaile. 1988. *The Noble Savage in the New World Garden: Notes Toward a Syntactics of Place.* Toronto: University of Toronto Press.

McIntosh, Roderick. 2005. *Ancient Middle Niger: Urbanism and the Self-Organizing Past.* Cambridge: Cambridge University Press.

McIntosh, Susan Keech. 2009. *Beyond Chiefdoms: Pathways to Complexity in Africa.* Cambridge: Cambridge University Press.

MacLachlan, Colin M. 1991. *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change.* Berkeley: University of California Press.

MacLeod, William C. 1928. "Economic aspects of indigenous American slavery". *American Anthropologist* 30 (4): pp. 632-650.

________________. 1929. "The origin of servile labor groups". *American Anthropologist* 31 (1): pp. 89-113.

MacPherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Oxford University Press.

Madgwick, Richard et al. 2019. "Multi-isotope analysis reveals that feasts in the Stonehenge environs and across Wessex drew people and animals from throughout Britain". *Science Advances* 5 (3): eaau6078.

Maeda, Osamu et al. 2016. "Narrowing the harvest: increasing sickle investment and the rise of domesticated cereal agriculture in the Fertile Crescent". *Quaternary Science Reviews* 145: pp. 226-237.

Maine, Henry Sumner. 1893 [1875]. *Lectures on the Early History of Institutions.* London: John Murray.

Malinowski, Bronisław. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: Routledge.

Mann, Barbara Alice. 1997. "The lynx in time: Haudenosaunee women's traditions and history". *American Indian Quarterly* 21 (3): pp. 423-450.

______________. 1998. "Haudenosaunee (Iroquois) women, legal

and political status". In Bruce Elliott Johansen (ed.), *The Encyclopedia of Native American Legal Tradition*. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 112-131.

________________. 2000. *Iroquoian Women: The Gantowisas*. New York: Peter Lang.

________________. 2001. "Are you delusional? Kandiaronk on Christianity". In B. A. Mann (ed.), *Native American Speakers of the Eastern Woodlands: Selected Speeches and Critical Analysis*. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 35-82.

Mann, Barbara A. and Jerry L. Fields. 1997. "A sign in the sky: dating the League of the Haudenosaunee". *American Indian Culture and Research Journal* 21 (2): pp. 105-163.

Mann, Charles C. 2005. *1491: The Americas before Columbus*. London: Granta.

Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*, vol. 1: *A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.

Manning, Joseph G. 2003. *Land and Power in Ptolemaic Egypt: The Structure of Land Tenure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Manzanilla, Linda R. 1993. "Daily life in Teotihuacan apartment compounds". In Berrin and Pasztory (eds), pp. 90-99.

________________. 1996. "Corporate groups and domestic activities at Teotihuacan". *Latin American Antiquity* 7 (3): pp. 228-246.

________________. 2015. "Cooperation and tensions in multi-ethnic corporate societies using Teotihuacan, Central Mexico, as a case study". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112 (30): pp. 9210-9215.

________________. 2017. "Discussion: the subsistence of the Teotihuacan metropolis". *Archaeological and Anthropological Sciences* 9: pp. 133-140.

Manzura, Igor. 2005. "Steps to the steppe: or, how the North Pontic region was colonised". *Oxford Journal of Archaeology* 24(4): 313-338.

Marchesi, Gianni. 2004. "Who was buried in the royal tombs of Ur? The epigraphic and textual data". *Orientalia* 73 (2): 153-197.

Marean, Curtis. W. 2014. "The origins and significance of coastal resource use in Africa and Western Eurasia". *Journal of Human Evolution* 77: 17-40.

Martin, Simon. 2001. "The power in the west: the Maya and Teotihuacan". In Grube et al. (eds), pp. 98-113.

____________. 2020. *Ancient Maya Politics: A Political Anthropology of the Classic Period 150-900 CE.* Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, Simon and Nikolai Grube. 2000. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya.* London: Thames and Hudson.

Matar, Nabil. 2009. *Europe Through Arab Eyes, 1578-1727.* New York: Columbia University Press.

Matsui, Akira and Masaaki Kanehara. 2006. "The question of prehistoric plant husbandry during the Jomon period in Japan". *World Archaeology* 38 (2): 259-273.

Matthews, Wendy. 2005. "Micromorphological and microstratigraphic traces of uses and concepts of space". In Ian Hodder (ed.), *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons.* Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, British Institute of Archaeology at Ankara, pp. 355-398.

Mauss, Marcel. 1968-1969. *Oeuvres,* vols 1-3. Paris: Éditions de Minuit.

____________. 2016 [1925]. *The Gift* (expanded edn, selected, annotated and transl. Jane I. Guyer). Chicago: HAU Books.

Mauss, Marcel and Henri Beuchat. 1979 [1904-1905]. *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology.* London: Routledge.

Maybury-Lewis, David (ed.). 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Meek, Ronald. 1976. *Social Sciences and the Ignoble Savage.* Cambridge: Cambridge University Press.

Meillassoux, Claude (transl. Alide Dasnois). 1996. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold.* Chicago: University of Chicago Press.

Mellaart, James. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia.* London: Thames and Hudson.

Mellars, Paul et al. (eds). 2007. *Rethinking the Human Revolution: New Behavioural and Biological Perspectives on the Origin and Dispersal of Modern Humans.* Cambridge: McDonald Institute.

Meller, Harald and Michael Schefik. 2015. *Krieg: Eine Archäologische Spurensuche.* Halle (Saale): Landesmuseum für Vorgeschichte.

Menotti, Francesco and Aleksey G. Korvin-Piotrovskiy (eds). 2012. *The Tripolye Culture. Giant-Settlements in Ukraine. Formation, Development and Decline.* Oxford: Oxbow Books.

Merrick, Jeffrey. 1991. "Patriarchalism and constitutionalism in eighteenthcentury parliamentary discourse". *Studies in Eighteenth-Century Culture* 20: pp. 317-330.

Meskell, Lynn, Carolyn Nakamura, Rachel King and Shahina Farid. 2008. "Figured lifeworlds and depositional practices at Çatalhöyük". *Cambridge Archaeological Journal* 18 (2): pp. 139-161.

Mieroop, Marc Van De. 1989. "Women in the economy of Sumer". In B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records: Western Asia and Egypt.* Atlanta, GA: Scholars Press, pp. 53-66.

________________. 1997. *The Ancient Mesopotamian City.* Oxford: Oxford University Press.

________________. 1999. "The government of an ancient Mesopotamian city: what we know and why we know so little". In K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East.* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, pp. 139-161.

________________. 2013. "Democracy and the rule of law, the assembly, and the first law code". In Crawford (ed.), pp. 277-289.

Migliano, Andrea et al. 2017. "Characterization of hunter-gatherer networks and implications for cumulative culture". *Nature Human Behaviour* 1 (2): pp. 43.

Miller, Daniel. 1985. "Ideology and the Harappan civilization". *Journal of Anthropological Archaeology* 4: pp. 34-71.

Miller, Heather. M. L. 2000. "Reassessing the urban structure of Harappa: evidence from craft production distribution". *South Asian Archaeology* (1997), pp. 207-247.

Miller, Joaquin. 1873. *Life Amongst the Modocs: Unwritten History.* London: Richard Bentley and Son.

Miller, Mary Ellen and Stephen D. Houston. 1987. "The classic Maya ballgame and its architectural setting". *RES* 14: pp. 47-65.

Millon, René. 1964. "The Teotihuacan mapping project". *American Antiquity* 29 (3): 345-352.

__________. 1970. "Teotihuacan: completion of map of giant ancient city in the Valley of Mexico". *Science* 170: 1077-1082.

__________. 1976. "Social relations at ancient Teotihuacan". In E. Wolf (ed.), *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society.* Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 205-248.

__________. 1988. "Where do they all come from? The provenance of the Wagner murals at Teotihuacan". In Berrin (ed.), pp. 16-43.

__________. 1993. "The place where time began: an archaeologist's

interpretation of what happened in Teotihuacan history". In Berrin and Pasztory (eds), pp. 16-43.

Milner, George R. 1998. *The Cahokia Chiefdom: The Archaeology of a Mississippian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Milner, George R., George Chaplin and Emily Zavodny. 2013. "Conflict and societal change in Late Prehistoric Eastern North America". *Evolutionary Anthropology* 22(3): pp. 96-102.

Mitchell, Donald. 1985. "A demographic profile of Northwest Coast slavery". In M. Thompson, M. T. Garcia and F. J. Kense (eds), *Status, Structure and Stratification: Current Archaeological Reconstructions*. Calgary, Alberta: Archaeological Association of the University of Calgary, pp. 227-236.

Mithen, Steven. J. 2003. *After the Ice: A Global Human History 20,000-5000 BC*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Mittnik, Alissa et al. 2016. "A molecular approach to the sexing of the triple burial at the Upper Paleolithic site of Dolní Věstonice". *PLoS ONE* 11 (10): e0163019.

Moore, Andrew M. T. and Gordon C. Hillman. 1992. "The Pleistocene to Holocene transition and human economy in Southwest Asia: the impact of the Younger Dryas". *American Antiquity* 57 (3): pp. 482-494.

Moorey, P. R. S. 1964. "The 'Plano-Convex Building' at Kish and Early Mesopotamian Palaces". *Iraq* 26 (2): pp. 83-98.

__________. 1977. "What do we know about the people buried in the royal cemetery?" *Expedition* 20 (1): pp. 24-40.

Moreno García, Juan Carlos. 2014. "Recent developments in the social and economic history of Ancient Egypt". *Journal of Ancient Near Eastern History* 1 (2): pp. 231-261.

Morgan, Lewis Henry. 1851. *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. New York: Dodd, Mead and Co.

__________. 1877. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt and Co.

Morphy, Howard. 1991. *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Morris, Craig and Adriana von Hagen. 2011. *The Incas: Lords of the Four Quarters*. London: Thames and Hudson.

Morris, Ellen. 2007. "Sacrifice for the state: First Dynasty royal funerals and the rites at Macramallah's triangle". In Nicola Laneri (ed.), *Performing Death: Social Analysis of Funerary Traditions in the Ancient*

Near East and Mediterranean. Chicago: Oriental Institute of Chicago, pp. 15-38.

___________. 2014. "(Un)dying loyalty: meditations on retainer sacrifice in ancient Egypt and elsewhere". In Campbell (ed.), pp. 61-93.

Morris, Ian. 2015. *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Moss, Madonna. 1993. "Shellfish, gender, and status on the Northwest Coast: reconciling archaeological, ethnographic, and ethnohistorical records of the Tlingit". *American Anthropologist* 95 (3): 631-652.

Motolinía, Fr. Toribio de Benavente. 1914 [1541]. *Historia de los Indios de la Neuva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili.

Muhlberger, Steven and Phil Pain. 1996. "Democracy's place in world history". *Journal of World History* 4 (1): pp. 23-45.

Müller, Johannes. 2016. "Human structure, social space: what we can learn from Trypyllia". In Müller et al. (eds), pp. 301-304.

Müller, Johannes et al. 2016. "Chronology and demography: how many people lived in a mega-site". In Müller et al. (eds), pp. 133-170.

Müller, Johannes, Knut Rassmann and Mykhailo Videiko (eds). 2016. *Trypillia Mega-Sites and European Prehistory, 4100-3400 BCE*. London and New York: Routledge.

Murdock, George P. 1937. "Comparative data on the division of labour by sex". *Social Forces* 15: pp. 551-553.

Murdock, George P. and Caterina Provost. 1973. "Factors in the division of labour by sex: a cross-cultural analysis". *Ethnology* 12: pp. 203-226.

Murra, John Victor. 1956. *The Economic Organization of the Inca State*. Chicago: Department of Anthropology. PhD dissertation, republished as *The Economic Organization of the Inka State* by JAI Press, Stamford, CT 1980).

_______________. 1982. "The Mit'a obligations of ethnic groups to the Inka state". In G. Collier, R. Rosaldo and J. Wirth (eds), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*. New York: Academic Press, pp. 237-262.

Muthu, Sankar. 2003. *Enlightenment Against Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nabokov, Peter. 1996. "Native views of history". In Bruce G. Trigger and Wilcomb E. Washburn (eds), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-60.

Nash, June. 1978. "The Aztecs and the ideology of male dominance". *Signs* 4 (2): pp. 349-362.

Nebbia, Marco et al. 2018. "The making of Chalcolithic assembly places: Trypillia megasites as materialized consensus among equal strangers?" *World Archaeology* 50: pp. 41-61.

Neitzel, Robert S. 1965. *Archaeology of the Fatherland Site: The Grand Village of the Natchez*. New York: American Museum of Natural History.

______________. 1972. *The Grand Village of the Natchez Revisited: Excavations at the Fatherland Site, Adams County, Mississippi*. New York: American Museum of Natural History.

Neumann, Hans et al. 2014. *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien*. Münster: Ugarit-Verlag.

Nichols, Deborah L. 2016. "Teotihuacan". *Journal of Archaeological Research* 24: pp. 1-74.

Nieboer, Herman J. 1900. *Slavery as an Industrial System: Ethnological Researches*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Nilsson Stutz, L. 2010. "A Baltic way of death? A tentative exploration of identity in Mesolithic cemetery practices". In Å.M. Larsson and L. Papmehl-Dufay (eds), *Uniting Sea II; Stone Age Societies in the Baltic Sea Region*. Borgholm: Uppsala University.

Nisbet, Robert A. 1966. *The Sociological Tradition*. London: Heineman.

Nissen, Hans. 2002. "Uruk: key site of the period and key site of the problem". In N. Postgate (ed.), *Artefacts of Complexity: Tracking the Uruk in the Near East*. London: British School of Archaeology in Iraq, pp. 1-16.

Nissen, Hans, Peter Damerow and Robert Englund. 1993. *Archaic Bookkeeping: Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.

Noble, William C. 1978. "The Neutral Indians". In William Englebrecht and Donald Grayson (eds), *Essays in Northeastern Anthropology in Memory of Marian E. White*. Occasional publication in Northeastern Anthropology 5. Department of Anthropology, Franklin Pierce College, Rindge, pp. 152-164.

______________. 1985. "Tsouharissen's chiefdom: an early historic 17th Century Neutral Iroquoian ranked society". *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'Archéologie* 9 (2): pp. 131-146.

Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

Notroff, Jens, Oliver Dietrich and Klaus Schmidt. 2016. "Gathering of the dead? The early Neolithic sanctuaries at Göbekli Tepe, southeastern

Turkey". In Colin Renfrew, Michael J. Boyd and Iain Morley (eds), *Death Rituals, Social Order, and the Archaeology of Immortality in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-81.

Nussbaum, Martha. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nuttall, Zelia. 1921. "Francisco Cervantes de Salazar. Biographical notes". *Journal de la Société des Américanistes* 13 (1): pp. 59-90.

O'Curry, Eugene. 1873. *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*. London: Williams and Norgate.

O'Meara, Walter. 1968. *Daughters of the Country*. New York: Harcourt, Brace.

O'Shea, John and Marek Zvelebil. 1984. "Oleneostrovski Mogilnik: reconstructing the social and economic organization of prehistoric foragers in Northern Russia". *Journal of Anthropological Archaeology* 3: pp. 1-40.

Oates, Joan et al. 2007. "Early Mesopotamian urbanism: a new view from the north". *Antiquity* 81 (313): pp. 585-600.

Ohlrau, René et al. 2016. "Living on the edge? Carrying capacities of Trypillian settlements in the Buh-Dnipro Interfluve". In Müller et al. (eds), 2016, pp. 207-220.

Oppenheim, A. Leo. 1977. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ott, Sandra. 1981. *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Community*. Oxford: Clarendon Press.

Ouellet, Réal. 1990. "Jésuites et philosophes lecteurs de Lahontan". *Saggi e ricerche di letteratura francese* 29: pp. 119-164.

__________. 1995. "A la découverte de Lahontan". *Dix-Huitième Siècle* 27: pp. 323-333.

Owen, Linda R. 1994. "Gender, crafts, and the reconstruction of tool use". *Helinium* 34: 186–200.

______________. 1996. "Der Gebrauch von Pflanzen in Jungpaläolithikum Mitteleuropas". *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 37: pp. 119-146.

Özbek Metin. 1988. "Culte des cranes humains a Çayönü". *Anatolica* 15: pp. 127-137.

______________. 1992. "The human remains at Çayönü". *American Journal of Archaeology* 96 (2): p. 374.

Özkaya, Vecihi and Aytaç Coşkun. 2009. "Körtik Tepe, a new Pre-Pottery Neolithic A site in south-eastern Anatolia". *Antiquity* 83 (320).

Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

_______________. 1983. "The savage critic: some European images of the primitive". *The Yearbook of English Studies* 13 (Colonial and Imperial Themes special number): pp. 32-45.

_______________. 1993. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Parker, Arthur C. 1912. *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet*. New York State Museum Bulletin 163, Education Department Bulletin 530. Albany: University of the State of New York.

_______________. 1916. *The Constitution of the Five Nations, or the Iroquois Book of the Great Law*. New York State Museum Bulletin 184. Albany: University of the State of New York.

_______________. 1919. *The Life of General Ely S. Parker, Last Grand Sachem of the Iroquois and General Grant's Military Secretary*. Buffalo Historical Society Publications 23. Buffalo, NY: Buffalo Historical Society.

Parker Pearson, Mike (and the Stonehenge Riverside Project). 2012. *Stonehenge: Exploring the Greatest Stone Age Mystery*. London: Simon and Schuster.

Pärssinen, Martti et al. 2009. "Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purús: a complex society in western Amazonia". *Antiquity* 83: pp. 1084-1095.

Pascoe, Bruce. 2014. *Dark Emu: Aboriginal Australia and the Birth of Agriculture*. London: Scribe.

Pasztory, Esther. 1988. "A reinterpretation of Teotihuacan and its mural painting tradition". In Berrin (ed.), pp. 45-77.

_______________. 1992. "Abstraction and the rise of a utopian state at Teotihuacan". In J. C. Berlo (ed.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 281-320.

_______________. 1997. *Teotihuacan. An Experiment in Living*. Norman: University of Oklahoma Press.

Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pauketat, Timothy R. 1994. *The Ascent of Chiefs: Cahokia and Mississippian Politics in Native North America*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

________. 2004. *Ancient Cahokia and the Mississippians*. Cambridge: Cambridge University Press.

________. 2007. *Chiefdoms and Other Archaeological Delusions*. Lanham, MD: AltaMira Press.

________. 2009. *Cahokia: Ancient America's Great City on the Mississippi*. Penguin Library of American Indian History. New York: Viking.

________. 2013. *An Archaeology of the Cosmos: Rethinking Agency and Religion in Ancient Times*. London: Routledge.

Pauketat, Timothy R. and Thomas E. Emerson (eds). 1997. *Cahokia: Domination and Ideology in the Mississippian World*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Pauketat, Timothy R., Susan M. Alt and Jeffery D. Kruchten. 2015. "City of earth and wood: New Cahokia and its material-historical implications". In Norman Yoffee (ed.), *The Cambridge World History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 437-454.

Paulinyi, Zoltán. 1981. "Capitals in pre-Aztec Central Mexico". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 35 (2/3): pp. 315-350.

Pearson, Jessica et al. 2013. "Food and social complexity at Çayönü Tepesi, southeastern Anatolia: stable isotope evidence of differentiation in diet according to burial practice and sex in the early Neolithic". *Journal of Anthropological Archaeology* 32 (2): pp. 180-189.

Pennington, B. et al. 2016. "Emergence of civilization, changes in fluviodeltaic style and nutrient redistribution forced by Holocene seal-level rise". *Geoarchaeology* 31: pp. 194-210.

Peters, Joris et al. 2017. "The emergence of livestock husbandry in Early Neolithic Anatolia". In U. Albarella et al. (eds), *The Oxford Handbook of Zooarchaeology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 247-265.

Peterson, Jane. 2016. "Woman's share in Neolithic society: a view from the Southern Levant". *Near Eastern Archaeology* 79 (3): pp. 132-139.

Pettitt, Paul. 2011. *The Palaeolithic Origins of Human Burial*. London: Routledge.

Pfaffenberger, Bryan. 1988. "Fetishised objects and humanised nature: towards an anthropology of technology". *Man* (N.S.) 23 (2): pp. 236-252.

Piccaluga, Giulia. 1977. "Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agri-

coltura". In Bruno Gentili and Giuseppe Paioni (eds), *Il mito greco*. Rome: Edizioni dell'Ateneo, Bizzarri, pp. 33-48.

Pilling, Arnold R. 1989. "Yurok Aristocracy and 'Great Houses'". *American Indian Quarterly* 13 (4): 421-436.

Pinette, Susan. 2006. "The importance of the literary: Lahontan's dialogues and primitivist thought". *Prose Studies* 28 (1): 41-53.

Pinker, Steven. 2012. *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity*. London: Penguin.

__________. 2018. *Enlightenment Now: The Case for Science, Reason, Humanism and Progress*. London: Allen Lane.

Piperno, Dolores R. 2011. "The origins of plant cultivation and domestication in the new world tropics: patterns, process, and new developments". *Current Anthropology* 52 (4): pp. 453-470.

Plunket, Patricia and Gabriela Uruñuela. 2005. "Recent research in Puebla prehistory". *Journal of Archaeological Research* 13 (2): pp. 89-127.

__________. 2006. "Social and cultural consequences of a late Holocene eruption of Popocatépetl in central Mexico". *Quarternary International* 151 (1): pp. 19-28.

Pomeau, René. 1967. *Voyages et lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle*. SVEC LVII 22: pp. 1269-1289.

Pool, Christopher A. 2007. *Olmec Archaeology and Early Mesoamerica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Possehl, G. L. 1996. *Indus Age: The Writing System*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

__________. 2002. *The Indus Civilization: A Contemporary Perspective*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Postgate, Nicholas. 1992. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London: Routledge.

Pournelle, Jennifer. 2003. *Marshland of Cities: Deltaic Landscapes and the Evolution of Mesopotamian Civilization*. San Diego: University of California.

Powell, Adam, Shennan Stephen and Mark G. Thomas. 2009. "Late Pleistocene demography and the appearance of modern human behaviour". *Science* 324: pp. 1298-1301.

Powell, Marvin A (ed.). 1987. *Labor in the Ancient Near East*. New Haven, CT: American Oriental Society.

Powers, Stephen. 1877. *Tribes of California*. Washington: Government Printing Office.

Prendergast, Amy L., Alexander J. E. Pryor, Hazel Reade and Rhiannon

E. Stevens. 2018. "Seasonal records of palaeoenvironmental change and resource use from archaeological assemblages". *Journal of Archaeological Science*: Reports 21.

Preziosi, Donald and Louise A. Hitchcock. 1999. *Aegean Art and Architecture.* Oxford: Oxford University Press.

Provinse, John. 1937. "Plains Indian culture". In Fred Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes.* Chicago: University of Chicago Press.

Pryor, Alexander J. E. et al. 2020. "The chronology and function of a new circular mammoth-bone structure at Kostenki 11". *Antiquity* 94 (374): pp. 323-341.

Quilter, Jeffrey. 2002. "Moche politics, religion, and warfare". *Journal of World Prehistory* 16 (2): pp. 145-195.

Ranere, Anthony J. et al. 2009. "The cultural and chronological context of early Holocene maize and squash domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (13): p. 5014.

Ratnagar, Shereen. 2004. *Trading Encounters: From the Euphrates to the Indus in the Bronze Age.* New Delhi: Oxford University Press.

________________. 2016. *Harappan Archaeology: Early State Perspectives.* Delhi: Primus Books.

Redding, Richard W. 1998. "Ancestoral pigs: a New (Guinea) model for pig domestication in the Middle East". *MASCA Research Papers in Science and Archaeology* 15: pp. 65-76.

Rehak, Paul. 2002. "Imag(in)ing a women's world in Bronze Age Greece". In Nancy Sorkin Rabinowitz and Lisa Auanger (eds), *Among Women from the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World.* Austin: University of Texas Press, pp. 34-59.

Reich, David, Richard E. Green et al. 2010. "Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia". *Nature* 468 (7327): p. 1053.

Renfrew, Colin. 1972. *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC.* London: Methuen.

______________. 1987. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.

______________. 2007. *Prehistory: The Making of the Human Mind.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Renfrew, Colin and Bin Liu. 2018. "The emergence of complex society in China: the case of Liangzhu". *Antiquity* 92 (364): pp. 975-990.

Renger, Johannes M. 1995. "Institutional, communal, and individual ownership or possession of arable land in ancient Mesopotamia from the end of the fourth to the end of the first millennium BC". *Chicago-Kent Law Review* 71 (1): pp. 269-319.

Reynolds, Natasha and Felix Riede. 2019. "House of cards: cultural taxonomy and the study of the European Upper Palaeolithic". *Antiquity* 371: pp. 1350-1358.

Richardson, Seth. 2012. "Early Mesopotamia: the presumptive state". *Past and Present* 215: 3-49.

Richerson, Peter J. and Robert Boyd. 2001. "Institutional evolution in the Holocene: the rise of complex societies". *Proceedings of the British Academy* 110: pp. 197-234.

Richerson, Peter J., Robert Boyd and Robert L. Bettinger. 2001. "Was agriculture impossible during the Pleistocene but mandatory during the Holocene? A climate change hypothesis". *American Antiquity* 66 (3): pp. 387-411.

Richter, Daniel K. 1972. "Lahontan dans l'Encyclopédie et ses suites". In Jacques Proust (ed.), *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*. Geneva: Librairie Droz, pp. 163-200.

_______________. 1992. *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Rick, John W. 2017. "The nature of ritual space at Chavín de Huántar". In Silvana Rosenfeld and Stefanie L. Bautista (eds), *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 21-50.

Ringle, William A. 2004. "On the political organization of Chichen Itza". *Ancient Mesoamerica* 15: 167-218.

Rissman, Paul. 1988. "Public displays and private values: a guide to buried wealth in Harappan archaeology". *World Archaeology* 20: 209-228.

Ritchie, Morgan, Dana Lepofsky et al. 2016. "Beyond culture history: Coast Salish settlement patterning and demography in the Fraser Valley, BC". *Journal of Anthropological Archaeology* 43: pp. 140-154.

Rodrigues, Teresa. 2005. "Gender and social differentiation within the Turner Population, Ohio, as evidenced by activity-induced musculoskeletal stress markers". In Carr and Case (eds), pp. 405-427.

Roebroeks, Wil et al. 2000. *Hunters of the Golden Age: The Mid-Upper Palaeolithic of Eurasia 30,000-20,000 BP*. Leiden: University of Leiden Press.

Rollings, Willard H. 1992. *The Osage: An Ethnohistorical Study of Hegemony on the Prairie-Plains.* Columbia: University of Missouri Press.

Roosevelt, Anna. 2013. "The Amazon and the Anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest". *Anthropocene* 4: pp. 69-87.

Rosenwig, Robert M. 2010. *The Beginnings of Mesoamerican Civilization: Inter-Regional Interaction and the Olmec.* Cambridge: Cambridge University Press.

________________. 2017. "Olmec globalization: a Mesoamerican archipelago of complexity". In Tamar Hodos (ed.), *The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization.* London: Routledge, pp. 177-193.

Roth, Anne Macy. 1991. *Egyptian Phyles in the Old Kingdom: The Evolution of a System of Social Organization.* Chicago: Oriental Institute.

______________. 2002. "The meaning of menial labour: 'servant statues' in Old Kingdom serdabs". *Journal of the American Research Center in Egypt* 39: pp. 103-121.

Rousseau, Jean-Jacques (transl. Maurice Cranston). 1984 [1754]. *A Discourse on Inequality.* London: Penguin.

Rowe, John. 1982. "Inca policies and institutions relating to cultural unification of the Empire". In G. A. Collier, R. I. Rosaldo and J. D. Wirth (eds), *The Inca and Aztec States, 1400-1800.* New York: Academic, pp. 93-117.

Rowley-Conwy, Peter. 2001. "Time, change, and the archaeology of huntergatherers: how original is the 'Original Affluent Society'?" In P. R. Rowley-Conwy, R. Layton and C. Panter-Brick (eds), *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-72.

Sablin, Mikhail, Natasha Reynolds et al. (in preparation). "The Epigravettian site of Yudinovo, Russia: mammoth bone structures as ritualized middens". Sagard, Gabriel. 1939 [1632]. *Le Grand Voyage du Pays des Hurons.* Paris: Denys Moreau.

Sahlins, Marshall. 1968. "Notes on the Original Affluent Society". In Lee and DeVore (eds), pp. 85-89.

______________. 1985. *Islands of History.* Chicago: Chicago University Press.

______________. 1996. "The sadness of sweetness: the native anthropology of western cosmology". *Current Anthropology* 37 (3): pp. 395-428.

______________. 1999. "Two or three things I know about culture". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3): pp. 399-421.
______________. 2004. *Apologies to Thucydides.* Chicago: University of Chicago Press.
______________. 2008. "The stranger-king, or, elementary forms of political life". *Indonesia and the Malay World* 36 (105): pp. 177-199.
______________. 2017 [1972]. *Stone Age Economics.* Abingdon and New York: Routledge.
______________. 2017. "The stranger-kingship of the Mexica". In Graeber and Sahlins, pp. 223-248.
Sahlins, Marshall D. and Elman R. Service. 1960. *Evolution and Culture.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
Saller, Richard P. 1984. "*Familia*, *domus*, and the Roman conception of the family". *Phoenix* 38 (4): pp. 336-355.
Salomon, Frank. 2004. *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village.* Durham, NC and London: Duke University Press.
Sanday, Peggy R. 1981. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality.* Cambridge: Cambridge University Press.
______________. 2002. *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Santana, Jonathan et al. 2012. "Crania with mutilated facial skeletons: a new ritual treatment in an early Pre-Pottery Neolithic B cranial cache at Tell Qarassa North (South Syria)". *American Journal of Physical Anthropology* 149: pp. 205-216.
Santos-Granero, Fernando. 2009. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life.* Austin: University of Texas Press.
Sassaman, Kenneth E. 2005. "Poverty Point as structure, event, process". *Journal of Archaeological Method and Theory* 12 (4): pp. 335-364.
______________ (ed.). 2008. "The New Archaic". *The Society for American Archaeology: Archaeological Record* 8 (5), Special Issue.
______________. 2010. *The Eastern Archaic, Historicized.* Lanham, MD: AltaMira Press.
Sassaman, Kenneth E. and Michael J. Heckenberger. 2004. "Roots of the theocratic Formative in the Archaic Southeast". In G. Crothers (ed.), *Hunter-Gatherers in Theory and Archaeology.* Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Press, pp. 423-444.
Sayre, Gordon M. 1997. *Les Sauvages Américains: Representations of*

Native Americans in French and English Colonial Literature. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

Scerri, Eleanor M. L. 2017. "The North African Middle Stone Age and its place in recent human evolution". *Evolutionary Anthropology* 26 (3): pp. 119-135.

Scerri, Eleanor M. L., Mark G. Thomas et al. 2018. "Did our species evolve in subdivided populations across Africa, and why does it matter?" *Trends in Ecology & Evolution* 33 (8): pp. 582-594.

Scheffler, Thomas. 2003. "'Fertile Crescent', 'Orient', 'Middle East': the changing mental maps of Southwest Asia". *European Review of History* 10 (2): pp. 253-272.

Scheidel, Walter. 2017. *The Great Leveller: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schirmer, Wulf. 1990. "Some aspects of building at the 'aceramicneolithic' settlement of Çayönü Tepesi". *World Archaeology* 21 (3): pp. 363-387.

Schlanger, Nathan. 2006. *Marcel Mauss: Techniques, Technology, and Civilisation*. New York and Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.

Schmandt-Besserat, Denise. 1992. *Before Writing*. Austin: University of Texas Press.

Schmidt, Isabell and Andreas Zimmermann. 2019. "Population dynamics and socio-spatial organization of the Aurignacian: scalable quantitative demographic data for western and central Europe". *PLoS ONE* 14 (2): e0211562.

Schmidt, Klaus. 1998. "Frühneolithische Silexdolche". In Güven Arsebük et al. (eds), *Light on Top of the Black Hill. Studies Presented to Halet Çambel*. Istanbul: Yeni, pp. 681-692.

__________. 2006. *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*. Munich: C. H. Beck.

Schmidt, Morgan J. et al. 2014. "Dark earths and the human built landscape in Amazonia: a widespread pattern of anthrosol formation". *Journal of Archaeological Science* 42: pp. 152-165.

Schnapp, Alain. 1996. *The Discovery of the Past: The Origins of Archaeology*. London: British Museum Press.

Schneider, Thomas. 2008. "Periodizing Egyptian history: Manetho, convention, and beyond". In Klaus-Peter Adam (ed.), *Historiographie in der Antike*. Berlin and New York: De Gruyter, pp. 183-197.

Schoep, Ilse. 2008. "Building the labyrinth: Arthur Evans and the construction of Minoan civlisation". *American Journal of Archaeology* 122 (1): pp. 5-32.

Schor, Juliet B. 1991. *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure.* New York: Basic Books.

Schrakamp, I. 2010. *Krieger und Waffen im frühen Mesopotamien. Organisation und Bewaffnung des Militärs in frühdynastischer und sargonischer Zeit.* Marburg: Philipps-Universität.

Schulting, Rick J. 2006. "Antlers, bone pins and flint blades: the Mesolithic cemeteries of Téviec and Hoëdic, Brittany". *Antiquity* 70 (268): pp. 335-350.

Schulting, Rick J. and Michael P. Richards. 2001. "Dating women and becoming farmers: new palaeodietary and AMS dating evidence from the Breton Mesolithic cemeteries of Téviec and Hoëdic". *Journal of Anthropological Archaeology* 20: pp. 314-344.

Schulting, Rick J. and Linda Fibiger (eds). 2012. *Sticks, Stones, and Broken Bones: Neolithic Violence in a European Perspective.* Oxford: Oxford University Press.

Schultz, James W. 1935. *My Life as an Indian.* Boston: Houghton Mifflin Company.

Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance.* New Haven, CT and London: Yale University Press.

__________. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven, CT and London: Yale University Press.

__________. 2017. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States.* New Haven, CT and London: Yale University Press.

Seeman, Mark F. 1979. "Feasting with the dead: Ohio Hopewell charnel house ritual as a context for redistribution". In David S. Brose and N'omi B. Greber (eds), *Hopewell Archaeology: The Chillicothe Conference.* Kent, Ohio: Kent State University Press, pp. 39-46.

__________. 1988. "Ohio Hopewell trophy-skull artifacts as evidence for competition in Middle Woodland societies circa 50 B.C.–A.D. 350". *American Antiquity* 53 (3): pp. 565-577.

__________. 2004. "Hopewell art in Hopewell places". In Richard F. Townsend and Robert V. Sharp (eds), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South.* New Haven, CT and London: Yale University Press, pp. 57-71.

Seidlmayer, Stephan J. 2000. "The First Intermediate Period (*c*.2160-2055 BC)". in I. Shaw (ed.), pp. 118-147.

Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael J. Puett and Bennett Simon. 2008. *Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity.* Oxford: Oxford University Press.

Sen, Amartya. 2001. *Development as Freedom.* Oxford: Oxford University Press.

Servet, Jean-Michel. 1981. "Primitive order and archaic trade. Part I". *Economy and Society* 10 (4): pp. 423-450.

____________. 1982. "Primitive order and archaic trade. Part II". *Economy and Society* 11 (1): pp. 22-59.

Severi, Carlo (transl. Janet Lloyd, Foreword by David Graeber). 2015. *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination.* Chicago: HAU Books.

Shady Solis, Ruth, Jonathan Haas and Winifred Creamer. 2001. "Dating Caral, a Preceramic site in the Supe Valley on the central coast of Peru". *Science* 292 (5517): pp. 723-726.

Sharan, M. K. 1983. "Origin of republics in India with special reference to the Yaudheya tribe". In B. N. Mukherjee et al. (eds), *Sri Dinesacandrika Studies in Indology.* Delhi: Sundeep Prakashan, pp. 241-252.

Sharer, Robert J. 2003. "Founding events and Teotihuacan connections at Copán, Honduras". In Braswell (ed.), pp. 143-165.

Sharma, J. P. 1968. *Republics in Ancient India, 1500 B.C. to 500 B.C.* Leiden: Brill.

Shaughnessy, Edward. L. 1989. "Historical geography and the extent of the earliest Chinese kingdom". *Asia Minor* (2) 2: pp. 1-22.

__________. 1999. "Western Zhou history". In Loewe and Shaughnessy (eds), pp. 288-351.

Shaw, Ian (ed.). 2000. *The Oxford History of Ancient Egypt.* Oxford: Oxford University Press.

Shennan, Stephen. 2009. "Evolutionary demography and the population history of the European Early Neolithic". *Human Biology* 81: pp. 339-355.

______________. 2018. *The First Farmers of Europe: An Evolutionary Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

Shennan, Stephen and Kevan Edinborough. 2006. "Prehistoric population history: from the Late Glacial to the Late Neolithic in Central and Northern Europe". *Journal of Archaeological Science* 34: pp. 1339-1345.

Shennan, Stephen et al. 2013. "Regional population collapse followed initial agriculture booms in mid-Holocene Europe". *Nature* 4: pp. 1-8.

Sheppard, Peter J. 2011. "Lapita colonization across the Near/Remote Oceania boundary". *Current Anthropology* 52 (6): pp. 799-840.

Sherratt, Andrew. 1980. "Water, soil and seasonality in early cereal cultivation". *World Archaeology* 11: pp. 313-330.

_____________. 1995. "Reviving the grand narrative: archaeology and long-term change". *Journal of European Archaeology* 3 (1): pp. 1-32.

_____________. 1997. *Economy and Society in Prehistoric Europe. Changing Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

_____________. 1999. "Cash crops before cash: organic consumables and trade". In Chris Gosden and John G. Hather (eds), *The Prehistory of Food: Appetites for Change*. London: Routledge, pp. 13-34.

_____________. 2004. "Fractal farmers: patterns of Neolithic origins and dispersal". In C. Scarre et al. (eds), *Explaining Social Change: Studies in Honour of Colin Renfrew*. Cambridge: McDonald Institute, pp. 53-63.

_____________. 2007. "Diverse origins: regional contributions to the genesis of farming". In Colledge and Conolly (eds), pp. 1-20.

Sherratt, Susan. 2000. *Arthur Evans, Knossos, and the Priest-King*. Oxford: Ashmolean Museum.

_____________. 2001. "Potemkin palaces and route-based economies". In Voutsaki and Killen (eds), pp. 214-238.

Sherwood, Sarah C. and Tristam R. Kidder. 2011. "The DaVincis of dirt: geoarchaeological perspectives on Native American mound building in the Mississippi River basin". *Journal of Anthropological Archaeology* 30: pp. 69-87.

Shimony, Annemarie. 1961. *Conservatism Among the Six Nations Iroquois Reservation*. Yale University Publications in Anthropology 65. New Haven, CT and London: Yale University Press.

_____________. 1970. "Iroquois witchcraft at Six Nations". In Deward E. Walker, Jr (ed.), *Systems of Witchcraft and Sorcery*. Moscow, ID: Anthropological Monographs of the University of Idaho, pp. 239-265.

Shipton, Ceri et al. 2018. "78,000-year-old record of Middle and Later Stone Age innovation in an East African tropical forest". *Nature Communications* 9: 1832.

Shklar, Judith. 1964. "Rousseau's images of authority". *The American Political Science Review* 58 (4): pp. 919-932.

Shumilovskikh, Lyudmila S., Elena Novenko and Thomas Giesecke. 2017. "Long-term dynamics of the East European forest-steppe ecotone". *Journal of Vegetation Science* 29 (3): pp. 416-426.

Sikora, Martin et al. 2017. "Ancient genomes show social and reproductive behavior of early Upper Paleolithic foragers". *Science* 358 (6363): pp. 659-662.

Silver, Morris. 2015. "Reinstating classical Athens: the production of public order in an ancient community". *Journal on European History of Law* 1: pp. 3-17.

Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Silverman, Eric K. 2001. *Masculinity, Motherhood, and Mockery: Psychoanalyzing Culture and the Iatmul Naven Rite in New Guinea.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Simonse, Simon. 1992. *Kings of Disaster: Dualism, Centralism, and the Scapegoat-king in Southeastern Sudan.* Leiden: Brill.

_____________ 2005. "Tragedy, ritual and power in Nilotic regicide: the regicidal dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in contemporary perspective". In D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship.* Oxford: Berg, pp. 67-100.

Sioui, Georges. 1972. "A la réflexion des Blancs d'Amérique du Nord et autres étrangers". *Recherches amérindiennes au Quebec* 2 (4-5): pp. 65-68.

____________. 1992. *For an Amerindian Autohistory: An Essay on the Foundations of a Social Ethic.* Montreal: McGill-Queen's University Press.

____________. 1999. *Huron-Wendat. The Heritage of the Circle.* Vancouver: British Columbia University Press.

Sipilä, Joonäs and Antti Lahelma. 2006. "War as a paradigmatic phenomenon: endemic violence and the Finnish Subneolithic". In T. Pollard and I. Banks (eds), *Studies in the Archaeology of Conflict.* Leiden: Brill, pp. 189-209.

Skoglund, Pontus et al. 2016. "Genomic insights into the peopling of the Southwest Pacific". *Nature* 538 (7626): pp. 510-513.

Skousen, B. Jacob. 2016. "Pilgrimage and the Construction of Cahokia: A View from the Emerald Site". Doctoral dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Slon, Viviane et al. 2014. "The plastered skulls from the Pre-Pottery

Neolithic B Site of Yiftahel (Israel)—a computed tomography-cased analysis". *PLoS ONE* 9 (2): e89242.

Smith, Bruce D. 1992. "Mississippian elites and solar alignments: a reflection of managerial necessity, or levers of social inequality?" In A. W. Barker and T. R. Pauketat (eds), *Lords of the Southeast: Social Inequality and the Native Elites of Southeastern North America*. Washington: Archaeological Papers of the American Anthropological Association, pp 11-30.

_____________. 2001. "Low-level food production". *Journal of Archaeological Research* 9 (1): pp. 1-43.

Smith, De Cost. 1888. "Witchcraft and demonism of the modern Iroquois". *The Journal of American Folklore* 1 (3): pp. 184-194.

Smith, Michael E. 1984. "The Aztlan migrations of the Nahuatl chronicles: myth or history?" *Ethnohistory* 31 (3): pp. 153-186.

_____________. 2012. *The Aztecs* (3rd edn). Oxford: Wiley-Blackwell.

_____________. 2015. "Neighborhood formation in semi-urban settlements". *Journal of Urbanism* 8 (2): pp. 173-198.

_____________. 2019. "Energized crowding and the generative role of settlement aggregation and urbanization". In Attila Gyucha (ed.), *Coming Together: Comparative Approaches to Population Aggregation and Early Urbanization*. New York: SUNY Press, pp. 37-58.

Smith, Michael. E. et al. 2017. "The Teotihuacan anomaly: the historical trajectory of urban design in ancient Central Mexico". *Open Archaeology* 3: pp. 175-193.

_____________. 2019. "Apartment compounds, households, and population in the ancient city of Teotihuacan, Mexico". *Ancient Mesoamerica* 1-20. doi:10.1017/S0956536118000573.

Snow, Dean. 1991. "Dating the emergence of the League of the Iroquois: a reconsideration of the documentary evidence". In Nancy-Anne McClure Zeller (ed.), *A Beautiful and Fruitful Place: Selected Rensselaerswijck Seminar Papers*. Albany, NY: New Netherland Publishing, pp. 139-143.

Soffer, Olga. 1985. *The Upper Palaeolithic of the Central Russian Plain*. London: Academic Press.

Soffer, Olga, James M. Adovasio and David C. Hyland. 2000. "Textiles, basketry, gender and status in the Upper Paleolithic". *Current Anthropology* 41 (4): pp. 511-537.

Soustelle, Jacques. 1962. *The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. New York: Macmillan.

Sperber, Dan. 2005. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

Spier, Leslie. 1930. *Klamath Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Spott, Robert and Alfred L. Kroeber. 1942. "Yurok narratives". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 35 (9): pp. 143-256.

Spretnak, Charlene. 2011. "Anatomy of a backlash: concerning the work of Marija Gimbutas". *Journal of Archaeomythology* 7: pp. 25-51.

Spriggs, Matthew. 1995. "The Lapita culture and Austronesian prehistory in Oceania". In Peter Bellwood et al. (eds), *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: ANU Press, pp. 112-133.

______________. 1997. *The Island Melanesians*. Oxford: Blackwell. Starna, William A. 2008. "Retrospecting the origins of the League of the Iroquois". *Proceedings of the American Philosophical Society* 152 (3): pp. 279-321.

Steckley, John. 1981 "Kandiaronk: a man called Rat". In J. Steckley, *Untold Tales: Four Seventeenth-Century Hurons*. Toronto: Associated Heritage Publishing, pp. 41-52.

______________. 2014. *The Eighteenth-Century Wyandot: A Clan-Based Study*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Steinke, Kyle and Dora C. Y. Ching (eds). 2014. *Art and Archaeology of the Erligang Civilization*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Steinkeller, Piotr. 2015. "The employment of labour on national building projects in the Ur III period". In Steinkeller and Hudson (eds), pp. 137-236.

Steinkeller, Piotr and Michael Hudson (eds). 2015. *Labor in the Ancient World*. Dresden: ISLET-Verlag.

Stern, Jessica Yirush. 2017. *The Lives in Objects: Native Americans, British Colonists, and Cultures of Labor and Exchange in the Southeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Stevens, Chris and Dorian Q. Fuller. 2012. "Did Neolithic farming fail? The case for a Bronze Age agricultural revolution in the British Isles". *Antiquity* 86 (333): pp. 707-722.

Stone, Elizabeth C. and Paul Zimansky. 1995. "The tapestry of power in a Mesopotamian city". *Scientific American* 272 (4): pp. 118-123.

Stordeur, Danielle. 2000. "Jerf el Ahmar et l'émergence du Néolithique au Proche-Orient". In Jean Guilaine (ed.), *Premiers paysans du monde:*

Naissances des agricultures, Séminaire du Collège de France. Paris: Errance, pp. 33-60.

Straus, Lawrence G. 1977. "The Upper Palaeolithic cave site of Altamira (Santander, Spain)". *Quaternaria* 19: pp. 135-148.

Straus, Lawrence. G. et al. (eds). 1990. *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition*. New York and London: Plenum Press.

Strehlow, T. G. H. 1947. *Aranda Traditions*. Carlton: Melbourne University Press.

Strudwick, Nigel. 1985. *The Administration of Egypt in the Old Kingdom: The Highest Titles and their Holders*. London: KPI.

Stuart, David. 2000. "The arrival of strangers: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya history". In D. Carrasco, L. Jones and S. Sessions (eds), *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to Aztecs*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 465-513.

Styring, A. et al. 2017. "Isotope evidence for agricultural extensification reveals how the world's first cities were fed". *Nature Plants* 3: pp. 170-176.

Subramanian T. S. 2010. "The rise and fall of a Harappan city". *Frontline* 27 (12).

Sugiyama, Nawa et al. 2019. "Artistas mayas en Teotihuacan?" *Arqueología Mexicana* 24 (142): p. 8.

Sugiyama, Nawa, Saburo Sugiyama and Alejandro G. Sarabia. 2013. "Inside the Sun Pyramid at Teotihuacan, Mexico: 2008-2011 excavations and preliminary results". *Latin American Antiquity* 24 (4): pp. 403-432.

Sugiyama, Saburo. 2005. *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sugiyama, Saburo and Rubén Cabrera Castro. 2007. "The Moon Pyramid project and the Teotihuacan state polity". *Ancient Mesoamerica* 18: pp. 109-125

Suttles, Wayne. 1968. "Coping with abundance". In Lee and DeVore (eds), pp. 56-68.

Swanton, John Reed. 1931. "Source material for the social and ceremonial life of the Choctaw Indians". Bureau of American Ethnology Bulletin 103: pp. 1-282.

Takahashi, Ryuzaburo and Leo Aoi Hosoya. 2003. "Nut exploitation inJomon society". In S. L. R. Mason and J. G. Hather (eds), *Hunt-*

er-Gatherer Archaeobotany: Perspectives from the Northern Temperate Zone. London: Institute of Archaeology, pp. 146-155.

Tambiah, Stanley J. 1973. "The galactic polity in Southeast Asia". In S. J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 3-31.

Tate, Carolyn E. 2012. *Reconsidering Olmec Visual Culture: The Unborn, Women, and Creation.* Austin: University of Texas Press.

Taube, Karl. A. 1986. "The Teotihuacan cave of origin: the iconography and architecture of emergence mythology in Mesoamerica and the American Southwest". *RES: Anthropology and Aesthetics* 12: pp. 51-82.

___________ 1992. "The temple of Quetzalcoatl and the cult of sacred war at Teotihuacan". *Anthropology and Aesthetics* 21: pp. 53-87.

___________ 2000. "The writing system of ancient Teotihuacan". *Ancient America*, vol. 1. Bardarsville, NC: Center for Ancient American Studies.

Teeter, Emily (ed.). 2011. *Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization.* Chicago: Oriental Institute.

Teschler-Nicola, M. et al. 1996. "Anthropologische Spurensicherung–Die traumatischen und postmortalen Veränderungen an den linearbandkeramischen Skelettresten von Asparn/Schletz". In H. Windl (ed.), *Rätsel um Gewalt und Tod vor 7.000 Jahren. Eine Spurensicherung.* Asparn: Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseum, pp. 47-64.

Testart, Alain. 1982. "The significance of food storage among hunter-gatherers". *Current Anthropology* 23 (5): pp. 523-537.

___________ 2008. "Des crânes et des vautours ou la guerre oubliée". *Paléorient* 34 (1): pp. 33-58.

Thapar, Romila. 1984. *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millennium BC in the Ganga Valley.* Oxford: Oxford University Press.

Thomas, Chad R., Christopher Carr and Cynthia Keller. 2005. "Animaltotemic clans of Ohio Hopewellian peoples". In Carr and Case (eds), pp. 339-385.

Thomas, Keith. 1978. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth-and Seventeenth-Century England.* Harmondsworth: Penguin.

Thompson, Andrew et al. 2015. "New dental and isotope evidence of biological distance and place of origin for mass burial groups at Ca-

hokia's Mound 72". *American Journal of Physical Anthropology* 158: pp. 341-357.

Thwaites, Reuben Gold (ed.). 1896-1901. *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791.* 73 vols. Cleveland, OH: Burrows Brothers.

Tilley, Lorna. 2015. "Accommodating difference in the prehistoric past: revisiting the case of Romito 2 from a bioarchaeology of care perspective". *International Journal of Paleopathology* 8: pp. 64-74.

Tisserand, Roger. 1936. *Les Concurrents de J.-J. Rousseau à l'Académie de Dijon pour le prix de 1754.* Paris: Boivin.

Tooker, Elisabeth. 1964. *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649.* Washington: Bureau of Ethnology, Bulletin number 190.

______________. 1971. "Clans and moieties in North America". *Current Anthropology* 12 (3): pp. 357-376.

______________. 1978. "The League of the Iroquois: its history, politics, and ritual". In Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast.* Washington: Smithsonian Press, pp. 418-441.

______________. 1984. "Women in Iroquois society". In M. K. Foster, J. Campisi and M. Mithun (eds), *Extending the Rafters: Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies.* Albany: State University of New York Press, pp. 109-123.

______________. 1988. "The United States Constitution and the Iroquois League". *Ethnohistory* 35: 305-336.

______________. 1990. "Rejoinder to Johansen". *Ethnohistory* 37: pp. 291-297.

Torres, Constantino Manuel. 2008. "Chavín's psychoactive pharmacopoeia: the iconographic evidence". In Conklin and Quilter (eds), pp. 237-257.

Townsend, Camilla. 2006. "What in the world have you done to me, my lover? Sex, servitude, and politics among the pre-Conquest Nahuas as seen in the Cantares Mexicanos". *The Americas* 62 (3): pp. 349-389.

Trautmann, Thomas R. 1992. "The revolution in ethnological time". *Man* 27 (2): pp. 379-397.

Treherne, Paul. 1995. "The warrior's beauty: the masculine body and selfidentity in Bronze Age Europe". *Journal of European Archaeology* 3 (1): pp. 105-144.

Trigger, Bruce G. 1976. *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660.* Montreal: McGill-Queen's University Press.

_______________. 1985. *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered.* Montreal: McGill-Queen's University Press.

_______________. 1990. "Maintaining economic equality in opposition to complexity: an Iroquoian case study". In S. Upham (ed.), *The Evolution of Political Systems: Sociopolitics in Small-Scale Sedentary Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 119-145.

_______________. 2006. *A History of Archaeological Thought* (2nd edn). Cambridge: Cambridge University Press.

Trinkaus, Erik. 2018. "An abundance of developmental anomalies and abnormalities in Pleistocene people". *PNAS* 115 (47): pp. 11941-11946.

Trinkaus, Erik and Alexandra P. Buzhilova. 2018. "Diversity and differential disposal of the dead at Sunghir". *Antiquity* 92 (361): pp. 7-21.

Trouillot, Michel-Rolph. 2003. "Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness". In M. R. Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World.* New York: Palgrave Macmillan, pp. 7-28.

Tuck, James A. 1978. "Northern Iroquoian prehistory". In Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast.* Washington: Smithsonian Press, pp. 322-333.

Tuerenhout, Dirk Van. 2002. "Maya warfare: sources and interpretations". *Civilisations* 50: pp. 129-152.

Tully, James. 1994. "Aboriginal property and Western theory: recovering a middle ground". *Social Philosophy and Policy* 11 (2): pp. 153-180.

Turnbull, Colin M. 1982. "The ritualization of potential conflict between the sexes in Mbuti". In Eleanor B. Leacock and Richard B. Lee (eds), *Politics and History in Band Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-155.

Turner, Nancy J. and Dawn C. Loewen. 1998. "The original 'free trade': exchange of botanical products and associated plant knowledge in Northwestern North America". *Anthropologica* 40 (1): pp. 49-70.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Chicago: Aldine.

Tushingham, Shannon and Robert L. Bettinger. 2013. "Why foragers choose acorns before salmon: storage, mobility, and risk in Aboriginal California". *Journal of Anthropological Archaeology* 32 (4): pp. 527-537.

Tylor, Edward. B. 1879. "Remarks on the geographical distribution of games". *Journal of the Anthropological Institute* 9 (1): p. 26.

Underhill, Anne P. et al. 2008. "Changes in regional settlement patterns and the development of complex societies in southeastern Shandong, China". *Journal of Anthropological Archaeology* 27 (1): pp. 1-29.

Ur, Jason. 2014. "Households and the emergence of cities in Ancient Mesopotamia". *Cambridge Archaeological Journal* 24: pp. 249-268.

Uriarte, María Teresa. 2016. "The Teotihuacan ballgame and the beginning of time". *Ancient Mesoamerica* 17 (1): pp. 17-38.

Urton, Gary and Carrie J. Brezine. 2005. "Khipu accounting in ancient Peru". *Science* 309 (5737): pp. 1065-1067.

Ussher, James. 1650. *The Annals of the Old and New Testament with the Synchronisms of Heathen Story to the Destruction of Hierusalem by theRomanes*. London: J. Crook and G. Bedell.

Valentine, B. et al. 2015. "Evidence for patterns of selective urban migration in the Greater Indus Valley (2600-1900 BC): a lead and strontium isotope mortuary analysis". *PLoS ONE* 10 (4): e0123103.

van der Velde, Pieter. 1990. "Banderamik social inequality: A case study". *Germania* 68: pp. 19-38.

Vanhaeren, Marian and Francesco D'Errico. 2005. "Grave goods from the Saint-Germain-de-la-Rivière burial: evidence for social inequality in the Upper Palaeolithic". *Journal of Anthropological Archaeology* 24: pp. 117-134.

Vayda, Andrew P. 1967. "Pomo trade feasts". In G. Dalton (ed.), *Tribal and Peasant Economies*. Garden City, NY: Natural History Press, pp. 495-500.

Veil, Stephan., K. et al. 2012. "A 14,000-year-old amber elk and the origins of northern European art". *Antiquity* 86: pp. 660-663.

Vennum, Jr, Thomas. 1988. *Wild Rice and the Ojibway People*. St Paul: Minnesota History Society Press.

Vidale, Massimo. 2000. *The Archaeology of Indus Crafts: Indus Craftspeople and Why We Study Them*. Rome: IsIAO.

______________. 2010. "Aspects of palace life at Mohenjo-Daro". *South Asian Studies* 26 (1): pp. 59-76.

______________. 2013. "T-Shaped pillars and Mesolithic 'chiefdoms' in the prehistory of Southern Eurasia: a preliminary note". In Dennys Frenez and Maurizio Tosi (eds), *South Asian Archaeology 2007. Proceedings of the 19th International Conference of the European Association of South Asian Archaeology*. Oxford: BAR, pp. 51-58.

Videiko, Mikhail. 1996. "Die Grossiedlungen der Tripol'e-Kultur in der Ukraine". *Eurasia Antiqua* 1: pp. 45-80.

Viner, Sarah et al. 2010. "Cattle mobility in prehistoric Britain: strontium isotope analysis of cattle teeth from Durrington Walls (Wiltshire, Britain)". *Journal of Archaeological Science* 37: pp. 2812-2820.

Von Dassow, Eva. 2011. "Freedom in ancient Near Eastern societies". In Karen Radner and Eleanor Robson (eds), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press, pp. 205-228.

Voutsaki, Sofia. 1997. "The creation of value and prestige in the Aegean Late Bronze Age". *Journal of European Archaeology* 5 (2): pp. 34-52.

Voutsaki, Sofia and John Killen (eds). 2001. *Economy and Politics in the Mycenaean Palatial States*. Cambridge: Cambridge Philological Society.

Walens, Stanley. 1981. *Feasting with Cannibals: An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wallace, Anthony F. C. 1956. "Revitalization movements". *American Anthropologist* 58 (2): pp. 264-281.

____________. 1958. "Dreams and the wishes of the soul: a type of psychoanalytic theory among the seventeenth century Iroquois". *American Anthropologist* (N.S.) 60 (2): pp. 234-248.

Warren, Carol. 1993. *Adat and Dinas: Balinese Communities in the Indonesian State*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Weber, Max (transl. Talcott Parsons). 1930 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Unwin.

Weismantel, Mary. 2013. "Inhuman eyes: looking at Chavín de Huantar". In Christopher Watts (ed.), *Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things*. London: Routledge, pp. 21-41.

Wengrow, David. 1998. "The changing face of clay: continuity and change in the transition from village to urban life in the Near East". *Antiquity* 72: 783-795.

____________. 2001. "The evolution of simplicity: aesthetic labour and social change in the Neolithic Near East". *World Archaeology* 33 (2): 168-188.

____________. 2003. "Interpreting animal art in the prehistoric Near East". In T. Potts, M. Roaf and D. Stein (eds), *Culture through Objects. Ancient Near Eastern Studies in Honour of P. R. S. Moorey*. Oxford: Griffith Institute, pp. 139-160.

____________. 2006. *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.

____________. 2008. "Prehistories of commodity branding". *Current Anthropology* 49 (1): pp. 7-34.

______________. 2010a. *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West*. Oxford: Oxford University Press.

______________. 2010b. "The voyages of Europa: ritual and trade in the Eastern Mediterranean, *c*.2300–1850 BC". In William A. Parkinson and Michael L. Galaty (eds), *Archaic State Interaction: The Eastern Mediterranean in the Bronze Age*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, pp. 141-160.

______________. 2011. "Archival and sacrificial economies in Bronze Age Eurasia: an interactionist approach to the hoarding of metals". In T. Wilkinson, D. J. Bennet and S. Sherratt (eds), *Interweaving Worlds*. Oxford: Oxbow Books, pp. 135-144.

______________. 2015. "Cities before the State in early Eurasia" (the Jack Goody Lecture). Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Wengrow, David et al. 2014. "Cultural convergence in the Neolithic of the Nile Valley: a prehistoric perspective on Egypt's place in Africa". *Antiquity* 88: pp. 95-111.

Wengrow, David and David Graeber. 2015. "Farewell to the childhood of man: ritual, seasonality, and the origins of inequality". (the 2014 Henry Myers Lecture). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (3): pp. 597-619.

______________________________. 2018. "Many seasons ago: slavery and its rejection among foragers on the Pacific Coast of North America". *American Anthropologist* 120 (2): pp. 237-249.

Wernke, Stephen. 2006. "The politics of community and Inka statecraft in the Colca Valley, Peru". *Latin American Antiquity* 17 (2): pp. 177-208.

White, Christine, T. Douglas Price and Fred J. Longstaffe. 2007. "Residential histories of the human sacrifices at the Moon Pyramid, Teotihuacan: evidence from oxygen and strontium isotopes". *Ancient Mesoamerica* 18 (1): pp. 159-172.

White, Christine D. et al. 2002. "Geographic identities of the sacrificial victims from the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan: implications for the nature of state power". *Latin American Antiquity* 13 (2): pp. 217-236.

______________. 2008. "The Teotihuacan dream: an isotopic study of economic organization and immigration". *Ontario Archaeology* 85-88: pp. 279-297.

White, Randall. 1985. *Upper Palaeolithic Land Use in the Périgord: A*

Topographical Approach to Subsistence and Settlement. Oxford: British Archaeological Reports.

_______________. 1999. "Intégrer la complexité sociale et opérationnelle: la construction matérielle de l'identité sociale à Sungir". In M. Julien et al. (eds), *Préhistoire d'os: recueil d'études sur l'industrie osseuse préhistorique offert à Henriette Camps-Faber*. Aix-en-Provence: L'Université de Provence, pp. 319-331.

White, Richard. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitelaw, Todd. 2001. "Reading between the tablets: assessing Mycenaean palatial involvement in ceramic production and consumption". In Voutsaki and Killen (eds), pp. 51-79.

_______________. 2004. "Estimating the population of Neopalatial Knossos". In Gerald Cadogan, Eleni Hatzaki and Antonis Vasilakis (eds), *Knossos: Palace, City, State*. London: The British School at Athens, pp. 147-158.

Widmer, Randolph J. 1988. *The Evolution of the Calusa: A Nonagricultural Chiefdom on the Southwest Florida Coast*. Tuscaloosa and London: University of Alabama Press.

Wild, Eva. M. et al. 2004. "Neolithic massacres: local skirmishes or general warfare in Europe?" *Radiocarbon* 46: pp. 377-385.

Wilk, Richard. 2004. "Miss Universe, the Olmec and the Valley of Oaxaca". *Journal of Social Archaeology* 4 (1): pp. 81-98.

Wilkinson, Toby. 2014. "The Early Transcaucasian phenomenon in structural-systemic perspective: cuisine, craft and economy". *Paléorient* 40 (2): pp. 203-229.

Wilkinson, Tony J. 2010. "The Tell: social archaeology and territorial space". In D. Bolger and L. Maguire (eds), *The Development of Prestate Communities in the Ancient Near East: Studies in Honour of Edgar Peltenburg*. Oxford: Oxbow, pp. 55-62.

Will, Manuel, Nicholas J. Conard and Christian A. Tryon. 2019. "Timing and trajectory of cultural evolution on the African continent 200,000-30,000 years ago". In Y. Sahle et al. (eds), *Modern Human Origins and Dispersal*. Tübingen: Kerns Verlag, pp. 25-72.

Willcox, George. 2005. "The distribution, natural habitats and availability of wild cereals in relation to their domestication in the Near East: multiple events, multiple centres". *Vegetation History and Archaeobotany* 14: pp. 534-541.

______. 2007. "The adoption of farming and the beginnings of the Neolithic in the Euphrates valley: cereal exploitation between the 12th and 8th millennia cal. BC". In Colledge and Conolly (eds), pp. 21-36.

______. 2012. "Searching for the origins of arable weeds in the Near East". *Vegetation History and Archaeobotany* 21 (2): pp. 163-167.

Willcox, G., Sandra Fornite and Linda Herveux. 2008. "Early Holocene cultivation before domestication in northern Syria". *Vegetation History and Archaeobotany* 17: pp. 313-325.

Williams, Stephen. 1990. "The Vacant Quarter and other late events in the Lower Valley". In D. H. Dye (ed.), *Towns and Temples Along the Mississippi*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, pp. 170-180.

Wills, John H. 1970. "Speaking arenas of ancient Mesopotamia". *Quarterly Journal of Speech* 56 (4): pp. 398-405.

Wissler, Clark. H. 1922. *The American Indian*. New York: Douglas C. McMurtrie.

______. 1927. "The culture-area concept in social anthropology". *American Journal of Sociology* 32 (6): pp. 881-891.

Wolf, Eric. R. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

______. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.

Wood, Andrée. R. 1992. "The detection, removal, storage, and species identification of prehistoric blood residues from Çayönü". *American Journal of Archaeology* 96 (2): p. 374.

Woodburn, James. 1982. "Egalitarian societies". *Man* (N.S.) 17: pp. 431-451.

______ 1988. "African hunter-gatherer social organization: is it best understood as a product of encapsulation?" In T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds), *Hunters and Gatherers*, vol. 1: *History Evolution and Social Change*. Oxford: Berg, pp. 43-64.

______. 2005. "Egalitarian societies revisited". In T. Widlok and W. G. Tadesse (eds), *Property and Equality*, vol. 1: *Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*. New York: Berghahn Books, pp. 18-31.

Woods, William I. 2004. "Population nucleation, intensive agriculture, and environmental degradation: the Cahokia example". *Agriculture and Human Values* 21: pp. 255-261.

Woods, William I. et al. (eds). 2009. *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroak's Vision*. Dordrecht and London: Springer.

Wright, Emily et al. 2014. "Age and season of pig slaughter at Late Neo-

lithic Durrington Walls (Wiltshire, UK) as detected through a new system for recording tooth wear". *Journal of Archaeological Science* 52: pp. 497-514.

Wright, Katherine I. 2007. "Women and the emergence of urban society in Mesopotamia". In S. Hamilton and R. D. Whitehouse (eds), *Archaeology and Women: Ancient and Modern Issues*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 199-245.

Wright, Katherine I. et al. 2008. "Stone bead technologies and early craft specialization: insights from two Neolithic Sites in eastern Jordan". *Levant* 40 (2): pp. 131-165.

Wright, Rita P. 2010. *The Ancient Indus: Urbanism, Economy, and Society*. New York: Cambridge University Press.

Yen, Douglas. E. 1995. "The development of Sahul agriculture with Australia as bystander". *Antiquity* 69 (265): pp. 831-847.

Yerkes, Richard W. 2005. "Bone chemistry, body parts, and growth marks: evaluating Ohio Hopewell and Cahokia Mississippian seasonality, subsistence, ritual, and feasting". *American Antiquity* 70 (2): pp. 241-265.

Yoffee, Norman. 1995. "The political economy of early Mesopotamian states". *Annual Review of Anthropology* 24: pp. 281-311.

__________. 2005. *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Younger, John. 2016. "Minoan women". In S. L. Budin and J. M. Turfa (eds), *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World*. London and New York: Routledge, pp. 573-594.

Yuan, Jing and Rowan Flad. 2005. "New zooarchaeological evidence for changes in Shang Dynasty animal sacrifice". *Journal of Anthropological Archaeology* 24 (3): pp. 252-270.

Zagarell, Allen. 1986. "Trade, women, class, and society in Ancient Western Asia". *Current Anthropology* 27 (5): pp. 415-430.

Zedeño, María Nieves. 2008. "Bundled worlds: the roles and interactions of complex objects from the North American Plains". *Journal of Archaeological Method and Theory* 15: pp. 362-378.

Zeder, Melinda A. and Brian Hesse. 2000. "The initial domestication of goats (*Capra hircus*) in the Zagros Mountains 10,000 years ago". *Science* 287: pp. 2254-2257.

Zheltova, Maria N. 2015. "Kostenki 4: Gravettian of the east–not Eastern Gravettian". *Quaternary International* 359-360: pp. 362-371.

Zhilin, Mikhail et al. 2018. "Early art in the Urals: new research on the wooden sculpture from Shigir". *Antiquity* 92 (362): pp. 334-350.

Zvelebil, Marek. 2006. "Mobility, contact, and exchange in the Baltic Sea basin, 6000–2000 BC". *Journal of Anthropological Archaeology* 25: pp. 178-192.

نمایه

الف

پ

ث

ج

گ

www.cheshmeh.ir
ناشر علوم انسانی
خانواده‌ی فرهنگی چشمه
مطالعات تاریخی
ISBN-13: 978-622-5250-00-0
9 786225 250000
f. farahani

به گفته‌ی مارکس، رادیکال بودن یعنی به ریشه‌ی چیزها رسیدن و این ریشه در مورد انسان چیزی نیست جز خود انسان. در این معنا، سپیده‌دمانِ همه‌چیز را می‌توان به صورت مضاعف روایتی رادیکال دانست. نخست، از آن‌رو که به ریشه‌های انسان و تاریخ انسانی می‌پردازد و در پی یافتن خصلت‌های بنیادین و فسخ‌ناپذیر جوامع انسانی در سپیده‌دمان تاریخ است؛ دوم، از آن‌رو که در پرداختن به روایت‌های رایج و همه‌پسندِ این حوزه، هرگز سویه‌ی نقادی رادیکال را وانمی‌نهد. روایتی که در این کتاب می‌خوانیم روایتی است رادیکال از همه‌چیز، از هر آن‌چه انسانی است و هر آن‌چه از انسان زدودنی نیست، روایتی از آزادی‌های بنیادین انسان که شاکله‌ی اصلی تمامی جوامع انسانی بوده است و با این‌همه، همواره پس‌پشت دیوار ضخیم پیش‌فرض‌های فرگشت‌باور، اروپامحور و دولت‌محورِ روایت‌های رایج از تاریخ بشر پنهان مانده است.



دیگر کتاب‌های
«مطالعات تاریخی»

کالیبان و ساحره/
سیلویا فدریچی

خیزِ خام/
محمد مالجو

ملت‌ها و ناسیونالیسم
پس از ۱۷۸۰/
اریک جی. هابسبام

خانواده‌ی فرهنگی چشمه